Kaufmann, Yechezkel
BM
155
K37
V.4-5

תולדות האמונה הישראלית

Toldot ha-emunah ha-yisraelit

מימי קדם עד סוף בית שני

מאת

יחזקאל קויפמן

הוצאת מוסד ביאליק ירושלים — דביר תל-אביב

הדפסה חמישית

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

©
כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק ירושלים — דביר תל-אביב
נדפס בדפוס ניצנה תל-אביב
Copyright by the Bialik Institute & the Dvir Co. Ltd.
Printed in Israel

תולדות האמונה הישראלית

כרך שני / ספר ראשון

תוכן ספר א׳

הקדמה . . . . . ה
מפתח ביבליוגרפי . . . . . ז
ראשי תיבות . . . . . יד
תקוני טעויות . . . . . טו
א. תקופת האבות 1
ב. ראשית האמונה הישראלית 33
ג. יציאת מצרים וברית סיני . . . 60
ד. תקופת השופטים 90
ה. היצירה הדתית־התרבותית בתקופת השופטים . 111
ו. זוהר מלכות 159
ז. היצירה הדתית־התרבותית בראשית תקופת המלוכה 178
ח. מלחמות אלהים בישראל 221
ט. היצירה הדתית־התרבותית עד החורבן . . 235

לחקר המקורות והספרות (נספח א׳):
א. יציאת מצרים וכבוש הארץ . . . 302
ב. חבירו ועברים 328
ג. לחקר האגדות על משה 334
ד. הארון והכרובים. 349
ה. לחקר גביאים ראשונים 355

תוכן מפורט יבוא בסוף הכרך

הקדמה

כרך זה כולל את תולדות האמונה העממית (או העממית־הכהנית) מראשיתה עד חורבן בית ראשון. לא נכללו בו תולדות הנבואה הספרותית, שהן פרשה בפני עצמה, ולהן יוקדש מקום בכרך ג'. בכרך זה נעשה הנסיון לספר את תולדות אמונת־היחוד הישראלית בימי קדם ולא את תולדות האלילות הישראלית ומלחמת הנביאים בה, כמו שנהגו חוקרי תולדות ישראל לעשות בדורות האחרונים. ההנחה היא, שאמונת־היחוד אינה יצירת הנבואה הספרותית, אלא שהיא יסודה של כל התרבות הישראלית מראשיתה; שאמונת־היחוד היתה אמונת עם ישראל מאז היה לגוי. בסוסה של ההנחה זאת ניתן בכרך הראשון, ושם גם נקבע, שהספרות הכלולה בתורה ובנביאים ראשונים (תנ"ך) נוצרה לפני הנבואה הספרותית ובאופן בלתי תלוי בה ושהיא יכולה איפוא לשמש לנו מקור לתולדות האמונה העממית מימי קדם. אולם עם עבודתי בשנים האחרונות נתברר לי פרשה קשה ביותר בתולדות היצירה המקראית, והיינו: פרשת מקומם ההיסטורי של ס' תהלים וס' משלי ואיוב (ספרי אמ"ת). במשך שנים רבות נגשתי לא פעם לשאלה זו, ולא יכולתי לה. עתה נדמה לי, שמצאתי את חידתה. נתחור לי, שגם ספרי אמ"ת, כספרי תנ"ך, הם מן היצירה, שקדמה לנבואה הספרותית (היינו: שבחלקה קדמה לה בזמן, ובחלקה בת זמנה היא, אלא שאינה תלויה בה). בזה מצאתי סיוע רב־משקל להשקפתי הכללית על אפיה העממי השרשי של אמונת־היחוד הישראלית בימי קדם. וכך נוסף לנו מקור, שאין ערוך לו, לתולדות האמונה העממית בימי בית ראשון. הספור ההיסטורי בכרך זה בנוי על ההנחה, שגם ספרי תנ"ך וגם ספרי אמ"ת הם מיצירות בית ראשון. אולם היה מן ההכרח להקדיש מקום מיוחד לבירור השאלה בדבר מקומם ההיסטורי של ספרי אמ"ת, כדי להוכיח את צדקת ההנחה. מלבד זה נתברר, שספור תולדות האמונה הישראלית לתקופותיהן דורש בירור מפורט של ערכם ההיסטורי וזמנם של ספרי הקורות המקראיים (של נ"ך), וביחוד — של ס' יהושע ושופטים, וכן של אותם החלקים שבתורה, שספור ספרי־הקורות נעוץ בהם. גם כאן נתגבבו במדע המקראי תלי־תלים של משפטים קדומים, שאי אפשר היה להמנע מן הדיון בהם. לא יכולתי איפוא לתת בכרך זה את הספור ההיסטורי בלבד, אלא היה מן ההכרח להקדיש פרקים מיוחדים לחקר המקורות והספרות.

הכרך מחולק לשני ספרים. בספר הראשון יבוא ספור תולדות האמונה העממית בחמשה פרקי־זמן: בתקופת האבות, בתקופת משה, בתקופת השופטים, בתקופת שאול, דוד ושלמה ובתקופת המלכים שלאחריהם. החלוקה בנויה על הבחנת־התקופות של סופרי־הקורות המקראיים עצמם. בספר זה יוכלל כל החומר, שאפשר היה לקבוע לו זמן בתוך התקופה, לפחות דרך השערה. בספר השני תבוא סקירה על יצירת התקופה כולה. הסקירה תכלול את החומר

שבספרי תנ"ך ואמ"ת, שאי אפשר לקבוע לו זמן מסויים, אלא שיש ליחסו לימי בית ראשון ולהבחינו כיצירה בלתי תלויה בנבואה הספרותית. הפרקים לחקר המקורות והספרות יבואו בנספחים מיוחדים לשני הספרים. בנספחים יבואו, מלבד המחקרים על ספרי נ"ך ואמ"ת, גם מחקרים על ענינים אחדים, שאי אפשר היה למצותם בהערות, והיה צורך לקבוע להם פרקים מיוחדים.

מן ההערכה החדשה של ספרי אמ"ת וכן מן העיון המחודש בשאלת זמנן של כמה יצירות מקראיות (כגון ס' יונה ועוד) נתחייבו סתירות קלות לדברים, שנאמרו בכרך א'. אבל המסקנות החדשות ביסודן מסייעות באמת למבורר שם, והסתירות נוגעות רק בפרטים שונים. (סתירות אלה צוינו עד כמה שאפשר היה בהערות). — על ההשקפה היסודית של הספר עמדתי שוב במאמרי „בכבשונה של היצירה הלאומית" (מאזנים, חוברת אלול, תש"א, ע' 237—251), הכולל תשובה לכמה מן ההשגות, שהשיגו המבקרים על הכרך הראשון. לדעת רבים מן הקוראים יש לראות את המאמר הזה כמבוא האמתי לספרי. אבל לשוב ולה[illegible]פיסו כאן אי אפשר היה מפני מצוקת תנאי הוצאת ספרים בשעת־חירום איומה זו. בגלל מצוקה זו גם הוכרחנו לשנות קצת מן המטבע החיצוני של הכרך הראשון.

ירושלים, בית הכרם, ניסן, תש"ב

י. ק.

מפתח ביבליוגרפי*

Ehrlich, Die Psalmen, 1905. — אהרליך, צ׳אודו לתה׳

Albright, The Archaeology of Palestine and the Bible, 1933. — אולברייט, Archaeology

Olmsted, History of Palestine and Syria, 1932. — אולמסטד, History

Eissfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer, 1932. — אייספלדט, Baal Zaphon

Eissfeldt, Einleitung in das A. T, 1934 — אייספלדט, Einleitung

Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, 1935. — אייספלדט, Molk

Alt, Judas Gaue unter Josia, PJB, 1925, 100—117. — אלט, Gaue

ALT, Josua, WuW, 13—29. — אלט, Josua,

Alt, Der Gott der Väter, 1929. — אלט, Gott d. Väter

Alt, Das System der Stammesgrenzen in Buche Josua, Sellin-Festschrift, 1927, 13—24. — אלט, Stammesgrenzen

Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, 1934. — אלט, Ursprünge

Oesterley, The Wisdom of Egypt and the O.T., 1927. — אסטרלי, Wisdom

Erman, Die Literatur der Aegypter, 1923. — ארמן, Literatur

Arnold, Ephod and Ark, 1917. — ארנולד, Ephod

Böhl, Kanaanäer und Hebräer, 1911. — בהל, Kanaanäer

Böhl, Das Zeitalter Abrahams, 1930. — בהל, Zeitalter

Budde, Das Buch der Richter (KHAT), 1897. — בודה, ביאורו לשופ׳

Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur, 1909. — בודה, Litteratur

Budde, Die altisraelitische Religion, 1912. — בודה, Religion

Buttenwieser, The Psalms, 1938. — בוטנוויזר, ביאורו לתהלים

* מימין — שמות המחברים בעברית בסדר א״ב וקצורי שמות הספרים בלועזית או בעברית (כפי שהובאו בגוף הספר), משמאל — השמות בלועזית או בעברית במלואם. כמה מן הספרים, שהובאו ברשימה שבראש כרך א׳, לא הובאו כאן, ויש לעיין שם.

Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia, 1917.
Baumgartner, Israelitische und altorientalische Weisheit, 1933.
Boström, Proverbiastudien (Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1—9), 1935.
Baethgen, Die Paslmen (GHAT), 1892.
Birkeland, 'Ani und 'Anav in den Psalmen, 1933.
Birkeland, Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur, 1933.
Bin Gorion, Sinai und Garizim, 1926.
Baentsch, Leviticus (GHAT), 1900.
Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, 1906.
Benzinger, Die Bücher der Könige (KHAT), 1899.
Bertheau, Das Buch der Richter und Rut, 1845.
Brandenburg, Die Denkmäler der Felsarchitektur (AO, 29/3), 1930.
Burney, The Book of Judges, 1920.
Burney, Israels Settlement in Canaan etc., 1917.
Breasted, A History of Egypt, 1923.
Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899.
Bertholet, Leviticus (KHAT), 1901.
Kautzch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments,
Bertholet מהדורה רביעית (1923), ס׳ תהלים בעבודו של
Gunkel, Genesis (GHAT), 1917.
Gunkel, Die Psalmen, 1926.
Gunkel, Einleitung in die Psalmen, 1928—33.
Galling, Biblisches Reallexikon, 1937.
Gemser, Sprüche Salomos (HAT), 1937.
Jarvis, Yesterday and To-day in Sinai, 1933.
Garstang, The Heritage of Solomon, 1934.
Garstang, Joshua Judges, 1930.
Gressmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, 1910.

בוימגרטנר, Klagegedichte
בוימגרטנר, Weisheit
בוסטרם, Proverbiastudien
בטגן, ביאורו לתה׳
בירקלנד, 'Ani

בירקלנד, Feinde

בן גוריון, Sinai
בנטש, ביאורו לויק׳
בנטש, Monotheismus
בנצינגר, ביאורו למלכים
ברטו, ביאורו לשופ׳
ברנדנבורג, Denkmäler
ברניי, ביאורו לשפו׳
ברניי Settlement

ברסטד, History
ברתולט, Vorstellungen
ברתולט, ביאורו לויק׳
ברתולט־קויטש

גונקל, ביאורו לבר׳
גונקל, ביאורו לתה׳
גונקל, Einleitung
גלינג, BR
גמזר, ביאורו למשלי
ג׳רוויס, Sinai
גרסטנג, Heritage
גרסטנג, Joshua
גרסמן, Geschichtsschreibung

Gressmann, Die Lade Jahwes, 1920. גרסמן, Lade

Gressmann, Mose und seine Zeit, 1913. גרסמן, Mose

Gressmann, Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur, 1925. גרסמן, Spruchweisheit

Altiorentalische Texte zum A. T., herausg. von Gressmann, 1926. גרסמן, Texte

Graetz, Kritischer Commentar zu den Psalmen, 1882. גרץ, ביאורו לתהלים

Graetz, Geschichte der Juden (ed. Brann), 1902. גרץ, Geschichte

Duhm, Israels Propheten, 1916. דוהם, Propheten

Dhorme, La question des Habiri (p. 170—187). דורם, RHR, 118

Dibelius, Die Lade Jahves, 1906. ריבליוס, Lade

Dussaud, Les decouvretes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament, 1937. דיסו, Ras Shamra

Dürr, Das Erziehungswesen im A. T. und im antiken Orient, 1932. דיר, Erziehungswesen

Driver, Introduction to the Literature of the O. T., 1913. דרייבר, Introduction

Hall, The Ancient History of the Near East, 1920. הול, History

Holzinger, Das Buch Josua (KHAT), 1901. הולצינגר, ביאורו ליהושע

Heinisch, Das Buch Leviticus (HSAT), 1935. היניש, ביאורו לויק'

Humbert, Recherches sur les sources égyptiennes de la litérature sapientiale d'Israël, 1929. הימבר, Recherches

Hölscher, Das Buch Hiob (HAT), 1937. הלשר, ביאורו לאיוב

Hölscher, Geschichte d. israelitischen und jüdischen Religion, 1922. הלשר, Geschichte

Hempel, Das Ethos des A.T. (BZAW, 67), 1938. המפל, Ethos

Hart, Some Account of the Fauna and Flora of Sinai etc., 1891. הרט, Account

Woolley and Lawrence, The Wilderness of Zin (PEFA, 1914—1915). וולי-לורנס, Zin

Wiegand, Sinai, 1920. ויגנד, Sinai

Weissbach, Die Keilinschriften der Achemäniden, 1911. וייסבך, Achämeniden

Winckler, Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter, 1903. וינקלר, Abraham

H.M. Wiener, The Composition of Judges II, 11 to I King II, 46, 1929. וינר, Composition

Wirolleaud, La déesse 'Anat, 1938. — וירולו, 'Anat

Virolleaud, Le légende phénicienne de Danel, 1936. — וירולו, Danel

Virolleaud,, Le légende de Keret, 1936. — וירולו, Keret

Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1907. — ולהויזן, Geschichte

Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 1919. — ולהויזן, Prolegomena

Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. — ולהויזן, Skizzen

Albert Vincent, La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine, 1937. — א. ונסן, Eléphantine

Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 1929. — זלין, ביאורו לתרי עשר

Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, I, 1924. — זלין, Geschichte

Sellin und Watzinger, Jericho, Die Ergebnisse der Ausgrabungen, 1913. — זלין, Jericho

Sellin, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, 1933. — זלין, Religionsgeschichte

טורטשינר, ספר איוב, שני חלקים, תש״א. — טורטשינר, ביאורו לאיוב

Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels, 1930. — טורטשינר Bundeslade

Thiersch, Ependytes und Ephod, 1936. — טירש, Ependytes

Talqvist, Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû, 1894. — טלקביסט, Maqlû

Yahuda, The Accuracy of the Bible, 1934. — יהודה, Accuracy

Yahuda, Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen, I, 1929. — יהודה, Pentateuch

Jirku, Der Kampf um Syrien-Palästina im orientalischen Altertum, 1926. — יירקו, Kampf

Jirku, Die ägyptischen Listen palästinenischer und syrischer Ortsnamen, 1937. — יירקו, Listen

Jirku, Die Wanderungen der Hebräer, 1924. — יירקו, Wanderungen

M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens (I—II), 1905—1912. — יסטרוב, Religion

Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients, 1916. — ירמיאס, ATAO

Loeb, La Litterature des Pauvres, REJ, XX, 161—198; XXI, 1—42, 161—206 (1890—1892). — לב, Pauvres

Lehmann-Haupt, Israel, Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, 1911, — להמן־הויפט, Israel

Löhr, Sozialismus und Individualismus im A. T. (BZAW, 10), 1906. — להר, Sozialismus

Lods, Israël des origines au milieu du VIII-e siècle 1932. — לודס, Israël

Lods, Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme, 1935. — לודס, Les prophètes

Lewy, Les textes paléo-assyriens et l'Ancient Testament. — לוי, RHR, 110

Lidzbarski, Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik, 1898. — לידזברסקי, Epigraphik

Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik. — לידזברסקי, Ephemeris

Mowinckel, Psalmenstudien (I—V), 1921—1924. — מובינקל, Psalmenstudien

Musil, The Northern Hegaz, 1926 — מוזיל, Hegaz

Montet, Les nouvelles fouilles de Tanis, 193 — מונטה, Tanis

Moore, A Critical and Exegetical Commentary on Judges, 1918. — מור, ביאורו לשופטים

Moret, Le Nil et la civilisation égyptienne, 1926. — מורה, Nil

Ed. Meyer, Geschichte des Altertums — מייאר, Geschichte

(מהדורה ד', משנת 1921 ואילך)

Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906. — מייאר, Israeliten

מייזלר, תולדות ארץ ישראל, תרצ"ח. — מיזלר, תולדות א"י

Meissner, Babilonien und Assyrien (I—II), 1925. — מייסנר, Babylonien

Meissner, Die babylonisch-assyrische Literatur, 1927. — מייסנר, Iiteratur

W. M. Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, 1893. — מילר, AE

Th. J. Meek, Hebrew Origins, 1936. — מיק, Origins

Mallon, Les Hébreux en Egypte, 1921. — מלון, Hébreux

Margoliouth, The Relations between Arabs and Israelites etc., 1924. — מרגליות, Relations

Marston, La Bible a dit vrai, 1935. — מרסטון, La Bible

Marston, Tre Bible Comes Alive, 1937.	מרסטון, The Bible
Marschall, Die "Gottlosen" des ersten Psalmenbuches, 1929.	מרשל, Die Gottlosen
Naville, The Store-City of Pithom and the Route of the Exodus, 1885.	נביל, Pithom
Nowack, Die Bücher Samulis (GHAT), 1902.	נובק, ביאורו לשמואל
Nowack, Die Kleinen Propheten (GHAT), 1903.	נובק, ביאורו ליונה
Noth, Das Buch Josua (HAT), 1938.	נוט, ביאורו ליהושע
Noth, Studien zu der historisch-geographischen Dokumentation des Josuabuches (ZDPV, 1935, 185—255).	נוט, Studien
Noth, Das System der zwölf Stämme Israels, 1930.	נוט, System
Festschrift Georg Beer zum 70. Geburtstag, 1935	ספר היובל לביר
Eucharisterion, Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag... dargebracht, 1923.	ספר היובל לגונקל
Vom A. T., Karl Marti zum 70 Geburtstag gewidmet, 1925.	ספר היובל למרטי
Festschrift Otto Procksch, 1934.	ספר היובל לפרוקש
ספר קלוזנר, מוגש לפרופ׳ יוסף קלוזנר ליובל השׁשׁים, תרצ״ז.	ספר קלוזנר
Petrie, Hyksos and Israelite Cities, 1906.	פטרי, Cities
Petrie, A History of Egypt, II, 1924.	פטרי, History
Petrie, Egypt and Israel, 1923.	פטרי, Egypt
Peet, Egypt and the Old Testament, 1924.	פיט, Egypt
Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung, 1933.	פיכטנר, Weisheit
Pieper, Die ägyptische Literatur, 1927.	פיפר, Literatur
Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels, 1876.	פלמר, Schauplatz
Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, 1939.	פרויד, Moses
Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete, 1905 (חוברת א׳), 1912 (חוברת ב׳)	צימרן, Hymnen
Zimmern-Winckler, Die Keilinschriften und das A. T., 1903.	צימרן, KAT
Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (SS. 1—80: Surpu), 1901.	צימרן, Surpu

Conder-Kitchener, The Survey of Western Palestine, 1883.

Kunstmann, Die Babylonische Gebetsbeschwörung, 1930.

Causse, Les Pauvres d'Israël, 1922.

St. A. Cook, The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology, 1930.

Cooke, The book of Ezekiel (JCC), 1936.

Kittel, Die Psalmen (ed. Sellin), 1929.

Kittel, Geschichte d. Volkes Israel (I—II), 1921—1922.

Kaiser, Die Sinaiwüste, 1922.

Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T., 1887—1892.

קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו ועד חתימת המשנה, הוצאה שניה, תרפ"ז.

Klamroth, Lade und Tempel.

קמינקה, מחקרים במקרא ותלמוד ובספרות הרבנית, ספר א', תרצ"ח.

König, Geschichte der alttestamentlichen Religion, 1924.

Clemont-Ganneau, Archaeologycal Researches in Palestine.

Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (I—II), 1915.

Caspari, Die Samuelbücher (ed. Sellin), 1926.

J. W. et Grace M. Crowfoot, Early Ivories from Samaria, 1938.

Kraeling, Aram and Israel, 1918.

Cramer, Amos. Versuch einer theologischen Interpretation, 1930.

Rabin, Studien zur vormosaischen Gottesvorstellung

בספר היובל של הסמינר בברסלאו, 1929, ע' 257—356. יצא גם בספר מיוחד.

Robinson, A History of Israel, I — 1938; II — 1934.

Robinson, Die zwölf kleinen Propheten (עד מיכה; HAT), 1938.

קונדר־קיצ'נר, Survey

קונסטמן, Gebetsbeschwörung

קוס, Pauvres

קוק, Archaelogy

קוק, ביאורו ליחזקאל

קיטל, ביאורו לתה'

קיטל, Geschichte

קייזר, Sinaiwüste

קינן, Einleitung

קלוזנר, הרעיון המשיחי

קלמרוט, Lade

קמינקה, מחקרים

קניג, Religion

קלרמון־גנו, Researches

קנודטזון, EA

קספרי, ביאורו לשמואל

קרופוט, Ivories

קרלינג, Aram

קרמר, Amos

רבין, Studien

רובינסון, History

רובינסון, ביאורו ליונה

Rowe, The Topography and History of Beth-Shan, 1930. — רו, Beth-Shan

Rost, Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids, 1926. — רוסט, Thronnachfolge

Rahlfs, עָנוּ und עָנִי in den Psalmen, 1892. — לרפס, עני

Range, Vier Jahre Kampf um das heilige Land, 1932. — רנגה, Kampf

Renan, Histoire du peuple d'Israel (I—V), 1887 s. — רנן, Histoire

Studer, Das Buch der Richter, 1835 — שטודר, ביאורו לשופ׳

Stummer, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen, 1922. — שטומר, Parallelen

Steuernagel, Einleitung in das A. T., 1912. — שטייארנגל, Einleitung

Stärk, Lyrik (Die Schriften des A. T.), 1911. — שטרק, Lyrik

Hans Schmidt, Die Psalmen (HAT), 1934. — שמידט, ביאורו לתהלים

Hans Schmidt, Der heilige Fels in Jerusalem, 1933. — שמידט, Fels

Hans Schmidt, Das Gebet des Angeklagten im A. T. 1928. — שמידט, Gebet

Hans Schmidt, Die Thronfhart Jahwes, 1927. — שמידט Thronfahrt

Schmidtke, Die Einwanderung Israels in Kanaan, 1933. — שמידטקה, Einwanderung

Schäfer, Amarna in Religion und Kunst, 1931. — שפר, Amarna

Cl. Schaeffer, The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit, 1939. — שפר, Ras Shamra

Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus. — Comptes Rendus

Mélanges Syriens, offerts à monsieur R. Dussaud (I—II), 1939—1940. — Mélanges Dussaud

ראשי תיבות

אמ״ת—איוב, משלי, תהלים. חשמ״א—ס׳ חשמונאים א׳. חשמ״ב—ס׳ חשמונאים ב׳, השמ״ג—ס׳ חשמונאים ג׳. יש״ש—יהושע, שופטים, שמואל. נ״ר—נביאים ראשונים. סה״נ, ספה״נ—ספירת הנוצרים. שש״מ—שופטים, שמואל, מלכים. תנ״ך—תורה, נביאים ראשונים.

סימני מקורות התורה:

ס״י—ספר יהוה (J). ס״א—ספר אלהים (E). סי״א—ספר יהוה־אלהים (JE). ס״כ—ספר הכהנים (P). ס״ד—ספר דברים (D).

הערות:

קיצורי שמות ספרי התנ"ך עיין כרך א', ע' י"ח.

במראי־המקומות מן התנ"ך ומן הספרים החיצונים נסמנו רק הפרקים בסימן ראשי־תיבות; הפסוקים באו בלי כל סימן.

AASOR—Annual of The American Schools of Oriental Research. AO—Der Alte Orient. AJSL—American Journal of Semitic Languages and Literature. AR—Archiv für Religionswissenschaft. A.T.—Altes Testament. BZAW—Beihefte zur ZAW. CAH—The Cambridge Ancient History. EJ—Encyclopaedia Judaica. GHAT—Göttinger Handkommentar zum Alten Testament (ed. Nowack). HAT—Handbuch zum A.T. (ed. Eissfeldt). HSAT—Die Heilige Schrift des Alten Testaments (ed. Feldmann-Herkenne). HUCA—Hebrew Union College Annual. ICC—The International Critical Commentary. JAOS—Journal of the American Oriental Society. JBL—Journal of Biblical Literature. JEA—Journal of Egyptian Archaeology. JPOS—Journal of the Palestine Oriental Society. JQR—Jewish Quarterly Review. JSOR—Journal of the Society of Oriental Research. KB—Keilinschriftliche Bibliothek. KHAT—Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament (ed. Marti). LAAA—Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology. OLZ—Orientalistische Literaturzeitung. O.T.—Old Testament. PEF—Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement. PEFA—Palestine Exploration Fund, Annual. PJB—Palästinajahrbuch. RAAO—Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale. Real. Ass.—Reallexikon der Assyriologie. RB—Revue Biblique. REJ—Revue des Etudes Juives. RGG—Religion in Geschichte und Gegenwart. RHR—Revue de l'histoire des religions. WuW—Werden und Wesen des Alten Testaments (BZAW, 66), 1936. ZAW—Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. ZDMG—Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. ZS—Zeitschrift für Semitistik.

תקוני טעויות:

עמוד	84	שורה	10	מלמטה:	מזמן	נדפס:
"	193	"	17	מלמעלה:	להחתן	מזמן לזמן
"	250	"	7	מלמטה:	שוב	להתחתן
"	277	"	12	מלמעלה:	עמ' ז', ע—יז	לשוב
"	349	"	אחרונה		וכמקדשים	עמ' ז', י—יז
						כמקדשים,

עמוד 369 שורה 11 מלמטה ("ההיסטוריה... הנבואי") נשתרבבה ממקום אחר, ונשמטו בלים אלו:

הספורים על בניאי הצפון אין שום זכר לתורת יחוד הפולחן לא רק בדברי אחיה השילוני

א. תקופת האבות

אפיה של תקופת האבות

המסורת המקראית מבחינה בתולדות ישראל תקופת־בראשית מיוחדת: **תקופת האבות** המקיפה ארבעה — חמשה דורות[1]. תקופה זו היא תקופת נדודים ומעבר. דרך הנדודים היא: אור כשדים, ארם נהרים, ארץ כנען, מצרים. עם ישראל אינו מתהוה על אדמת כנען אלא בארץ מצרים, וממצרים הוא עולה לכבוש לו ארץ. במסורת המקראית ה„אבות" הם א י ש י ם, אבות־משפחה, ששבטים ועמים עתידים לצאת מהם. אולם באמת אין האבות נודדים בארץ כיחידים או כאבות־משפחה בלבד. הם מתוארים כנשיאים נכבדים,

---

1 אברהם, יצחק, יעקב, בני יעקב. אבל מכיון שגם אפרים ומנשה, בני יוסף, הם אבות שבטים, הרי, שיש לחשוב גם את הדור התמישי בעצם על דור האבות. ספור ההיסטוריה של ה ע ם מתחיל בשמ' א', ז, אחרי מות יוסף ואחיו „וכל הדור ההוא". הגבול אינו קבוע בדיוק, כמובן. — לפי אומד של חשבון־דורות רגיל תקופת האבות היא איפוא תקופה של 100—150 שנה בערך. זותרים הם המספרים, שאנו מוצאים במקרא. לפי מספרים אלה (בר' כ"א, ה; כ"ה, כו; מ"ז, כח) תקופת אברהם — יעקב היא תקופה של 307 שנים. יש קובעים על יסוד המספרים שבמקרא את זמן ראשית תקופת האבות. לפי בר' מ"ז, ט היה יעקב בן 130 בבואו למצרים. מסגולד אברהם עד השנה ההיא עברו איפוא 290 שנה. לפי שמ' י"ב, מ ישבו בני ישראל במצרים 430 שנה. לפי מל"א ו', א עברו מיציאת מצרים עד בנין המקדש 480 שנה. המקדש נבנה בשנה הרביעית למלכות שלמה, היינו בערך בשנת 967 לפני ספה"נ. אם נצרף את המספרים האלה (290 + 430 + 480 = 967) יצא, שאברהם נולד בשנת 2167 לפני ספה"נ לערך. אברהם היה בן 75 בצאתו מחרן (בר' י"ב, ד). הרי, שיצא מחרן בשנת 2092, זוהי בערך תקופתו של ח מ ו ר ב י הבבלי. עיין ברגי, Settlement, ע' 90; מטרי, Egypt, ע' 37—38; גרסטנג, Heritage, ע' 151, הערה 1. השוה מ ר ס ט ו ן, La Bible, ע' 111; הנ"ל, The Bible, ע' 49—50. חשבון אחר יוצא מצירוף מאומד של מנין הדורות. לפי שמ' ו', טז — כ היה משה דור רביעי ללוי בן יעקב. מאברהם ועד משה היו איפוא שבעה דורות (אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה). זהו בערך זמן של 200 שנה (לעומת 720 של החשבון המקראי). ואם נניח, שיציאת מצרים היתה בימי מרנפתח, בשנת 1230 לערך, יצא לנו, שראשית תקופת האבות חלה בסוף המאה הט"ו לפני סה"נ. מובן, שכל החשבונות האלה פורחים באויר. אלא שהמספרים המקראיים הם בלי ספק סכמטיים וגם סותרים הם זה את זה, וקדמונינו כבר התלבטו בהם (עיין רש"י, ראב"ע, ורמב"ן לבר' ט"ו, י"ג; כ"ז, ט שמ' י"ב, מ—מב). ובערך לזה חשבון הדורות מבוסס יותר. ועיין ב ה ל, Zeitalter, ע' 19 ואילך. לשאלת זמן יציאת מצרים בפרט עיין להלן: יציאת מצרים וכבוש הארץ.

ש"ש להם עבדים רבים, ילידי בית ומקנת כסף (בר' י"ב, ה, טז; י"ג, ז ואילך; י"ד, יד—טו; י"ז, יב ואילך; כ"ו, יד ואילך ועוד). בין עבדים אלה יש גם "בני בית", שיש להם, לפי משפט עתיק, זכות מסוימת של בנים־יורשים (שם ט"ו, ב—ד). עבדים אלה הם גם אנשי מלחמה (י"ד, יד—טו). אברהם מלמד את דרך הצדקה והמשפט לא רק את בניו אלא גם את "ביתו" (י"ח, יט). ליעקב השב מבית לבן יש לא רק בנים אלא גם "אחים" (ל"א, מו, נד). ובכל זאת אין העם הישראלי מתיחש על עבדים־בנים או "אחים" אלה אלא על שלשלת האבות־היחידים עד בני יעקב, שירדו מצרימה. המסורת המקראית תופסת איפוא את תקופת־בראשית של ישראל כתקופת אבות־אישים. שרטוט זה ודאי אין לראותו כהיסטורי. חוקרי תולדות ישראל בזמננו נחלקו ביניהם בהסבר דמוי ה"אבות". יש תופסים את האבות כגבורי ספורי־מיתוס או ספורי־אגדה, ויש תופסים אותם כסמלי שבטים עתיקים, שמהם נתהוו שבטי ישראל. על זה עוד נעמוד להלן. אולם בכל אופן יש להטעים, שהמסורת המקראית תופסת את תקופת ה"אבות" כתקופת נדודים ל ל א־ א ר ץ. לאברהם יש ארץ ומולדת: אור כשדים או חרן (בר' י"א, כח; י"ב, א). אבל בארץ כנען הוא ובניו אינם אלא ג ר י ם. זוהי המדה האפינית ביותר לתקופת האבות: האבות חיים על אדמת נכר, מחוץ לספירה תרבותית־לאומית עצמית, אינם יושבים בתוך עמם ובארצם. הם אינם כובשים את הארץ או חלק ממנה לא כבוש צבאי־מדיני וכל שכן לא כבוש אתני. הם קונים להם אדמה בכסף מבני הארץ. בני יעקב מ ח ר י ב י ם את שכם (בר' ל"ד), אבל אינם כ ו ב ש י ם אותה על מנת ל ש ב ת בה. לפי אגדה אחרת יעקב "לוקח" את שכם על מנת להנחילה ליוסף לעתיד לבוא (שם מ"ח, כב). ואין ספק, שזוהי המשמעות ההיסטורית של המטבע האישי, שטבעה המסורת בתקופת האבות: זוהי תקופה, שבה אין עדיין ע ם נ ו ח ל־ א ר ץ. יש רק חומר אתני המבקש לנחול ארץ, אבל לא נולד עוד הכח, שיכשיר אותו להגשים את שאיפתו. לאבות ה ו ב ט ח ה הארץ, אבל לא ניתנה להם. תקופת ההתנחלות התחילה רק אחרי יציאת מצרים.

לתיאור זה מקביל תיאור דמותה ה ד ת י ת של תקופת האבות.

האבות מתוארים כמאמינים באל אחד. אבל אמונת־היחוד שלהם אין בה י ס ו ד ל א ו מ י־ א ר צ י; אמונתם אינה גם אמונת העם, שהם שוכנים בקרבו, יהארץ, שהם גרים בה. הם בונים לאל מזבחות, אבל לא מקדשים. כשם שהם עצמם מתוארים כגרים החיים מחוץ לספירה לאומית־ארצית, כך מתוארת גם דתם כדת, שאינה מעורה בספירה תרבותית לאומית־ארצית. לפי זה יש להבחין בתולדות האמונה הישראלית שתי תקופות: תקופה לפני־עממית ותקופה עממית. כמה וכמה חוקרים מוצאים בתיאור זה גרעין היסטורי: האבות היו

נושאי „זרם מונותיאיסטי", ואמונתם הכשירה את התהוות אמונת־היחוד של משה. עד שנעמוד על שאלה יסודית זו נשתדל לברר תחלה את אפיה ההיסטורי של תקופת האבות בכלל. שאלת ראשיתה של האמונה הישראלית אחוזה בשאלת ראשיתה של האומה הישראלית.

הרקע ההיסטורי

האלף השני לפני ספה"נ, הזמן, שבו התרקם והתהוה עם ישראל, היה זמן רב־תמורות בתולדות מצרים וארצות כנען (סוריה וארץ־ישראל).

בראשית האלף הופיעו כובשים מן הצפון, הם ההיקסוסים[2], שמוצאם לא נודע בבירור עד היום. ההיקסוסים הם, כנראה, עם לא־שמי, שהצטיין בתרבותו המדינית־הצבאית. משפרצו לתחומי הישוב השמי, התחילו מתבוללים בגזע השמי ובתרבותו. על אדמת סוריה וארץ כנען חדלו, בעצם, להיות עם. ההיקסוסים היו ערב־רב גזעי־תרבותי, שיסוד אחדותם היה המשטר המדיני־הצבאי, ללא בסיס תרבותי־לאומי קיים. מפני זה נעלמו יחד עם מלכותם[3]. הם שהביאו לארצות כנען, ואחר־כך — למצרים, את סוס־המלחמה ואת רכב־המלחמה; הם, כנראה, גם אבות משטר המדינה־העיר (הפוליס), ששלט גם אחרי־כן בארצות כנען. גם בבצור הערים הצטיינו בסגנון מיוחד. בסוף המאה הי"ח (לערך בשנת 1720) עלו ההיקסוסים על מצרים ושעבדו אותה. מרכזם המדיני היתה צוען, היא רעמסס (היא חתוערת—אַוריס)[4], ומשם שלטו בכל הארץ. מלכות מצרים הגדולה נתפוררה, ומלכיה היו כפופים למושלים הזרים.

אולם בשנת 1580 לערך עלה בידי יעחמס, מלך נא־אמון, אבי השושלת הי"ח, לנצח את ההיקסוסים ולגרשם מן הארץ. אז התחילה תקופה של פריחה

---

[2] Hyksos לפי מניתון המצרי (אצל פלביוס, נגד אפיון א', יד) המבאר את הרכב השם: היק—סוס (חק—שסו), הייגו: מלכי רועים. לדעת חוקרי מצרים בימינו הרכב השם הוא באמת: חק—חאסת, הייגו: מלכי נכר. עיין מ ייר, Geschichte, ח"א, § 303; מלון, Hébreux, ע' 32 ואילך; גן וגרדינר, JEA, כרך V, ע' 36 ואילך, ע' 38.

[3] לשאלת ההיקסוסים עיין מ ייר, שם, סעיפים 303 ואילך; מלון, שם, ע' 32—63; גן וגרדינר, שם, ע' 36 ואילך; ולק, ZDMG, 1923, ע' 67 ואילך; יירקו, JPOS, 1932, ע' 51 ואילך; ראובני, שם, חם ויפת, ע' 93 ואילך; דיסו, Ras Shamra, ע' 115 ואילך; גלינג, ZDPV, 1939, ע' 89—115 (ועיין רשימת הספרות שם). ועיין PEF, 1940, ע' 64—74, בקרתו של סמית לספרו של Engberg על ההיקסוסים.

[4] עיין מחקרו של מונטה על טניס, אוריס ופי רעמסס ב־RB, 1930, ע' 1 ואילך; גרדינר, JEA, כרך XIX (1933), ע' 122 ואילך, לכל השאלה הזאת עיין להלן בפרק „יציאת מצרים וכבוש הארץ".

ועוו למצרים. נוסדה האימפריה המצרית הגדולה. במחצית השניה של המאה השש־עשרה כובשים תותמס הראשון ותותמס השלישי את ארצות כנען ומרחיבים את גבול מלכות מצרים עד נהר פרת. בימי אמנחוטפ השלישי (1415—1380) והרביעי (1380—1362) שלטון מצרים בארצות כנען מתרופף, ביחוד — בימי אמנחוטפ הרביעי, הוא המלך המתקן והחולם אחנאתון. תקופת המלכים האלה היא הנקראת תקופת תל־עמרנה, מפני שחלק גדול מידיעותינו על המצב המדיני של מצרים באותה התקופה שאוב מן המכתבים, שנמצאו בתל־עמרנה (ששם היה מושבו של אחנאתון). מתוך המכתבים האלה נראה, שבקרב מלכי ארצות כנען באותו הזמן גברה השאיפה לפעולה מדינית עצמאית, אף־על־פי שהכירו במרותה העליונה של מצרים. ביחוד גברה נטיה זו בסוריה הצפונית. נראה, שהנטיה הזאת נשענה על מלכות מיתני ואחר־כך על מלכות החתים, ששתיהן שאפו לדחוק את רגלי השלטון המצרי. במכתבי תל־עמרנה נזכרו פעמים רבות אנשי־צבא המכונים „חַבִּירוּ" [5], כנוי, שרוב החוקרים מבארים אותו במובן „עברים", בני עֵבֶר [6]. מלכי ארצות כנען מריצים מכתבים לפרעה, ובהם הם מביעים את רגשי כניעתם ועבדותם הנאמנה למצרים, ועם זה הם מלשינים על „אחיהם" המלכים ומאשימים אותם במזימות של בגידה. כמה מהם (ביחוד רב־אדי, מלך גבל, ועבדי־חבה, מלך ירושלים) מבקשים עזרה וטוענים, שהמלכים־הבוגדים נותנים יד לחבירו, ועוד מעט יכבשו הללו את כל הארץ. מלכות החתים חזקה בינתים, והמלך החתי שופילוליומה (1380—1350 לערך) כבש את סוריה הצפונית עד הלבנון והטיל מרותו גם על סוריה הדרומית. החתים שאפו להרחיב את תחום שלטונם דרומה. אחנאתון היה רפה־ידים בבחינה מדינית. הדת החדשה, דת אלהי השמש (אתון), שבקש להשליט במצרים, בלעה את כל כחותיו הרוחניים. הרפורמציה הדתית הזאת הטילה מהומה במדינה והתישה את כחה.

אולם אחרי המהפכה המדינית, ששמה קץ לרפורמציה הזאת, התחילה מצרים להתאושש שוב. בידי מלכי השושלת הי״ט עלה כמעט להשיב את גבול האימפריה המצרית. סתי הראשון (1319—1301 לערך) נלחם עם הבדואים במדבר שבין מצרים ובין כנען וגם הכניע את ארצות כנען, כנראה, עד צור.

---

5 במכתבי תל־עמרנה נמצא הכנוי הזה „חבירו" במפורש רק במכתבי עבדי־חבה מלך ירושלים. במכתבים אחרים מצויה האידיאוגרמה „סא—גז" (Sa—Gaz), שוינקלר כבר תביא ראיה ברורה להיותה סימן ל„חבירו". עיין קנודטזון, EA, ח״ב, ע׳ 1146; דורם, RB, 1924, ע׳ 14. על זהוי זה אין חולק עתה. ועיין להלן בפרק „חבירו ועברים".

6 עיין להלן: „חבירו ועברים".

בצפון התנגש עם מותליש, מלך חת (1315—1280 לערך). את המלחמה המשיך רעמסס השני (1301—1235 לערך). אבל לא בידי סתי ולא בידי רעמסס לא עלה לקחת מידי מלכי חת את סוריה. בין רעמסס ובין מלך חת היו מלחמות קשות, שלא הביאו לידי הכרעה. מצרים היתה מוכרחה להודות בכבושי החתים, בין רעמסס ובין חתושיל החתי נכרתה ברית שלום (בשנת 1272), ששמה קץ למלחמה וקבעה את הגבול בין שתי המדינות. השלום היה שלום אמת, והיחסים בין חת ובין מצרים היו מעתה יחסי ידידות. חוזה השלום בסס בכל אופן את שלטון מצרים בארץ כנען, כנראה, עד החוף הצידוני. השלטון הזה נמשך עד ימי רעמסס השלישי (1195—1164 לערך). בבית שאן גלו החפירות מצודה מצרית, ובה מצבות של סתי הראשון ורעמסס השני והשלישי. עם מות רעמסס השלישי בא הקץ לשלטון הממשי של מצרים בארץ כנען[7].

מה הן נקודות־המגע בין המאורעות האלה ובין קורות אבות ישראל וראשית דברי ימי עם ישראל?

ההיקסוסים וראשית תולדות ישראל

הספור המקראי על אברהם, יצחק ויעקב ובניהם, על ירידת בני יעקב מצרימה, על השעבוד במצרים, על יציאת מצרים ועל כבוש הארץ זמנו — האלף השני, ומקומו — ארצות כנען וסביבתן הקרובה[8]. האפשר לקבוע את הספור הזה במסגרת המאורעות ההיסטוריים, שהתרחשו באלף הזה ובארצות האלה והידועים לנו ממקורות מהימנים? השאלה מרוכזת ביהוד מסביב לשני המאורעות הראשיים של תולדות ישראל באותה תקופה: יציאת מצרים וכבוש הארץ.

את יציאת מצרים קשר כבר מָנֶתוֹן המצרי, לפחות — לפי ספורו של יוסף פלביוס, בשלטון ההיקסוסים ובגירושם ממצרים. וגם בימינו יש חוקרים המחזיקים בדעה זו. לדעה זו כאילו מסייעת העובדה, שבין שמות מלכי ההיקסוסים במצרים אנו מוצאים את השם יעקב־הר[9]. יש סבורים, שבני יעקב ירדו מצרימה עם הזרם ההיקסוסי. ויש סבורים, שכל ספור יציאת

---

7 על חליפות המלחמות האלה עיין ביחוד יירקו, Kampf, ע' 9 ואילך. — את התאריכים של מלכי מצרים הבאנו כאן על־פי בורכרדט, והם נוטים במקצת מן התאריכים הרווחים.

8 על הכרונולוגיה של תקופת האבות עיין למעלה, הערה 1.

9 על החפושיות עם שמות מלכי ההיקסוסים עיין מלון, Hébreux, ע' 38 ואילך. לביאור השם יעקב־הר עיין אולברייט, Archaeology, ע' 143.

מצרים אינו אלא בבואה אגדית של גירוש ההיקסוסים ממצרים, מאחר שאין להניח, שלמאורע היסטורי חשוב כל כך לא נשאר שום זכר במסורת המקראית[10].

אולם באמת נובעת הסמכת תולדות האבות לתולדות ההיקסוסים רק מן השאיפה החזקה למצוא לספור המקראי אחיזה כל שהיא בעדות המקורות שמחוץ לתנ"ך. אבל אין שום דמיון ממשי בין הספור המקראי על ירידת יוסף ויעקב מצרימה ובין קורות ההיקסוסים בארץ כנען ובמצרים. יוסף נמכר למצרים לעבד, כאן הוא עולה לגדולה בגלל חכמתו בפתרון חלומות, בעטיו יורדים מצרימה גם אביו ואחיו. בדור שלאחריו בני ישראל משתעבדים לפרעה, אחר כך הם פורקים את עול העבדות. ההיקסוסים באים כעם כובש, מושלים בארץ מאה שנה ויותר, ואחר כך מצרים פורקת את עולם. אין כאן בהחלט שום דמיון. השם יעקב גם הוא אינו מוכיח כלום. בין שמות ההיקסוסים אנו מוצאים בליל של שמות לא־שמיים, שמיים ומצריים. ההיקסוסים הם ערב־רב גזעי־תרבותי, ואין אנו יודעים מאין בא להם השם הזה. אבל בכל אופן השם כשהוא לעצמו אינו סימן לקשר גזעי. מצד שני אין שום דבר בתרבות ישראל, שיורה על קשר מיוחד עם ההיקסוסים. וביחוד: אין זכר בישראל לתרבות המדינית־הצבאית המיוחדת להיקסוסים. ההיקסוסים הביאו לכנען ולמצרים את הסוס ואת הרכב. אולם בספורי האבות אין אלה תופסים מקום. האבות הם נשיאים עשירים, אבל הם הולכים ברגל או רוכבים על חמורים או על גמלים, ואת הסוס ואת המרכבה אינם יודעים. גם במלחמה אינם משתמשים בהם (בר' י"ד). פרעה מצוה לשלוח ליעקב עגלות לטף ולנשים (שם מ"ה, יט—כז). במצרים ידועים כבר הסוס והמרכבה ורכב המלחמה (שם מ"א, מג; מ"ו, כט; מ"ז, יז; נ', ט ועוד). זאת אומרת, שהזמן המתואר הוא זמן המלכות החדשה שלאחרי ההיקסוסים. אבל אבות ישראל הם מחוג תרבותי, שהישגים אלה עוד לא חדרו לתוכו. ולא זה בלבד אלא שגם בישראל עד זמנם של

10 עיין בהל, Kanaanäer, ע' 95; מלון, Hébreux, ע' 51 ואילך, 177 ואילך; פיט, Egypt, ע' 63, 73 ואילך; הול, History, ע' 408—409; גרדינר, JEA, כרך X, ע' 88; כרך XIX, ע' 127—128; ברגיי, ביאורו לשופטים, ע' CXV—CXIV; אולברייט, JPOS, 1920, ע' 65; Archaeology, ע' 143—144; BASOR, חוברת 58, ע' 15; ראובני, שם, חם ויפת, ע' 95 ועוד; מייזלר, תולדות א"י, ע' 105; דיסו, Ras Shamra, ע' 115 ואילך. השוה: יהודה, Accuracy, ע' 117 ואילך, הדוחה בדברים של טעם את הסמכת הישראלים אל ההיקסוסים ומטעים, שאין לסמוך לא על מנתון ולא על יוסף. עיין גם להמן־הויפט, Israel, ע' 42. הדעה, שהספור על יציאת מצרים אינו אלא אגדה המטקפת את גירוש ההיקסוסים, היא דעת גרדינר, פיט וחבריהם. השוה להלן בפרק „יציאת מצרים וכבוש הארץ".

דוד ושלמה אין הסוס ורכב המלחמה ידועים. וכן אין ישראל יודעים את משטר המדינה־העיר ההיקסוסית והכנענית. בין ישראל ובין ההיקסוסים אין איפוא שום קשר. ואם אין המקרא מספר לנו כלום על מלכות ההיקסוסים ועל שלטון ההיקסוסים במצרים, אין זאת אלא ששבטי ישראל העתיקים עמדו מחוץ לערוץ המאורעות המדיניים הכבירים האלה. ואולי לא היו עוד בכלל נושאי „היסטוריה" באותה תקופה.

החבירו ושבטי ישראל

דעה רווחת היא, להלן, שבידיעות על החבירו כלולה עדות על כניסת שבטי ישראל לארץ כנען או על כבוש הארץ. מבקרים קיצוניים (מייאר וחבריו), השוללים את הספור המקראי על יציאת מצרים וכבוש הארץ, חושבים את הידיעות על החבירו שבמכתבי עמרנה לידיעות ההיסטוריות האמתיות על ראשית התנחלות ישראל בארץ. לעומת אלה יש חוקרים המשתדלים להתאים את הספור על כבוש־יהושע עם הידיעות על החבירו[11]. אולם רוב החוקרים בזמננו תופסים את הידיעות האלה כעדות על אחת מדרגות ההתנחלות או הכבוש: על כניסת ה„שבט" יעקב (או יעקב ועשו) לארץ כנען או על כבוש ראשון של אחדים מן השבטים, שעלו לפני אחיהם ממצרים[12].

---

11 על דעה זו הגן ביחוד אולמסטד, History, 188, 197, 199. לפי אולמסטד „ישויא" הנזכר במכתבי עמרנה (קונדטזון 256) הוא יהושע, ועיין וכר אצל קנודטזון, ע' 1319. על דעה זו בכללה מגן גם Meek, עיין הוברת 61 של BASOR, ע' 17—19: הספור על „התישבות" החבירו והספור על כבוש יריחו והר אפרים על ידי יהושע מתארים מאורע אחד וכו'. אלא שמיק דוחה את הזהוי ישויא — יהושע. עיין גם זלין, Jericho, ע'181—182. והשוה רוו, Beth-Shan, ע' 30. הסמכות שטחיות עיין בספריו של מרסטון La Bible, ע' 147, 235 ואילך; The Bible, ע' 42 ואילך. גם יהודה, Accuracy, ע' 120, 122, 124 ועוד, מבקש במכתבי תל־עמרנה סיוע ל„דייקנות" המקרא. אבל — באופן די רפרופי. נגד הסמכת כבוש יהושע לפעולות החבירו עיין ברניי, Settlement, ע' 87 ואילך; קוק, CAH, ח"ב, ע' 257, 356—357; סיס, Egypt, ע' 115 ואילך; גרסטנג, Joshua, ע' 255 ואילך לודס, Israël, ע' 207. גרסטנג חושב בכל זאת, שבדרגה מאוחרת יותר של הכבוש נתהוה קשר בין הכבוש הישראלי ובין ה„פלישה" התחתית־החבירית. עיין שם, ע' 61 ואילך; 257 ואילך. השוה להלן: „יציאת מצרים וכבוש הארץ".

12 עיין ברניי, Settlement, ע' 87 ואילך; ביאורו לשופ', ע' CXI ואילך; קיטל, Geschichte, ח"א, ע' 463 ואילך; זלין, Geschichte, ח"א, ע' 24 ואילך; בהל, Zeitalter, ע' 45 ואילך; יירקו, Geschichte, ע' 52 ואילך; הנ"ל, Wanderungen, בכמה מקומות; אולברייט, BASOR, חוברת 58, ע' 15 ואילך (בני יוסף הם מן ה„חבירו", אבל בימי ההיקסוסים היו במצרים, עיין ביחוד שם, ע' 15, הערה 13), השוה מאמרו ב JPOS 1920, ע' 66 ואילך; מייזלר, תולדות א"י, ע' 190 ואילך.

אולם אף על פי שהדעה הזאת בכללה היא כמעט מן המוסכמות של המדע המקראי בזמננו, יש יסוד להטיל ספק בדבר, אם יש קשר ממשי בין פעולות החבירו, הנזכרות בתעודות תל עמרנה, ובין כבוש הארץ על ידי שבטי ישראל באיזו דרגה שהיא.

פתרון השאלה הזאת אינו תלוי לא בפתרון השאלה הפילולוגית בדבר משמעות הכנויים חבירו וסא־גז ואף לא בפתרון שאלת מיהותם האתנית או הסוציאלית של החבירו. אנו מניחים, שה„חבירו" הם „עברים"[13] ושהכנוי מסמן יחש גזעי (יותר נכון: ג ם יחש גזעי) ושבטי ישראל (בני עבר אף הם) קרובים בגזע לחבירו. אולם אין זאת אומרת עוד, שהעדויות על החבירו כוללות גם עדות על קורות שבטי ישראל הקדומים או אף על שבטים קרובים להם קרבת גזע. והטעם הוא: הספורים המקראיים מספרים על קורות ש ב ט י ם, והידיעות על החבירו א י נ ן מספרות על שבטים. בכל התעודות על החבירו, בתעודות מבבל, מבועזקיי, מנוזי, ממַרי, במכתבי עמרנה וכן בידיעות המצריות על ה„עפר", החבירו מופיעים כ ח י י ל י ם־ש כ י ר י ם או כ ע ב ד י ם[14]. אין יסוד לדבר על תנועת „שבטי" חבירו. אין בידיעות עליהם שום דבר, שירמוז על כך. יש ביניהם קציני צבא, נזכר גם מלך־עיר מבני החבירו. נראה, שבמחצית השניה של האלף השני היו מרוכזים בעיר חלב. אבל מכל הידיעות עליהם ברור, שהם מהגרים תלושים, „אבק" לאומי נע, ואין הם נודדים כיחידות אתניות המבקשות להן מקום לשבת.

אופי זה של ההגירה החבירית בכלל טבוע גם בהופעת החבירו (=הסא־גז) בארצות כנען, עד כמה שאפשר לעמוד עליה מתוך מכתבי תל־עמרנה.

במכתבים אלה נאמר הרבה פעמים, שהארץ נופלת בידי החבירו, שהם כובשים את ארצות המלך; אם פרעה לא יחיש עזרה, תפול כל הארץ בידיהם וכו'. דברים אלה מטעים לחשוב, שהכוונה לעלית „עם" כובש על ארצות כנען הלוקח ערים במלחמה, כדי להתנחל בהן או למשול בהן. אבל כשאנו מנסים לחדור מבעד לערפל השקרים הדיפלומטיים של המכתבים האלה, אנו רואים, שאין הדבר כן. החבירו אינם גם כאן באמת אלא חיילים־שכירים העובדים בשכר למלכים ולנסיכים. בשום פנים אין לראות אותם כשבטי נומדים, שפרצו זה עתה מן המדבר. לא נרמזו לא שבטים ולא נשיאי שבטים. החבירו הם

---

13 זהוי זה אפשר לראות עכשיו כודאי אחרי שנמצאה בכתבי אוגרית התקבלת: סא־גז—צפרים. ה„ספרים" האלה אינם אלא העברים, מאחר שם„א וב„ת מתחלפות. עיין להלן: „חבירו ועברים".

14 עיין להלן: „חבירו ועברים".

חיל־שכירים מאומן המשתמש בסוס ורכב, כלי המלחמה של הישוב התרבותי באותו הזמן[15]. הם אינם לא יושבי אהלים ולא רוכבי גמלים. הם חדרו כמהגרים לארצות כנען ולמצרים מארם נהרים, שגם שם היו מין מעמד של אנשי־צבא. צבא מסוג זה מטרתו לא כבוש מדיני־אתני אלא: שכר ושלל. ואמנם, כשאנו משוים את מכתבי עמרנה זה לזה אנו רואים, שמה שהסא־גז־ החבירו כובשים הם כובשים באמת בשביל המלכים שוכריהם. הערים, שכאילו נפלו בידי החבירו, הן באמת בידי המלכים ובידי בניהם. אין כל זכר לכבוש של התנחלות. אפשר, אמנם, שכמה ערים נפלו בידי החבירו בשעת מהומה. אבל זה היה „כבוש" של חיילים פרועים, של „סולדטסקה", לשם בזה ושוד. מריבות המלכים וחולשת השלטון המצרי גרמו בודאי לכך בפרקי־זמן מסוימים. ואמנם, בשום מקום אין אנו שומעים כלום על ישובים חבריים או ערים חבריות או מדינה חבירית. נזכר שם מלך מבני החבירו (מלך ברגה שבסוריה), אבל אין אנו יודעים, אם גם מדינתו היתה חבירית. אין אנו שומעים כלום על תפיסת מקומות־מרעה או אדמת־זרע על ידי „שבטי" חבירו. החבירו מקבלים מאת המלכים כסף, בגדים, צרכי מלחמה. לפעמים המלכים נותנים להם בשכרם גם עיר למושב. אבל אין כאן רמז לכבוש אתני והתישבות אתנית[16].

ואמנם, אין בארצות כנען זכר לחבירו בימי סתי הראשון ורעמסס השני והמלכים שלאחריהם. הם נלחמים בארצות אלה, אבל בדברי מלחמותיהם הם מזכירים את המלכים המתקוממים, אבל לא את החבירו (או העפר), שכל הארץ כאילו נופלת בידיהם, לפי מכתבי עמרנה[17]. הישוב ה„עברי", שכאילו נמצא בארץ ישראל בתקופת הכבוש ליד הישוב הכנעני וליד שבטי ישראל, הוא

---

15 עיין קנודטזון, EA, 87, 19—22; 197, 3—4, 10—11.

16 עיין על כל זה פרוטרוט להלן: „חבירו ועברים".

17 ה„שסו" (השוו נ). שסתי הראשון נלחם בהם בין גבול מצרים ובין „עיר כנען", (גרסמן, Texte, ע' 94; ועיין: מילר, AE, ע' 137 ואילך, 149), ודאי אינם החבירו, כמו ששער אז. מייאר (עיין: Israeliten, ע' 225). החבירו עומדים בשורות המלכים או לפחות, פועלים אתם יחד. ואילו השסו האלה פועלים בלי קשר עם המלכים. לחבירו אין נשיאי שבטים, ולשסו יש נשיאי שבטים. החבירו בוזזים את הארץ. ואילו השסו נלחמים גם זה בזה כמנהג בדואים. בדואים היו בארצות כנען ובמדבר סיני לפני הופעת החבירו ואחריהם עד היום הזה, ואין כאן יסוד לזהוי. וזה גם דינם של השסו, שנזכרו בימי רעמסס השני. ואם נכון הדבר, שסתי הראשון מזכיר בכתובת, שנמצאה בבית שאן, את ה„עפר מתרי הירדן" (עיין להלן בפרק „חבירו ועברים"; הכתובת מתוקה מאד), הרי זה בעצם רק מאשר שהחבירו־העפר לא היו חלק ניכר מן הישוב, אלא נזדמנו לו באחד המקומות.

כולו פרי דמיונם של החוקרים. בטפורים על כבוש הארץ ובחוקים אין לו זכר[18]. בכל אופן שבטי ישראל אינם מצאצאי החבירו האלה, הנזכרים במכתבי עמרנה. ישראל הם שבטים ולא חיילים־שכירים, אבק לאומי של מהגרים. וגם כאן יש לנו סימן מובהק: שבטי ישראל אינם יודעים את הסוס ואת הרכב עד ימי דוד ושלמה, ואילו החבירו הם חיל־רכב מאומן. הישראלים שמרו על תרבות ואופן־חיים נומדיים או נומדיים־למחצה עוד כמה דורות אחרי תקופת עמרנה. במכתבי תל־עמרנה אין איפוא שום ידיעה על התישבות שבטי ישראל וכבוש ארץ כנען בשום דרגה. ידיעות על התישבותם לא נשתמרו לנו אלא במקרא. וידיעות אלה מתארות לנו תמונה אחרת לגמרי מזו, שאנו מוצאים בידיעות מכתבי תל עמרנה על פעולת החבירו. המקרא אינו מתאר את שבטי ישראל בשום תקופה תיאור דומה במשהו לתאור הסא־גז־החבירו במכתבי תל־עמרנה. לא האבות ולא השבטים (בימי יהושע והשופטים) אינם מעורבים בסכסוכי מלכי כנען ואינם מקבלים מהם כסף ובגדים ומרכבות בעד עזרה צבאית. לא האבות ולא השבטים אינם משרתים את מלכי כנען במזימותיהם למרוד בפרעה. הדמיון הוא רק — בדמיונם של החוקרים.

אולם בכל זאת אין לומר, שבין החבירו בכלל ובין שבטי ישראל אין קשר. החבירו הנזכרים בתעודות הבבליות, הנוזיות, הסוריות־הכנעניות והמצריות הם, אמנם, לא שבטים אלא מהגרים, „אבק" לאומי. אבל אבק זה הוא אבק־דרכים, הוא משמש סימן לדרך נדודיהם של בני עבר, ששבטי ישראל יצאו מהם: בבל, ארם־נהרים, כנען, מצרים. ממשפחות בני עבר נפרר, כנראה, החל מן האלף השלישי לפני ספה"נ המון מהגרים, שבאו לארצות התרבות כעבדים וכשכירי־מלחמה, ובמשך הזמן נטמעו בארצות מגוריהם. אלה הם החבירו־העפר־העפרים. אבל בדרך ההיא עצמה, עם אבק לאומי זה, עברו גם שבטי עברים. הללו שמרו על ארגונם המיוחד ועל אורח חייהם המיוחד, הם שמרו על מסורת תרבותית. הם היו לא עבדים ושכירי מלכים אלא רועים או רועים־אכרים, ובראשם — „אבות", נשיאי־שבטים. היו ביניהם בודאי גם בידואים ממש, רוכבי־גמלים, שבטי „שוסים". הללו עסקו בבזה ושוד. אבל לא על מנת לכבוש ערים ולשבת בהן, אלא על מנת לשוב אחרי השוד אל המדבר. שבטים אלה זרמו בין הישובים התרבותיים, הושפעו

---

18 עיין למעלה, כרך א', ע' 739—740, ולהלן בספר זה בפרקים „יציאת מצרים וכבוש הארץ" ו„חבירו ועברים".

מתרבותם, אבל לא נבלעו בהם. על שבטי עברים אלה, ולא על החבירון המהגרים, מספר המקרא.

המסורת על מוצאם של שבטי ישראל

לפי הספור המקראי יצאו תרח ושלשת בניו, צאצאי פלג בן עבר, והם אבות שבטי בני עבר[19], מאור כשדים לחרן אשר בארם נהרים. נחור, אבי ארם, נשאר בארם נהרים. אברם (או אברהם) ולוט (בן הרן, אחי אברהם) נודדים לארצות כנען או לארץ הכנעני והאמורי שמסביב לירדן ולים המלח. מן הצפון הם נודדים ופושטים דרומה. לפי מסורת זו באו בני עבר לארץ כנען לא מן המדבר[20], אלא מארצות התרבות הבבלית. ואם נכונה ההשערה, שמדבר ערב הוא מולדת בני שם ושמשם התפשטו זרמים זרמים בארצות שמסביב, עלינו להניח, ששבטי בני עבר או חלק מהם נדדו תחלה ממדבר ערב לדרום בבל, ורק הרבה מאות שנים אחרי נדידה זו נכנסו, דרך ארם נהרים, לארץ כנען ולעבר הירדן[21]. הידיעות על החבירו, על זרם המהגרים מבני עבר, מסייעות למסורת המקראית על דרך נדידתם של שבטי בני עבר.

---

19 בהם נכללו העמים האלה: 1) ארם, 2) בני לוט (עמון ומואב), 3) בני אברהם (שבטי ישמעאל ומדין, אדום וישראל). עיין בר' י"א, טו—לא; י"ט, ל—לח; כ"ב, כ—כד; כ"ה, א—ד, יב—יח, יט ואילך. לפי מגלת־יחש זאת שלש קבוצות העמים האלה הן בני שלשת בניו של תרח (נחור, הרן, אברם). מגלת־יחש אחרת אנו מוצאים בבר' י', כא—ל. אבל גם לפי מקור זה קרובים שבטי ארם וערב ביותר לבני עבר.

20 עיין, למשל, מ ייר, Geschichte, II, 345: לפני כניסת הישראלים לארץ ישבו בצפון־מערב של ארץ ערב (מדין). "עברים" נקראו בארץ כנען מפני שבאו מעבר הירדן, אף־על־פי שיש קשר בין כנוי זה ובין הכנוי הכללי של הנומדים "חבירו" (346—347).

21 סיעה שלמה של חוקרים, ובראשם וירולו ודיסו, דמו למצוא בכתבי ראס־שמרה, והיינו באפוס של המלך הכנעני כרת, ספור מקביל לספור המקראי על כבוש ארץ כנען בידי בני תרח. עיין וירולו, Keret; דיסו, Ras Shamra. לדעת חוקרים אלה מסופר בעלילת כרת על מלחמה בין כרת, מלך צידון, ובין תרח. תרח הוא אלהי הירח, ולו שתי נשים: שן (סין) ונכר (= נכל, היא נינגל השומרית, גם היא אלילת הירח). אולם תרח מופיע באפוס גם כראשם של שבטים או של עם. בין שבטי תרח נזכר גם השבט זבולון. בצבא כרת נמצא השבט אשר. מקום המלחמה—בדרום הארץ. שבטי תרח יושבים בנגב. באפוס כאילו נזכרו גם אדום ויוסף. לדעת וירולו (כרת, ע' 33), אנשי תרח מנצחים, כנראה, את כרת. זהו איפוא מין ספור על כבוש הארץ בידי הישראלים. אלא שלפי ספור זה התרחיים הם בנגב, ואינם באים מאור כשדים. הם דוחים את כרת מן הדרום, והוא ושבטיו נודדים לצפון, אל ארץ צידון. דיסו משער, שכרת נצח, ואז נדדו בני תרח למצרים עם ההיקסוסים (Ras Shamra, ע' 109 ואילך). בכל אופן יוצא, ששבטי ישראל ושבטי כנען היו בארץ אחת

על אדמת כנען מתחילה להתרקם, לפי מסורת זו, אגודת שבטי ישראל. שבטים אלה נפרדים מעט מעט מעל שבטי בני־עבר הקרובים להם ביותר בגזע ותרבות ומתגבשים לחטיבה מיוחדת. משבטי בני עבר, שבאו מן הצפון לארצות הירדן, נפרדים תחלה בני לוט (עמון ומואב) וכובשים להם ארץ. אחר כך נפרדים מהם כמה שבטים הכובשים להם מקום בנגב ומתאחדים עם שבטי ערב. אחר כך מתגבש אדום. ולבסוף — ישראל. ההויות האֶתניות האלה

מימי קדם, ומקום מושבם היה תחלה בדרום. רמזים „נגביים" מצאו גם בשיר „אלים נעמם ויסממ" (עיין גינזברג, כתבי אוגרית, ע' 84): שבעני (לפי דיסו: איש באר שבע), אשדוד, מדבר קדש (היינו: קדש ברנע) ועוד. — לביאור ה„נגבי" של שירי ראס שמרה הסכימו הרבה חוקרים בצרפת ובאנגליה. התחרו זה בזה בהשערות דמיוניות. טיעה אחרת של חוקרים (אולבריית, גינזברג, גורדון ועוד) דחתה את ההסבר הנגבי־התרחי. אבל רק מעט מעט נכבשה הדרך להסבר שיטתי אחר של האפוס. אולבריית הציע (BASOR, חוברת 63, ע' 27 ואילך) ביאור אחר לעלילת כרת. לפי ביאורו „זבלנים" דבר אין לו עם „זבולון", וענינו: אצילים, שועים. „אשר" הוא מעל, וענינו: דרוך, צעוד. ה„נגב" אינו נגב יהודה אלא דרום סוריה. „אדמ" אינו אדום אלא „עיר אדומה", עיר אגדית, שלשם כרת יוצא למלחמה מדרום סוריה. וכן להלן. לפירוש המלה „זבל" עיין גם מאמרו ב JPOS, 1936, ע' 17—18. בקורת קולעת על שני ספריו של וירולו („דנאל" ו„כרת") פרסם דה־וו (de Vaux) ב RB, 1937, ע' 440—447. דה־וו טען את הטענה המכרעת, שבכרת לא נזכרו בני תרח כלל (ע' 444). עיין גם דבריו שם, ע' 536 ואילך. במאמר אחר ב RB, שם, ע' 372—362 (נתפרסם גם עברית בידיעות החברה העברית לחקירת א"י, תשרי, תרצ"ט, ע' 34 ואילך) הציע דה־וו זהוי גיאוגרפי צפוני למקומות, שנזכרו באפוס. בוימגרטנר, JPOS, 1938, ע' 50—53, ערער על עצם הקריאה „מלך צידונים" וטען, שכרת אינו מלך צידון. בינתים הבחין כורש גורדון (BASOR, חוברת 65) בקטע אחד משירי ראס שמרה, שפרסם וירולו ב Syria, XVII, ע' 209—228, את המונחים: שלוחים, מהר, מלוג, שכולם מסמנים מתנות־נישואין, ובסמוך להם הבחין במונח „תרח" (ובפועל „יתריח"), שהציע לבאר גם אותו (ע"פ האכדית „תֻרחתּוּ") במובן מתנת־נישואין. מכאן צפויה היתה סכנה, לתרח, „אלהי הירח", שבאותה שעה עבר במרכבת הנצחון, הוא ושתי נשיו, בשמי המדע, להתפך ל...מין גדוניה. והקץ הזה, אמנם, לא אחר להקיץ עליו. ב BASOR, חוברת 71, ע' 35 ואילך, הציע אולבריית תיקונים והוספות לביאורו הקודם, ובמאמר זה הוא מקבל את הביאור תרח—מוהר (מחיר כלה). „שן" ו„נכר" הוא מבאר (בעקבות גורדון) לא כשמות אלא כפעלים. וכן להלן. ש„תרח" ענינו מוהר, וש„שן" ו„נכר" אינן אלות, מודה גם גסטר, OLZ, 1939, 273—276, אמנם, כל הענין צדיין הוא מעורפל מאד. דיסו השיב למבקריו ב RHR, כרך 118 (1938), ע' 163 ואילך. אבל על הטענה המכרעת, שבאפוס לא נפקדו תרחיים כלל, אינו עומד. בכל אופן אין ספק, שלשיטה הנגבית־התרחית אין מעמד. כי במה אפשר להסביר את הצעקת תרח מנגב יהודה לאור ולחרן? וכיצד זה „אלהי הירח", שהוא כאילו מתואר באפוס כירח המתחדש בכל חודש (שורות 100 ואילך), הוא גם נשיא שבטים בנגב יהודה הנלחם עם אחד משכניו וברוח המדברה וכו', וכל זה לא בתקופה קדומה של מלכות אלים אלא בתקופה היסטורית ובסביבה היסטורית? — נגד השיטה הנגבית עיין גם Bea, Biblica, 1938, ע' 437 ואילך; 1939, ע' 442 ואילך.

אינן „אבטוכתוניות", לא עלו מאדמתן. וביחוד יש לראות את ישראל, לפי המסורת המקראית, כהויה אתנית מורכבת בבחינה גזעית, וממילא — גם בבחינה תרבותית.

הספורים על האבות קובעים יחס מיוחד בין ישראל ובין ארם. ארם היא ארץ־מולדתו השניה של אברהם (בר' י"ב, א; כ"ד, ד ואילך). בית לבן הארמי הוא בית אביו, ומשם הוא לוקח אשה ליצחק, ומשם לוקח לו יעקב את ארבע נשיו. עם לבן הארמי ואחיו כורת יעקב ברית שלום בגלעד. ישראל ואדום וישמעאל הם איפוא לפי זה בקו יחש־האם מגזע ארם. המסורת המקראית קובעת להלן תקופה של מגורי אבות ישראל ב א ר ץ כ נ ע ן. אברהם, יצחק ויעקב ובניו נודדים פה עם עדריהם ועבדיהם בין ערי הכנענים וחיים ביניהם חיים של שלוה. הם כורתים בריתות עם בני הארץ וגם מתחתנים בהם. על בני יעקב לא סופר, שלקחו נשים ארמיות. ולעומת זה מסופר על יהודה בפירוש, שלקח אשה כנענית (בר' ל"ח, ב), וגם לבנו הוא לוקח אשה מבנות המקום, את ת מ ר, שהיא אם משפחות יהודה (שם, ו ואילך). גם לשמעון יש אשה כנענית (בר' מ"ו, י; שמ' ו', טו). בני יהודה ושמעון הם איפוא בקו יחש־האם מגזע כנעני. מארץ כנען שבטי ישראל יורדים מצרימה. בארץ מצרים הם גרים כמה דורות. כאן הם מתגבשים לעם. על יוסף מסופר, שלקח אשה מצרית, בת כהן מצרי, והיא ילדה לו את אפרים ואת מנשה (בר' מ"א, נ—נב). בית יוסף הוא איפוא מגזע מצרי.

המסורת המקראית מתארת איפוא את ישראל כעם, שנתהוה לא על אדמתו אלא מתוך נדודים מארץ לארץ ומתוך התערבות גזעית בעמים אחרים. ישראל הוא גזע מעורב: עברי־ארמי־כנעני־מצרי. אם מולדת בני־שם הוא מדבר ערב, הרי יש לומר, שאת מולדתם זו ל א זכרו שבטי ישראל, אף על פי שזכרו את קשרם הגזעי עם שבטי המדבר. ישראל לא הרגיש את עצמו עם מדברי. אבותיו נודדים לפי מסרתו, מאות שנים בארצות התרבות. אל מדבר סיני ברחו שבטי ישראל ממצרים מתוך הכרח, אבל משאת־נפשם היתה הכניסה לארץ כנען. מסורת זו חושבת גם את שבטי המדבר עצמם לפליטי ארצות התרבות. ישמעאל הוא מגזע עברי־מצרי (בן אברהם והגר), ובמדבר נעשה „פרא אדם" (בר' ט"ו, א—טז; כ"א, א—כא). את „בני קדם" שלח אברהם מארץ כנען „אל ארץ קדם" (כ"ה, א—ו). ואמנם, התרבות הישראלית, עד כמה שהיא מגובשת במקרא, א י נ ה מושרשת בתרבות הפרימיטיבית של הנודד המדברי. היא נוצרה על מצע התרבות המזרחית הגבוהה, ששלטה באותן הארצות, שבהן נדדו השבטים במשך מאות שנים: בבל־כנען־מצרים. על זה עוד נעמוד להלן. כיצד עלינו לדמות לנו את כל ההתרחשות הזאת?

ה"אבות" והשבטים

באסכולה של ולהויזן יש חוקרים החושבים את הספורים על האבות לדברי אגדה בלבד, שמשתקפים בהם חיי שבטי ישראל על אדמתם. ההנחה היא, ששבטי ישראל נתגבשו בארץ כנען עם תהליך התנחלותם בארץ. לפי זה אין ונקופת ה"אבות" יכולה להחשב בכלל לתקופה היסטורית בתולדות ישראל. אחרים סבורים, שהאבות הם סמלי שבטים, וכבר נסו לתרגם את כל ספורי האבות כספורי קורות שבטים. בזמננו גוברת הנטיה למצוא בספורי האבות (ביחוד בספור על אברהם) גרעין היסטורי. אבל רוחות הדעה, ש"יעקב", "ישראל", "רחל", "לאה" וכו' הם סמלי שבטים או קבוצות של שבטים עבריים, שקדמו לשבטי ישראל ושמהם גולדו שבטי ישראל על ידי התערבות בשבטים ארמיים וכו' 22.

אין מן הצורך להוכיח עתה, שספורי ס' בראשית אינם משקפים את חיי שבטי ישראל בתקופת המלכות, כמו שהגיחה האסכולה הישנה של ולהויזן, ושבספורים אלה נתגבשו סדרי חיים ויחסי חברה עתיקים. החפירות בנוזי הביאו אישור נוסף לכך. הן אישרו את הספור המקראי על הקשר שבין אבות ישראל ובין ארם נהרים 23. אבל השאלה, אם יש לראות את ה"אבות" כאישים או כסמלי שבטים, עדיין תלויה ועומדת.

---

22 לשאלה זו עיין גונקל, ביאורו לבראשית, ע' XVI ואילך, LXXVI ואילך; ירקו, Geschichte, ע' 54 ואילך; בהל, Zeitalter, 37 ואילך. נגד התפיסה המיתולוגית (של מייאר וחבריו) והאסטרלית (של וינקלר וסיעתו) עיין ביחוד גונקל, שם, ע' LXXVI ואילך. והשוה אולברייט, Archaeology, ע' 130.

23 על הקשר שבין הספורים על אברהם, שרה, מלכה, נחור, שרוג, לבן, יעקב וכו' ובין התרבות של בבל ומסופוטמיה עמדו זה כבר. השמות תרח, שרה, מלכה, לבן מושרשים בעבודת אלהי הירח, שאור כשדים וחרן שמשו לה מרכזים. לבן הוא גם שם הר לבנון. עיין צימרן, KAT, ע' 364 ואילך; ירמיאס, ATAO, ע' 258 ואילך; גונקל, ביאורו לבראשית, ע' 163; לוי, RHR, כרך 110, ע' 44 ואילך; השוה דורם, RB, 1928, ע' 511, שרוג, נחור, פלג, רעו הם שמות צרים בארם נהרים. עיין צימרן, שם, ע' 477 ואילך; ירמיאס שם; גונקל, שם, ע' 156; אולברייט, Archaeology, ע' 139; לוי, שם, ע' 45. מושל נחור הוא המודיע לזימרילים, מלך מרי, על מהומות החבירו: RHR, כרך 118, ע' 175. כמו כן עמדו זה כבר על כך, שכמה מן הספורים על האבות, ביחוד בעניני משפחה, מתבארים מתוך חוקי חַמוּרבי או חוקים עתיקים אחרים. עיין ירמיאס, שם, ע' 293—296; קרלינג, Aram, ע' 28 ואילך; דורם, RB, 1930, ע' 370; מייגין, ס' היובל לר"ד. ילין, ע' מ"ח—ס"ח. הטקסטים, שנמצאו בנוזי, הביאו בבחינה זו חומר חדש. עיין אולברייט, שם, ע' 137 ואילך; גורדון RB, 1935, ע' 34—41 (על שרה והגר, לבן ובנותיו ועוד); הנ"ל, בצרון, כסלו, תש"א, ע' 161—171, ועיין הספרות המסומנת שם. אמנם, על כמה מהסמכותיו של גורדון יש ויש לחלוק.

אין אנו יכולים לקבל כהיסטורי את התיאור המקראי, שבראשית היו רק אבות־אישים ושמהם נולדו בדרך הרבוי הטבעי השבטים והעמים. יש להניח, שהשבטים הם שהיו בראשית, והם שיצרו גם את המסורת הפיוטית על ה„אבות". השאלה היא רק: א י ל ו שבטים היו בראשית? על שאלה זו מפיצה אור מיוחד הידיעה, שבראשית האלף השני היו בקרבת העיר מ ר י (על גדות הפרת התיכוני) ישובים של אנשים, שנקראו „בני ימין" 24. עם כל הסתום, שיש בידיעות על „בני ימין" אלה, נראה, שיחש שבט בנימין הישראלי עולה עד „בני ימין", שהיו בסביבת מרי. שהרי גם לפי המסורת המקראית נדדו אבות ישראל בחבל־הארץ ההוא: בין אור ובין חרן 25. הנחה זו היא רבת־תוצאות לפרשה שלנו. כי אם נניח, שאבות שבט בנימין היו קיימים כיחידה אתנית או כאחת היחידות האתניות של „בני ימין" בימי מדינת מרי, הרי, שהשבט הישראלי, שהוא הצעיר ביותר, לפי המסורת המקראית, קיים היה (אם גם בתוך הויה אתנית אחרת) כבר ב„תקופת אברהם". והעיקר: ה מ ק ו ם הוא מקום מגורי האבות, ואילו לפי המסורת המקראית נולד בנימין

---

24 במכתב מן הארכיון של מרי, שפרסם דוסֶן (Dossin) ב RAAO, 1938, ע' 174—186, מוזכר בֶּנוּם לאדוניו (כנראה—זימרילים, המלך האחרון של מרי), ש„בני ימין" פתקוממים ומשיאים משואות. זימרילים מלך לערך בשנות 1800—1770 (עיין אולברייט, BASOR, חוברת 77, ע' 20 ואילך). בארכיון של מרי נזכרו „בני ימין" ו„בני שמאל". עיין דוסן, Syria, 1938, ע' 116 ואילך (את כל החומר על „בני ימין ו„בני שמאל" פרסם דוסן ב Mélanges Dussaud כרך ב', 1940, שבגלל המלחמה לא הגיע לארץ). יש סבורים, שהכוונה לאגשי הדרום ולאגשי „שמאל" הידועה, ושאין ל„בני ימין" אלה כל שייכות לשבט בנימין. עיין Pohl, Biblica, 1938, ע' 200. אבל אין הדברים מתקבלים על הדעת. החלוקה ל„בני ימין" ול„בני שמאל" היא חלוקה פנימית של ישובים או של שבטים שונים לפלג דרומי ולפלג צפוני, כתבות מצריות, שטיבן נתפרסם מקרוב, מבחינות בערים ומחוזות של ארצות כנען בין נסיך הצפון ובין נסיך הדרום, ואולברייט מוכיר בקשר עם הבחנה זו את ההבחנה בין „בני ימין" ובין „בני שמאל" של מכתבי מרי (עיין BASOR, חוברת 81, ע' 19—20). על שבט בנימין רווחת הדעה (של ולהויזן, מייאר וכו'), שנקרא כך, משום שנתהוה בדרום נחלת בית־יוסף. אבל מכיון של„בני ימין" במרי מקבילים „בני שמאל", הרי יש לשאול: היכן יש במסורת המקראית זכר לחלוקה כזו של בית־יוסף? היכן נקראו מנשה ואפרים „בני שמאל"? ברור, שהמקרא אינו יודע כבר את המשמעות בנימין = בני דרום, ואת השם „בנימין" הוא מבאר באופן אחר, עיין בר' ל"ה, יח (והשוה שופ' ג', טו; כ', טו: גם כאן יש, כנראה, איזה מדרש של השם „בנימין"). מפני זה קרובה ההשערה, שהשם „בנימין" הוא עתיק, מורשת מאותו הזמן, שבו היה השבט כלול ב„בני ימין", שנזכרו במכתבי מרי, ובמשך הזמן נשתכחה משמעותו.

25 על ה„חבירו" בסביבת מרי עיין דוּרֶם, RHR, כרך 118, ע' 174 ואילך. נציין להלן: „חִבִּירו ועִבְרִים".

בין בית־אל ובין אפרתה (בר' ל"ה, טז—כ). הידיעה ההיא על שבט בנימין סותרת להבחנה המקראית בכללה בין תקופת־אבות ובין תקופת־שבטים, שלפיה לא היו עדיין השבטים בעולם בתקופת האבות. אבל היא סותרת גם לדעה, שהשבטים נולדו רק בזמן מאוחר, בתקופת ההתנחלות בארץ כנען. וכן היא סותרת לדעה, ש„יעקב", „ישראל" וכו' הם שבטים קדומים, שמהם נולדו שבטי ישראל. הידיעה ההיא מביאה אותנו לידי הנחה, שבראשית היו שבטי י ש ר א ל, „בני יעקב", ושבקרבם נתרקמו ספורי האבות. אלא שבתקופת האבות עדיין לא היו שבטי ישראל חטיבה מיוחדת בבחינה אתנית. בימים ההם היו חלק ממשפחת שבטים רחבה יותר, שכללה גם את שבטי לוט וישמעאל ועשו. והאבות אינם סמלי שבטים אלא אישים — אישים היסטוריים מעולפים אגדה, דמויות, שבהן פיוט ומציאות מעורבים יחד. אלה הם נשיאי־שבטים, „נשיאי־אלהים", שהיו נכבדים בכל משפחת השבטים הקדומה — „אבות" לכולם. את מקומם בסדר דורות העולם ובמגילת היחס של ישראל קבע להם הפיוט האגדי של שבטי ישראל. האגדה הזאת קבעה תקופה מיוחדת של „אבות", היא התקופה, שבה לא היתה ברית־השבטים הישראלית המיוחדת קיימת עדיין ושבה לא היתה עדיין לשבטים העברים בכלל נחלת־ארץ. בדמוי, שהאבות חיים בסביבה של תרבות זרה וכגרים בארץ נכריה, משתקפת העובדה, שבאותו זמן היו השבטים נודדים ללא נחלת־ארץ. את תקופת־האבות עלינו לראות איפוא כתקופת ההתהוות לא של השבטים אלא של ב ר י ת השבטים, תקופת הלכוד והגבוש ליחידה אתנית[26].

ה ת ג ב ש ו ת ש ב ט י י ש ר א ל ל י ח י ד ה א ת נ י ת

מ ק ו ם התהוות יחידה אתנית זו הוא מקום נדודיהם של ה„אבות", בין ארם־נהרים ובין מצרים. את קורות השבטים באותה תקופה לא נוכל לדעת, ורק שוא הוא העמל לחשוף אותן מתוך ערפל האגדה. אבל י ח ס י השבטים נקבעו, כנראה, באותה תקופה. באותה תקופה היה ראובן ה„בכור", השבט הגדול מאחיו והשורר בהם. באותה תקופה חלה גם ירידתו של ראובן ועלית שבטים אחרים ל„בכורה": עלית יוסף ויהודה. הקנאה בין יוסף ובין יהודה עולה אולי עד לזמן ההוא. את יוסף מרדו ושטמו בגלל שאיפת ההשתררות על השבטים האחרים, וכנראה, בגלל קנאה זו היה הוא הראשון, שנדד דרומה ובא מצרימה. גם חלוקת השבטים לבנים אמהות ולבני שפחות

---

26 על מהות זו של „תקופת האבות" (היינו: תקופת חיי השבטים לפני התנחלותם הארצית) ועל רובד־האבות שבספורי ס' בראשית עיין לחלן בפרק „יציאת מצרים וכבוש הארץ".

נתגבשה באותה תקופה. כי בראשית תקופת השופטים היא כבר נושנה ובטלה. החלוקה הזאת אינה משקפת הבדל ביחש גזעי, ובני השפחות אינם בני תערובת לעומת בני האמהות, טהורי הגזע, כמו שסבורים קצת מן החוקרים. השפחות (בלהה וזלפה) הן ארמיות כגבירותיהן (רחל ולאה). ומצד שני: שבט יהודה הוא כנעני, ושבט יוסף הוא מצרי בקו יחש־האם, כמו שהזכרנו. ואילו דוקא על שבטי בני השפחות לא סופר כגון זה. החלוקה ההיא משקפת בלי ספק איזה יחס סוציאלי. שבטי השפחות היו, כנראה, באותה תקופת כפופים לשבטי האמהות או בני־חסותם. אפשר, שהם נספחו על האגוד הישראלי במאוחר והיו באותה תקופה שבטי־חסות. השיר על מעשיהם של שמעון ולוי, ה„אחים" ל„כלי חמס", ההורגים אנשים „באפם" והמעקרים שורים „ברצונם" (בר' מ"ט, ה—ז), רומז ודאי על מאורעות, שארעו באותו הזמן. הסכסוך עם שכם, שהביא לידי חורבן העיר בידי בני יעקב, סכסוך, שבו תופסים ה„אחים" שמעון ולוי מקום בראש (שם ל"ד), גם הוא חל בתקופה ההיא. באותו הזמן יהודה יורד דרומה ומנסה להתאחז בארץ; הוא מתרועע עם הכנענים ומתחתן בהם (שם ל"ח). אבל אחר כך גם הוא נסחף בזרם הנדידה למצרים.

את זמנה של תקופת האבות נסו לקבוע על יסוד פענוח הספור בבר' י"ד וזהוי שמות המלכים הנזכרים בספור [27]. אבל הספור הזה על מלחמת אברם עם המלכים, שבאו ממרחק להלחם עם מלכי ארץ סדום, יחיד הוא במינו בספורי־האבות, ומספר הוא על אפיזודה, שאין לה המשך היסטורי. הספור הוא בלי ספק עתיק, אבל הוא אגדה היסטורית, שקשה לפענח אותה ושאינה יכולה לשמש בסיס לקביעת זמן. את זמן האבות אפשר אולי לקבוע על יסוד המטבע הכללי של אגדת האבות. סגנון אגדות האבות הוא אידילי. האבות חיים בשלום עם בני הארץ וכורתים עמהם בריתות. כבר הזכרנו, ששלטון ההיקסוסים ומלחמת מצרים בהם לא נשתקפו בספורים האלה. וכן לא נשתקפה בהם תקופת המהומות של מכתבי תל־עמרנה. האבות אינם מעורבים במלחמות מלכי הארץ זה עם זה, וגם אין בספורים זכר למהומות, למלחמות פנימיות ולאימת־שוד של חיל־שכירים פרוע או של „שוסים". מלחמת אברם באמרפל וחבריו, שמסופר עליה בבר' י"ד, היא, כאמור, אפיזודה. והמלחמה עצמה היא מחוץ לארץ כנען. מלחמת בני יעקב בשכם (בר' ל"ד) גם היא מקרית. היא נקמת־דמים בגלל סכסוך משפחתי בסגנון הסכסוכים המצויים בין שבטי נומדים. החרבת שכם בידי בני יעקב מפריעה את

27 עיין למעלה, כרך א', ע' 151, הערה 16. ועיין גם ב ה ל, Zeitalter, ע' 12 ואילך; ל ו י, RHR, כרך 110, ע' 56 ואילך.

ההרמוניה של יחסי־השלום הקיימים בין יעקב ובין הכנענים ומטילה פחד על יעקב. מקרה זה רק מבליט את המסכת היסודית של הספורים: שלום ושלוה. ואולי יש ללמוד מזה, שתקופת האבות חלה אחרי תקופת ההיקסוסים וגם אחרי תקופת תל־עמרנה. לספורי האבות (לפחות — לספורים על יצחק ויעקב ובניו) מתאימה תקופה של שלום ארוך, כזה שהיה בימי סתי הראשון וביחוד בימי רעמסס השני. כי רוב מלחמות המלכים האלה היו בצפון הארץ. אחרי מלחמת סתי ב"שוסים" נכנעה ארץ כנען, ולפחות מלכי הדרום היו שקטים ונאמנים. ומקום פעולתם של האבות הרי היא הארץ שמדרום לעמק יזרעאל, וביחוד הנגב. בכל אופן נראה, שזמן האבות (או רובו) הוא זמן השושלת הי"ט (החל משנת 1350 לערך).

מצבם התרבותי של שבטי ישראל

הרכבם הגזעי של שבטי ישראל ודרך נדידתם בארצות התרבות נשתקפו בתרבות הישראלית.

שבטי ישראל לא נטמעו ביושבי הארצות, שבהן נדדו, אלא שמרו על יחודם האתני ועל אופן־חיים ומבנה חברותי מיוחדים. אבל למרות זאת קבלו השפעה מן התרבות הגבוהה, ששלטה בארצות מגוריהם. כי אמונות, דעות, אגדות, שירים, ספורים, משפטים, דברי חכמה וכו' עשויים היו שבטי ישראל לקבל מיושבי הארצות ההן למרות מה שגרו ביניהם כחטיבה אתנית־חברותית מיוחדת. ואמנם, יכולים אנו להבחין בתרבות הישראלית ארבעה יסודות שונים, שניכרים בהם סימני ארבעת השרשים, שניזונה מהם בתקופה קדומה: יסוד עברי־עתיק (ערבי־ארמי), יסוד בבלי, יסוד כנעני ויסוד מצרי.

עברי הוא קודם כל הארגון השבטי המוצק, וביחוד האידיאה, שכל שבט וכל עם הוא בן "אב" מיוחד. אידיאה זו אינה ידועה לא בבבל ולא במצרים ולא ביון, אבל מצויה היתה בין שבטי ערב. השבט הוא איפוא צורת חיים עתיקה בישראל, נחלה עברית־עתיקה. עברי־עתיק הוא גם הרואה־הכהין או הידעוני. הכהין הערבי הוא חוזה־משורר, המתנבא בכח "רוח" מיוחד לו, המגלה לו נסתרות. הכהין הוא איש־רוח חפשי, בלתי קשור במקדש ובפולחן. הוא מבין באותות ומדבר שיר, יודע קסם, משתתף במלחמה, ולפעמים הוא נעשה מנהיג לשבטו. בנבואה הישראלית נכר היסוד העתיק הזה. הנביא אינו קשור במקדש, הוא משורר, בימי קדם הוא גם יוצא למלחמה, ויש שהוא נעשה מנהיג לשבטו או לעמו. דמות בלעם, הקוסם־המשורר המברך והמקלל במלחמה, מצוירת על רקע עתיק זה. עברי־עתיק הוא גם נחש־הגורל: גם בישראל וגם בערב הגורל קשור ביחוד במקדש. בחג הפסח יש אולי למצוא

זכר לפולחן מדברי עתיק של הירח הקשור בהקרבת בכורות. כנחלה עברית־עתיקה יש לראות גם את ה מ ש ל לצורותיו: המשל כפתגם עממי, שהוא דבר־חכמה בצורה שירית, וגם המשל האמנותי: החידה, המעשיה המחכימה, סדרת אמרי חכמה שנונים. התגליות במצרים ובבבל בעשרות השנים האחרונות הוכיחו את קדמותה של ספרות החכמה המשלית בכללה. אבל לשבטי „בני קדם" יש, לפי עדות המקרא, חלק רב בחכמה זו. ספרות החכמה הישראלית מעורה ביחוד בחכמת בני קדם — על זה רומזים כמה וכמה דברים, ויש להניח, שאת המשל ואת החכמה (לפחות — בגבושם העממי) נחלו שבטי ישראל עוד מתקופת היותם מחוברים לשבטי בני קדם[28]. בודאי גם הרבה שמות וכמה עניני פולחן וכנוייהם מוצאם מן הזמן ההוא[29].

השפעת התרבות ה ב ב ל י ת על תרבות ישראל היא רבת־גונים ביותר. סיעה של חוקרים (הם ה„פנבבליים") אף מבקשת להסביר כמעט את כל תופעות התרבות הישראלית (וגם את אמונת־היחוד בכלל זה) מתוך תרבות בבל. בזה יש הפרזה מרובה. אבל שתרבות בבל היתה גם היא אם לתרבות ישראל — בזה אין ספק. באגדה (ביחוד באגדת בראשית), בחוקים (ביחוד בספר הברית: שמ' כ', כב—כ"ג, לג), במזמורים, בספרות החכמה נכר בבירור החבור עם התרבות הבבלית. וכן נכר הוא בהרבה דמויים על האלהים והעולם ובהרבה פרטים פולחניים. דעה רווחת היא, שהישראלים קבלו את היסודות התרבותיים האלה מידי ה כ נ ע נ י ם. אבל דעה זו אינה אלא ספיח ההשקפה הבקרתית־הקיצונית השוללת את הספור המקראי על תקופת האבות והמניחה, ששבטי ישראל באו לארץ כנען מן המדבר דרך עבר הירדן, וכאן באו בפעם הראשונה במגע עם התרבות העליונה. אבל מכיון שאת ההשקפה ההיא יש

---

28 עיין על זה להלן, פרק ה' וז', ועיין ספר ב': „ספרות החכמה".

29 על הספרות בדבר היחס בין ישראל ובין ערב ועל הדעות בענין זה עיין מאמרו המאלף של ג ו ל ד צ י ה ר: המקור ה„ערבי" של ישראל ודתו, ציון, תרצ"ז, ע' 1—18. גולדציהר דוחה בצדק את המסקנות הקיצוניות של מונטגומרי, מקדונלד ועוד, שהישראלים היו „שבט ערבי" ושתרבותם היתה ונשארה „ערבית" ושאף אמונת־היחוד שלהם מקורה „ערבי". הוא מטעים, שעצם המושג „ערב" הוא כולל יותר מדאי, ואין לו תחום קבוע.—אולם עם זה ברור, שיש בתרבות ישראל יסוד מסויים המורה על מוצאו מ„בני עבר", שנכללו בהם גם שבטי ערב. ויש גם נקודות מגע בין תרבות ישראל ובין תרבות שבטי ערב. אין זה מראה על תלות. נשתמר כאן זכר לאותו הזמן, שבו היו שבטי ישראל חלק מ„בני עבר" ושותפים עם שבטים אחרים, ובכללם גם שבטי ערב, בתרבות השמית העתיקה. ובמקום לדבר על יסוד „ערבי" נכון יותר לדבר על היסוד העברי־הקדום של תרבות ישראל. שזוהי השכבה הקדומה ביותר, מובן מאליו.

לראות כיום כהשקפה דחויה, הרי אין עוד טעם לדעה הנובעת ממנה. בחיי האבות שולטים החוקים והמנהגים של סביבתם. הרי, שקבלו ממנה השפעה תרבותית. ובכל אופן אין להניח, ששותפו בתרבות הגבוהה של המזרח רק אחרי שהתנחלו בארץ או אף רק אחרי שיצרו את המלוכה. חיים של מאות שנים בספירה של התרבות הבבלית הנחילו גם לשבטי ישראל ערכים רבים של תרבות זו. ולפיכך רשאים אנו לראות את אגדות־בראשית, את החוקים, את המזמורים, את החכמה עד כמה שיש בהם יסוד בבלי כנחלה תרבותית, ששרשיה מגיעים עד תקופת האבות.

על אדמת כנען חלה תמורה בלשונם של שבטי העברים. ניבם, שהיה קודם ארמי או קרוב לארמי, נהפך ל„שפת כנען" (עיין יש' י"ט, יח). כתבי אוגרית גלו לנו, יותר משידענו קודם, באיזו מדה השירה המקראית מושרשת בשירה הכנענית[30]. התמורה הזאת חלה לא אחרי כבוש הארץ אלא בתקופה קדומה יותר, עוד לפני ששבטי ישראל נפרדו מעל עמון ומואב ואדום, מאחר שגם בלשונם של שבטים אלה (שלא התנחלו בארצות כנעניות) חלה התמורה ההיא. ועם הנחלה הלשונית קבלו שבטי ישראל מן הכנענים בזמן ההוא גם כמה וכמה ערכי תרבות ודת. באגדת־בראשית יש ליד היסוד הבבלי גם יסוד כנעני. גם בתחום הספרות המזמורית קבלו שבטי ישראל השפעה מן הכנענים, שמזמורי־תהלים היו מצויים ביניהם. מהם קבלו את

---

30 לדוגמא: „רכב ערבות" (תה' ס"ח, ה) — „רכב ערפת" (בעל א', טור ג', ועוד; עיין גינזברג, כתבי אוגרית, ע' 24 ועוד). „בני אלים" (תה' כ"ט, א; פ"ט, ז, עיין בעל א', טור ג', שם, ע' 25 ועוד). „ה'... יתן קולו" (עמ' א', ב) — „בעל יעדנ... ויתנ קלה בערפת" (בעל ימטיר... ונתן קולו בערבות: בעל א', ד־ה, שם, ע' 31); „קלה קדש בעל יתנ" (קולו קדש בעל יתן: בעל א', ז, שם, ע' 39). והשוה תיאור קול אלהים בתה' כ"ט. „לויתן, נחש ברח... לויתן, נחש עקלתון" (יש' כ"ז, א), „מחץ רהב" (איוב כ"ו, יב) — „כתמחצ לתנ בתנ ברח, תכלי בתנ עקלתנ" (כי תמחץ לויתן, נחש (פתן) בריח, תכלה נחש עקלתן": בעל ב', טור א' ועוד, שם ע' 47 ואילך). „ימחץ... קדקד..." (תה' ס"ח, כב), „בין עיניך" (שמ' י"ג, ט ועוד) — „הלם קדקד... בן ענמ" („הלום קדקד... בין עינים": בעל ה', שם, ע' 74). וכן הרבה. על „מאמר הסמורות" במליצה העברית והכנענית עיין גינזברג, ס' היובל לר"ד ילין („מנחה לדוד"), ע' ע"ח ואילך. ועיין גינזברג־מייזלר, JPOS, 1934, ע' 248—249. על תמונחים הפולחניים בספרות אוגרית (שלם, אשם, כליל, רב כהנים, גדי בחלב אמו וכו') עיין גסטר, PEF, 1934, ע' 141 ואילך. ועיין יירקו, JPOS, 1935, ע' 12—14; de Vaux, RB, 1937, ע' 526 ואילך, וביחוד ע' 532 ואילך; Bea, Biblica, 1938, ע' 435 ואילך. על שאלת היחס בין לשון אוגרית ובין העברית עיין אולברייט, BASOR, תוברת 70, ע' 20—22. —סקירה על כתבי ראס־שמרה עיין: שפר, Ras Shamra.

השמות „עליון" 31, „בעל", „אדון" ככנויי אלהים. האגדה על ד נ א ל, הצדיק והחכם הקדמון, שנזכר כצדיק יחד עם נח ואיוב ביחז' י"ד, יד, כ וכחכם ביחז' כ"ח, ג (בנבואה לנגיד צור), היא אגדה כנענית, שנמצאה בכתבי ראס־שמרה 32. שלשת השמות האלה מסמלים שלש ספירות תרבותיות: נח — את הספירה הבבלית, איוב — את הספירה העברית־העתיקה (האדומית־הארמית), דנאל — את הספירה הכנענית 33. מן הכנענים קבלו שבטי ישראל, כנראה, את האפוד, שנזכר בכתבי ראס־שמרה יחד עם התרפים 34. מהם קבלו גם

---

31 עיין בר' י"ד, יח, כב. לפי פילון הגבלי (אצל אבסביוס, Praepar. evang., I, 10) היה „עליון" אבי אורנוס וגה (השמים והארץ), והוא נטרף ע"י חיות רעות.

32 עיין ו י ר ו ל ו, Danel. דנאל הוא בן אל, רואה באותות, יודע קסמים. אבל הוא גם צדיק ושופט „שפט יתומים" ודין „דין אלמנות" (Danel, I, שורות 21—25; II, טור V שורות 6—8). אבל יש חולקים על תפיסה זו וחושכים את דנאל לאחת מהופעות מות, יריבו של בעל. השוה: Bea, Biblica, 1939, ע' 444 ואילך.

33 א ו ל ב ר י י ט, BASOR, חוברת 70, ע' 23—24, מתלבט בשאלה, מפני מה ההקבלות הסיגנוניות והמלוליות בין הספרות הישראלית ובין הכנענית מצויות דוקא בתקופת גלות בבל וראשית בית שני: בפרקים מאוחרים שבישעיה, בישעיה השני, ביחזקאל, באיוב, בתהלים, במשלי. אולברייט משתדל למצוא פתרון לשאלה. אולם עצם ההנחה, שאיוב, תהלים ומשלי הם ספרות מאוחרת, היא מופרכת מעיקרה. עיין להלן, כרך זה, ספר ב', נספח: הפרקים על ספרות החכמה ועל ס' תהלים. ספרות החכמה ביחוד היא מקום־חבור עתיק ביותר בין תרבות ישראל ובין תרבות־המזרח הכללית. ועיין נגד אולברייט: Bea, Biblica, 1938, 447 ואילך. Bea טוען, שהכנענים יכלו להשפיע על ישראל בימי בית עמרי או בתקופת כבוש הארץ. מלבד זה הרי היו הישראלים והכנענים בני מוצא משותף. אבל את האפשרות, שהכנענים השפיעו בתקופת האבות, אינו מוקד.

34 עיין ג י נ ז ב ר ג, כתבי אוגרית, ע' 47—48. עיין למעלה, כרך א', ע' 500. לאמור שם השוה ז ל י ן, ZAW, 1937, ע' 296—298. את הבטוי „תחכת תתרם שמם, כרס אפדב" הוא מבאר: תמצא תתרם שמים, כרס (=חיק, כיס) אפודך. גם הוא משער, שהכוונה לעדי אלהי. ק ס ט ו מ ו (תרביץ, ניסן, תש"א, ע' 170—173) מפרש: „תעגוגי שמים תמצא, אנכי מאפודיך (כלומר: מפסיליך) אמלא כרסי", ולהלן: „את פסיליך הנאים אמיתם". אבל אין הוא מביא שום דוגמא לדמוי משונה זה של א כ י ל ת פסילים ו ה מ ת ת ם. ואין ספק, שנרמזו כאן תרפים ואפוד.—על האפוד עיין ספרו המאלף של ט י ר ש, Ependytes. טירש משתדל להוכיח (על יסוד חקר ארכיאולוגי של פסילים וצורות), שהאפוד הוא ביסודו מין „אפנדיטס". האפנדיטס הוא מין מעיל בלי שרוולים, שהיה נתון על ה„כיתון" (הכתונת). החלק העיקרי שבו היה החלק העליון, חלק החזה. האפנדיטס היה לבוש הפסילים והכהנים הגדולים, ולפעמים גם לבוש המלכים, הרואים והנביאים. האפנדיטס של הפסילים היה עשוי פח זהב, והיה משובץ לפרקים אבנים טובות. כלבוש הכהנים והמלכים היה עשוי ארג ומרוקם זהב, ומשובץ גם הוא לפעמים אבנים טובות. בפסילים לבושי אפנדיטס היה קשור נחש־גורלות, והיינו ע"פ רוב קלקול באסטרגלים (בעצמות הקרסול). האפנדיטס היה נפוץ בסוריה, אסיה הקטנה, יון ועוד.

יסוד מסוים של „דיוניסיות": מנהגים של הלולי־יין, של נסך יין, וביחוד — את ה ה ת נ ב א ו ת, את הפולחן האכסטטי, שהוא אפייני לחוג־התרבות הכנעני. כי כבר בראשית הופעתה של הנבואה השליחית הישראלית אנו מבחינים בה זרם מסוים של התנבאות זו (במ' י"א, טז—כט; השוה שמ' ט"ו, כ—כח)[35]. גם שיטת הקרבנות של שבטי ישראל הושפעה בודאי מן הפולחן הכנעני[36]. יש להניח שאת כל ההשפעות האלה קבלו שבטי ישראל עוד בימי נדודיהם בארצות כנען בתקופת האבות[37].

שכבת־היסוד הלא־ישראלית האחרונה בתרבות ישראל היא השכבה ה מ צ ר י ת. על המגע עם מצרים מעיד הגון המצרי־המקומי של האגדות על יוסף ועל שבטי ישראל במצרים. מעידים על זה גם השמות המצריים של שבט הכהנים: משה, אהרן, פנחס, חור, חנמאל, פשחור וכו'. בלי ספק נחלה משפחת הכהנים נחלה מתרבות מצרים ושקעה אותה בשיטת הפולחן הישראלית, אף־על־פי שקשה לנו עתה לקבוע את היסוד המצרי בדיוק. בדרך כלל נראה, שההשפעה המצרית היתה קטנה מן ההשפעה הבבלית והכנענית. המקרא אינו מזכיר בפירוש בשם שום אל מצרי. לפולחן־המתים המצרי האפיני ולאמונת־השאול המצרית אין זכר, גם לא לגנאי. אולם נראה, שספרות החכמה המצרית העתיקה השפיעה על שבטי ישראל. בספרות החכמה המקראית משוקע יסוד מצרי, ששבטי ישראל נחלו אותו בודאי עוד בתקופה העתיקה. כמו כן השפיעה על שבטי ישראל בלי ספק גם ספרות המזמורים המצרית. מצרי בשרשו הוא גם הפלא ה מ ג י־ ה א מ נ ו ת י, שיש בו סגנון מצרי מובהק[38]. זוהי אולי הנחלה התרבותית המצרית החשובה ביותר. הפלא המגי־האמנותי

אבל מולדתו היא בודאי סוריה. עיין שם ביחוד ע' 108 ואילך. כל זה מאשר את ההנחה, שאת האפוד קבלו ישראל מן הכנענים. בקטע הנ־ל של כתבי אוגרית כלול, כנראה, הביאור המיתולוגי לאפוד־האפנדיטס כלבוש האלים: הוא לבוש מגי, שבו הם גם מנחשים. עיין גם מאמרו של טירש ב ZAW, 1935, ע' 180—185.

35 עיין למעלה, כרך א', ע' 511 ואילך.

36 בכתבי ראס־שמרה אנו מוצאים את המונחים: שלם, אשם, כליל, עשר (מעשר), קדמת (ראשית, בכורים), עיין ג ס ט ר, PEF, 1934, ע' 141 ואילך. על היחס בין הקרבן המקראי ובין הקרבן הכנעני בכלל עיין ד י ס ו, Sacrifice; הנ"ל, Ras Shamra, ע' 110 ואילך. דיסו מפריז בזה, שהוא מנסה להוכיח, שהישראלים קבלו את שיטת הקרבנות מן הכנענים, באמת היה היסוד הכנעני רק אחד היסודות. השוה למעלה, כרך א', 560 ואילך.

37 על עלילת „כרת" עיין למעלה, הערה 21.

38 על מהותה של המגיה האמנותית עיין למעלה, כרך א', ע' 468 ואילך.

נהפך בישראל לפלא־אות, והפלא־האות שמש לבוש להתגלות הנבואה השליחית ונעשה בטוי מובהק לאידיאה הישראלית בכל הדורות[39].

הרמה התרבותית־הדתית של השבטים וצמיחת האמונה הישראלית

על מצע תרבותי זה, על רמה תרבותית־דתית גבוהה זו נולדה האמונה הישראלית.

את תולדות האמונה הישראלית אין לפתוח בתאור האמונה הפרימיטיבית של נודדי המדבר או אף של יושבי ארץ כנען הקדמונים, כמו שנוהגים החוקרים לעשות. התקופה ה„לפני־היסטורית" של תולדות האמונה הישראלית היא — דרגת האמונה המפותחת של העולם התרבותי המזרחי העתיק. בבחינה זו יש גרעין של אמת בהשקפתם של הכל־בבליים (וינקלר, ירמיאס וסיעתם) הדוחים את הנסיון (של ולהויזן וההולכים בעקבותיו) לתפוס את תולדות האמונה ישראלית כתולדות דת, שהיתה בראשיתה דת פרימיטיבית של רועים פראים־למחצה ואכרים נמוכי תרבות. אלא שהכל־בבליים טועים אף הם בהניחם, שהאמונה הישראלית נוצרה מתוך או בתוך התרבות האלילית המזרחית העתיקה, שהיא נחלה ממנה את האידיאה היסודית. האמונה הישראלית היא ביסודה באמת יצירה חדשה בהחלט, תפיסת־עולם חדשה, לא־אלילית, שונה במהותה מכל מה שיצרה האלילות. אלא שהתרבות המזרחית העתיקה היא קרקעה ובית־מטעה של היצירה הזאת.

---

39 עיין על זה שם, ע' 473 ואילך, 733 ואילך. — יהודה מיחס למצרים השפעה גדולה הרבה יותר על שבטי ישראל. עיין ספרו Sprache d. Pentateuch. יהודה מבקש להוכיח, שהלשון העברית הקדומה התפתחה ועלתה מדרגת ניב כנעני פרימיטיבי לדרגת לשון ספרותית מושלמת בהשפעת הלשון המצרית באותן מאות השנים, שישראל ישבו במצרים (לפי הכרונולוגיה המקראית, שיהודה חושב אותה למדויקת, השוה ספרו Accuracy, ע' 119 ואילך). את הנחתו מבסס יהודה על זה, שהרבה בטויים ומליצות מקראיות מתבארים יפה מתוך הלשון המצרית. על ספרו של יהודה יצאו עוררין מבין האגיפטולוגים. עיין בקרתו של שפיגלברג ב ZS, 1929 (כרך VII), ע' 113 — 123, ותשובת יהודה בנספח לאותו כרך (ובתדפיס מיוחד, 1930). ועיין בקרתו של ארלברייט, קרית ספר, תר"ץ, 195—196. אבל גם אם נקבל את כל הנחותיו של יהודה, הרי אין מסקנתו מתחייבת מהן כלל. זהו בנין גדול, שאין יסודותיו סובלים אותו. בצדק אומר אולברייט, שהדמיונות במליצה ובלשון, שיהודה מראה עליהם, מתבארים כל צרכם מתוך השכנות והשחוף התרבותי וקרבת הלשון של ישראל ומצרים. בשיטתו של יהודה, אפשר היה להוכיח, למשל, שהלשון הרוסית נעשתה לשון ספרותית תחת השפעת הצרפתית או הגרמנית או האנגלית, וכן להלן. כתבי אוגריט הוכיחו בהחלט את בטול השקפתו של יהודה. ועיין בקרתו של ברגריך (Begrich) ב ZS, 1929, ע' 86—110, וביתוד בקרתו המאלפת של ברגשטרסר (Bergsträsser), שם, 1930, ע' 1—40.

התרבות המזרחית שמשה לאידיאה החדשה חומר לבנין עולמה. ולא עוד אלא שהיא קבעה את הרמה של דרגת־הראשית בתולדות האמונה החדשה. האמונה הישראלית לא נולדה על מצע של דת מגית, טוטמיסטית, אנימיסטית, דמוניסטית, ותעודתה הראשונית לא היתה כבוש אמונות אלה ויצירת מושג אל שליט ובורא עולם. בסביבה התרבותית, שבה נבראה האמונה הישראלית, שלטו דתות תיאיסטיות עליונות. כי דתות בבל, מצרים, כנען, ששבטי ישראל חיו במשך דורות רבים באוירן התרבותי, היו דתות גדולות ומפותחות. אליהן היו אלים בוראי־עולם ושליטים, אלים מושלים בעולם ובאדם, אלים מיסדי תרבות וחברה, דורשי צדק ומשפט וחיים מוסריים, שופטים ורחמנים. את האידיאות הדתיות האלה לא יצרה האמונה הישראלית; היא קבלה אותן מן התרבות האלילית. על זה מעידות קודם כל אגדות ס' בראשית. אולם גם בכמה וכמה בחינות אחרות קבעה התרבות המזרחית העתיקה את רמת־הראשית של האמונה הישראלית.

דתות המזרח העתיקות, אף־על־פי שהיו קשורות בסביבתן האתנית ובבחינה מסוימת היו דתות לאומיות, התרוממו באלף השני לפני סה"נ זה כבר מעל לדרגת דתות אתניות־פרימיטיביות. היחיד ולבטי־חייו תפסו בהן מקום חשוב. הדת המצרית פתחה אמונה מלאה בחיי הנפש בעולם ההוא ובגמול לכל יחיד על מעשיו הדתיים והמוסריים עלי אדמות. כמו כן נתגלתה בדתות הגדולות נטיה אוניברסליסטית. את האלים הגדולים תפסו כאלוהי־עולם המכלכלים כל חי, אף־על־פי שגם הדמות הלאומית נשארה טבועה בהם. ספרות המזמורים של בבל, מצרים וכנען מראה לנו, שהדתות הגדולות הגיעו לדרגה גבוהה של בטוי הרגש הדתי, בהימנון ובקינה ובתפלה, בתחום חיי החברה ובתחום חיי היחיד. ספרות החכמה והמוסר של בבל ומצרים מלמדת אותנו, מה גבוהה היתה הדרגה המוסרית של עמי התרבות המזרחית. אנו מוצאים כאן את מיטב הצוויים המוסריים והטעמת החובות החברותיות של האדם. לא תרצח, לא תעשוק, לא תעשה רעה לאיש. כבד את אביך ואת אמך. תן לחם לעני, תן יין למבקש, הלבישהו וכבדהו. אל תמנע כדך מן הגר, את אמתך אל תעביד בפרך. אל תסג גבול שדות ואל תבוא בגבול אלמנה. אל תעות מאזני יד, ואבני מרמה לא יהיו לך. אל תלעג לעור, ובגמד אל תתקלס, אל תחרף זקן ממך. לאויבך אל תעשה רעה, שלם טובה תחת רעה. אל תוציא דבה, דבר טובות. עשה טוב כל הימים אשר אתה חי על פני האדמה. צוויים אלה וכאלה אנו מוצאים בספרות זו[40]. כמו

---

40 עיין, למשל, הימבר, Recherches, ע' 46, 87 ואילך, 90 ואילך ועוד; ועיין

כן כבר התלבטו חכמי מצרים ובבל בשאלת הטוב והרע, הצדיק והרשע וגורלם.

רמה דתית ומוסרית זו היתה רמת־הראשית של האמונה הישראלית. על רמה זו נצנצה בין שבטי ישראל אידיאה חדשה, שהאלילות לא הגיעה אליה בכל זאת: האידיאה של האחד, האידיאה של האל העליון על כל חוק ומערכה. על רמה זו נולדה אמונת היחוד הישראלית.

תקופת האבות ואמונת היחוד

מתי נולדה אמונה זו?

דעה רווחת היא, שראשיתה של אמונת־היחוד נעוצה בתקופת האבות, וביחוד, שאת אברהם יש לראות כמיסד או כמבשר אמונת היחוד[41]. הדעות חלוקות בדבר טיבה של „אמונת האבות" (או „אמונת אברהם"). אבל בדרך כלל רואים אותה כאמונה צרופה קרובה למונותיאיזמוס. אולם המקרא עצמו חושב את האבות לא ל„מבשרי" אמונת־היחוד אלא למונותיאיסטים אמתיים. והשאלה היא, אם תפיסה זו היא היסטורית או אם יש בה גרעין היסטורי.

לפי עדות המקרא לא היה השם המיוחד (יהוה) ידוע בתקופת האבות (שמ' ג', יג—טו; ו', ב—ג)[42]. אבל האל האחד נודע לאבות בשמות אחרים: אל שדי (שמ' ו, ג; בר' י"ז, א; כ"ח, ג; ל"ה, יא; מ"ג, יד; מ"ח, ג), אל עולם (בר' כ"א, לג), אל עליון (שם י"ד, יח, כב) אל ראי (שם ט"ז, יג), פחד (שם ל"א, מב, נג)[43]. פולחנה של דת זו עומד על הקרבן (שם י"ב, ח; כ"ב, א—יג ועוד) ועל התפלה והברכה (שם כ', ז; כ"ד, יב—יד, כז; כ"ה, כא; ל"ב, י—יג). וכן אנו מוצאים בה את מתן המעשר (י"ד, כ; כ"ח, כב) ואת הנדר הפולחני (כ"ח, כ). בתקופת האבות אין מקדש ואין כהן ואין חג. האבות עצמם מקריבים על

הלקט ומראי המקומות אצל דיר, Erziehungswesen, ע' 80 ואילך. ועיין להלן בפרקים על ספרות החכמה וס' תהלים.

41 עיין וינקלר, Abraham, ע' 25 ואילך; ירמיאס, ATAO, ע' 257 ואילך, 266 ואילך; בנט ש, Monotheismus, ע' 50, 56 ואילך; קניג, Religion, ע' 122 ואילך, 238 ואילך, וכן מאמרו ב JQR, 1931 (כרך XXII), ע' 119—142; דורם, מאמריו על אברהם ב RB, 1928 ו 1930, ביחוד 1930, ע' 369 ואילך; אלט, Gott d. Väter, ע' 67 ואילך (על השקפת אלט עיין הערה 44); בהל, Zeitalter, ע' 38 ואילך, 41 ואילך; אולברייט, Archaeology, ע' 30 ואילך; מייזלר, תולדות א"י, ע' 100 ואילך; השוה קיטל, Geschichte ח"א, ע' 460 ואילך; גונקל, ביאורו לבראשית, ע' LXXIX ואילך.

42 עיין להלן, ע' 30 והערה 49.

43 על „אל שדי" עיין למעלה, כרך א', ע' 445. וכן עיין שם, ע' 445, 680 על האל „בית אל".

מזבחות, שהם בונים (י"ב, ט; י"ג, יח; כ"ב, ט—יג; כ"ז כה ועוד). האבות נוטעים עצים קדושים ומקימים מצבות (כ"א, לג; כ"ח, יח, כב; ל"א, מה—נב; ל"ה, יד). על המצבה הם יוצקים שמן ונוסכים נסך (כ"ח, יח; ל"ה, יד). באותה תקופה ידועים העולה ובודאי השלמים (כ"ב, ב—יג; ל"א, נד). נזכרו נימוסים שונים של ברית ועדות־ברית (ט"ו, ח—יז; כ"א, כח—ל; ל"א, מד—נב). לאברהם וזרעו ניתנה מצות מילה לברית ע"ח, ומצוה זו חובה היא גם על העבדים וילידי הבית (י"ז, י—כז). מימי אברהם ואילך האל נקרא על שם ה„אבות", שאברהם הוא ראשון להם (כ"ד, יב, כז; מב, מח; כ"ו, כד; כ"ח, יג; ל"א, ה, כט, מב, נג; ל"ב, י; מ"ו, ג; נ', יז; שמ' ג', ו, יג, טו, טז; ד', ה ועוד). אברהם עצמו קורא לו „אלהי השמים ואלהי הארץ" (בר' כ"ד, ג, ז), „אל עליון, קנה שמים וארץ" (י"ד, השוה שם, יח—יט), ולפני האל הזה האבות „מתהלכים" (י"ז, א; כ"ד, מ; מ"ח, טו) 44. כאלהי השמים והעולם הוא מתואר גם בבר' כ"ח,

---

44 אלט, Gott d. Väter, בקש להוכיח, שלאמונת יהוה קדמה אמונה ב„אלהי האבות". על יסוד חומר אפיגרפי מאוחר (כתבות נבטיות ותדמוריות מן התקופה ההלניסטית) נסה לקבוע מושג זה. „אלהי האבות" אין לו שם פרטי. כנויו (כגון „אלה קציר", „אלה גד" וכו') קובע יחס ביניו ובין קבוץ אנושי. בדת „אלהי אברהם" היתה מדה זו. ומפני ש„אלהי האבות" יש לו יחס מיוחד לאדם ולקבוץ האנושי, אין הוא קשור במקום, ועלול הוא ליעשות אלהי עולם. „אלהי האבות" הכשיר את השבטים לקבל את דת יהוה. שכל זה מלאכותי ודחוק, ברור. שום אמונה באל חברותי או מוסרי לא הביאה מעולם לידי מונותיאיזמוס. עיין למעלה, כרך א', ע' 5 ואילך. נגד אלט עיין לוי, RHR, כרך 110, ע' 50 ואילך. לוי מראה, שבין האמוריים, שנשתקעו באשור, קיימת היתה אמונה ב„אל האבות" („איל אביך", „איל אבוני" וכו'). „אל האבות" הזה הוא אילאַברת, אל אמורי (בבבל — מבני ליותו של האל אנו), ואותו היו מעידים כעד על תעודות משפטיות, אלא שמקומו היה א ח ר י אשור, אלהי־הארץ השליט. לוי משער להלן, ש„אלהי האבות" של העברים הוא „אל שדי". בארץ כנען הוסיפו להאמין בו, אלא שניתן לו מקום אחרי „אל עליון", אלהי הארץ. אברהם היה מוכרח להכיר ב„אל עליון" של ירושלים ולתת מעשר למלכי צדק (בר' י"ד), כדי שיקנה לו ולבניו זכות לשבת בארץ ולמשול בה. והנה השערותיו של לוי פורחות באויר, ורוח הדרוש המדעי המודרני נודף מזן. אברהם אין לו כל יחס לירושלים (או ל„שלם"), ואין זכות ישיבתו בארץ תלויה באלהי ירושלים. המגישה עם מלכי־צדק מתוארת כמקרה. לאברהם יש בעלי ברית מלפני כן (שם, יג). מלכי צדק אינו רומז על זכות אברהם ובניו לשבת בארץ או לשלוט בה. והעיקר: בספורים על א ב ר ה ם ע צ מ ו לא נזכר „אלהי האבות" כלל. הדמוי הזה מופיע ראשונה בבר' כ"ו, כד: „אלהי אברהם אביך". שלשלת־האבות הזאת מתחילה איפוא ב א ב ר ה ם. אבל אברהם, שגם הוא גר בארץ, אינו קורא לאלהיו „אלהי אבי" וכיו"ב. האל הזה אינו איפוא אלהי־שבט ישן, דוגמת אילאברת, אלא אל, ששמו נודע ביחוד לאברהם, שעמו כרת ברית מיוחדת. אולם העובדה, שאילאברת נקרא „אלהי אביך", „אלהי אבינו" וכו', דיה להוכיח, שהשקפת אלט אין לה יסוד. „אלהי האבות" בכלל אינו דמוי מיוחד של אלהות חברותית, אלא כנוי לאלהות בעלת שם אישי ובעלת דמות מיתולוגית קבועה, כנוי, שניתן לה בתנאים מסוימים. ואילו

יב—יז. אבל בספורי האבות האל כאילו פועל כאלהי־משפחה. הוא מגן על האבות וגואל אותם מכל רע (מ"ח, טו—טז ועוד). דמות זו היא דמות־דיוקן אלהי האומה שלעתיד לבוא. לאבות הבטיח האל, שמהם יצא עם גדול, שינחל את ארץ כנען, ובגדולתו יתברכו עמים (י"ב, א— ג, ז; י"ג, יד—יז; ט"ו, א—כא; י"ז, א ואילך; י"ח, יח; כ"ב, יז—יח; כ"ד, ז; כ"ה, כג; כ"ו, ב—ד ועוד). אבל גרמה לכך זכותו של אברהם, אשר שמע בקול אלהים ושמר משמרתו, מצותיו, חקותיו ותורותיו (כ"ו, ה). האבות מתוארים כבוטחים באלהים בטחון מוחלט (ט"ו, ו). אברהם הלך להקריב לאלהים את בנו יחידו בלי פקפוק, ובזה הוכיח, כי „ירא אלהים" הוא (כ"ב, א— יח).

מיסודי „אמונת האבות" היא חובת החיים המוסריים. „דרך יהוה", שעל אברהם לצוות את בניו אחריו לשמרה, היא: „לעשות צדקה ומשפט" (י"ח, יט). אברהם מתואר כעושה צדקה, וביחוד — כמכניס אורחים. מדה זו מציינת אותו לעומת אנשי סדום (י"ח—י"ט). הוא דורש משפטה של סדום (י"ח, כג—לב). הוא רודף שלום (י"ג, ח—ט). הוא מוותר על השלל, שהציל במלחמה (י"ד, כא—כד). השקפה עתיקה בהלכות המוסר המיני נתבטאה בספור, שאברהם נשא את אחותו בת אביו (כ', יב) ושיעקב נשא שתי אחיות (כ"ט, יח ואילך).

שאמונה זו בפרטיה אינה אמונת מספרי האגדות עצמם[45], ברור. האמונה הישראלית היתה עממית וקשורה בחיי עם בארצו. ואילו „אמונת האבות", כפי שהיא מתוארת באגדות, היא אמונת יחידי־סגולה, ללא מצע לאומי־ארצי. כמו כן ברור, שמשוקעות בהן השקפות דתיות ומוסריות עתיקות ביותר. אלא שהשאלה היא, אם אין האגדות כוללות את השקפת מספריהן על „אמונת האבות", כפי שצירוה להם מתוך הנחות מסוימות. וחשובה לנו כאן ביחוד הנקודה העיקרית: אם הדמוי, שהאבות היו מונותיאיסטים, מושרש במסורת היסטורית.

והנה יש לשים לב לכך, שדמוי זה מעורה בתפיסה היסטורית־עולמית שלמה, שלפיה היתה אמונת־היחוד האמונה השלטת בעולם בתקופת בראשית. בבר' א'—י"א אין כל זכר לאלילות. אדם, קין, הבל, אנוש, חנוך, נח ובניו אינם יודעים אלא את האל האחד, והאל גם מתגלה

במקרא יש לדמוי זה משמעות מיוחדת: אלהי ברית האבות החל מאברהם.

45 גונקל, ביאורו לבראשית, עי' LXXIX. בנקודה זו צדקו טענותיו של קניג במאמרו הנ"ל ב JQR (עיין הערה 41). קניג טוען, שאמונה ב„אל שדי" ללא מקדש וכהנים ומועדי פולחן וכו' אינה מתאימה לשום צורה מאוחרת של הדת באיזה זמן שהוא.

אליהם. על ראשית האלילות אין בתורה ספור מפורש. אבל נראה, שלדעת יוצרי האגדה המקראית באה האלילות לעולם בדור ההפלגה: עם התהוות העמים נולדה האלילות. החל מבר' י"ב עבודת האל האחד היא נחלת אברהם ובניו; בעולם שלטת האלילות. ועם זה יש גם בתקופת האבות יחידי־סגולה העובדים לאל האחד. אלה הם „חסידי אומות העולם", חכמיהן ונביאיהן המופיעים באגדה העתיקה: מלכי צדק (בר' י"ד, יח), איוב, אליפז, בלדד, צופר (איוב א', א ואילך; ב', יא ואילך), אליהוא (שם ל"ב, ב ואילך). עליהם יש למנות בלי ספק גם את החכמים אגור בן יקה ולמואל מלך משא, שדבריהם נעתקו במש' ל', א—ל"א, ט. גם בלעם נחשב לעובד יהוה, למרות היותו קוסם. גם דנאל, החכם הכנעני, שנזכר ביחז' י"ד, יד, כ (השוה כ"ח, ג), מדומה בלי ספק כמיחד, כמו נח ואיוב, שנזכרו עמו. אברהם של האגדה המקראית אינו מיסד את אמונת האחדות; תפקיד כזה אינו מיוחס לו. הוא רק אחד מנושאיה של אמונת־היחוד הקדומה, ששלטה בעולם מימי קדם. האבות מיוחדים רק בזה, שהם מדומים כאבות עם, שכולו עתיד לקבל את אמונת־היחוד.

במסורת המקראית אין למצוא איפוא יסוד לדעה, שאברהם הגה את רעיון היחוד ויסד „עדה" של מיחדים. תפיסת האבות כמיחדים קשורה בהשקפה הכללית של המקרא, שבראשית שלט המונותיאיזמוס בעולם ושגם אחרי דור ההפלגה נתקיים בידי יחידי סגולה שבאומות. אין ליחד את האבות בדרך מלאכותית לחטיבה מיוחדת. אולם — השלט פעם בעולם מונותיאיזמוס כזה? על זה אין ראיה. אתנולוגים וחוקרי המזרח הרבו בדורות האחרונים „למצא" בכל מקום זכר למונותיאיזמוס. אבל באמת אין זכר למונותיאיזמוס בשום חוג תרבותי שמחוץ לישראל[46]. המונותיאיזמוס ההיסטורי הריאלי הוא אמונת

---

[46] על „המונותיאיזמוס הקדמון" עיין כרך א', ע' 287—289, 315—323 ועוד. על „הזרמים המונותיאיסטיים" במצרים, בבבל וכו' עיין שם, ע' 2, 222—224 ועוד. עיין גם להלן ע' 42, הערה 8.—אצל השומרים גלה לגנדון זכר למונותיאיזמוס קדמון. לגנדון מבסס את דעתו על העובדה, שהכתבות השומריות כל שהן עתיקות יותר מספר האלים הנזכר בהן מתמעט והולך. בעתיקות ביותר נזכרו רק אלהי השמים ומלכת השמים. לגנדון סבור, שאצל שמיים וארציים קיימת היתה אמונה „מונותיאיסטית" קדומה באל שמימי. דעה זו הסביר במאמרו ב Evangelical Quarterly, אפריל, 1937, וכבר הביע אותה בספרו Semitic Mythology (1931). את מאמרו מביא מרסטון, The Bible, ע' 259—274. מרסטון עצמו מקבל השקפה זו בהתלהבות (שם, ע' 24 ואילך). אולם באמת עומדות מסקנותיו של לנגדון על התפיסה ה„אריתמטית" של אמונת היחוד: במדה, שמספר האלים מתמעט והולך, הדת מתקרבת ל„מונותיאיזמוס". תפיסת זו אינה תופסת כלל את מהות המונותיאיזמוס הישראלי. ואמנם, לנגדון אינו נמנע מלומר, שיהוה הוא הדד, אלהי הסערה והגשם! (ספרו הנ"ל, ע' 41 ואילך). והשוה להלן, ע' 42—45.

ע"ם. אמונת־יחוד של ימי־בראשית או של יחידי־סגולה בודדים אינה אלא אגדה. ההיסטוריה המונותיאיסטית של העולם מאדם הראשון ועד האבות היא אחת מיצירות האגדה הישראלית. היא פרי הנסיון לתפוס את תולדות העולם מתוך האידיאה המונותיאיסטית. היא מיצירותיה הנשגבות של האידיאה הישראלית, כמו שנראה להלן. ואין פלא, שבהיסטוריה מונותיאיסטית זו נכללו גם האבות. האגדה לא יכלה לטבוע את דמותם במטבע שונה מזה, שטבעה באדם, חנוך וכו' או באיוב, דנאל וכו'.

מלבד זה אפשר למצוא בספרות המקראית עצמה עדות נאמנה לכך, שאמונת־היחוד נוצרה אחרי תקופת האבות.

אמונת־היחוד ההיסטורית־הריאלית אינה אלא זו, שאנו מוצאים בעם ישראל. ואמונה זו נתונה במסגרת של תופעות מסוימות המשמשות לה בנות־לואי והקשורות בה קשר אורגני. והתופעות האלה הן: הנבואה השליחית, המלחמה באלילות, השם יהוה. אולם בתקופת האבות אין אנו מוצאים אף אחת מן התופעות האלה.

בס' בראשית יש הרבה ספורים על התגלות־אלהים ועל נבואת־עתידות. אבל אין שם שום זכר לנבואה שליחית. וגם האבות אינם ממלאים תפקיד של נביאים־שליחים[47]. הנביא־השליח הראשון הוא משה.

כמו כן אין בס' בראשית בכלל ובספורי האבות בפרט שום זכר למלחמה באלילות. האל מתגלה לאבות וכורת עמהם בריתות ומבטיח להם הבטחות לעתיד וגם מגן עליהם מפני אויביהם עובדי האלילים. הוא עמד לאברהם במלחמה עם כדרלעומר (בר' י"ד, כ) והגן עליו מפני אבימלך (כ'), הוא עמד ליצחק בריבו עם פלשתים וברך את מעשיו (כ"ו, כג, כח, כט), הוא היה עם יעקב ושמרו בדרך (כ"ח, טו—כב), הציל אותו מנכלי לבן (ל', לא—ל"ב, מב) ומשנאת עשו (ל"ב, ד ואילך) ומיד הכנעני אחרי מעשה שכם (ל"ה, ה) וגאל אותו מכל רע (מ"ח, טו—טז). והאבות בונים לו מזבחות וקוראים בשמו. אבל בשום ספור מן הספורים האלה אין מלחמה באלילות. שום איש מן האבות או מן האישים האחרים העובדים לאל האחד אינו מופיע כמוכיח את בני דורו על עבודת אלילים. האבות כורתים בריתות עם שכניהם, אבל לא שמענו, שהבריתות האלה היו קשורות בהסכמים דתיים. בני יעקב דורשים מבני שכם קבלת נימוס המילה כתנאי להתחתנותם בהם (בר' ל"ד, יד ואילך), אבל שתוף דתי אינם דורשים. הנגוד בין האבות ובין סביבתם אינו בשום מקום נגוד דתי. אין שום מתח בין אמונת יהוה ובין

47 עיין למעלה, כרך א', ע' 732 ואילך.

האלילות, לא בספורים על האבות ולא בספורים האחרים של ספר בראשית. המלחמה מתחילה רק עם הופעת מ ש ה[48].

מלבד זה כבר הזכרנו, שלפי המסורת המקראית עצמה לא היה השם יהוה ידוע בתקופת האבות. גם לפי סי"א (שמ' ג', יג—טז) גם לפי ס"כ (שם ו', ב—ג) לא נודע שם האל לא למשה ולא לעם לפני ההתגלות בסנה. ס"כ גם מעיד בפירוש, שהשם יהוה — סמלה של אמונת היחוד הישראלית בכל הדורות — לא היה ידוע בתקופת האבות[49]. עדות זו מתאשרת על ידי העובדה, שבין השמות העבריים העתיקים אין שמות מורכבים מצירוף השם יהוה.

מכל זה נובעת עדות ברורה: המונותיאיזמוס נוצר א ח ר י תקופת האבות, והסגנון המונותיאיסטי של ספורי האבות הוא פרי עבוד מאוחר, כסגנון האגדות על הדורות שלפניהם.

אמנם, באגדות על ההתגלות הראשונה של יהוה למשה במדבר האל נקרא "אלהי אברהם, יצחק ויעקב" וגם "אלהי העברים". אבל מכיון שלא משה ולא העם אינם יודעים אותו, הרי שהאמונה בו אינה נחלה מתקופת האבות. ובאמת האמונה באל אחד מיוחסת ל א ב ו ת, אבל לא ל ע ם י ש ר א ל לפני שנתנה לו בידי משה. העם אינו יודע גם את "אל שדי" כאל אחד[50]. לפי הנחת

---

48 ר ב י ן, Studien, ע' 296 ואילך, צומד על היחס המיוחד אל האלילות המשתקף בס' בראשית. אבל אינו מסביר כיצד אפשר לאחד יחס זה עם ההנחה, שהיה קיים "מונותיאיזמוס ראשוני" מלפני משה (שם, ע' 280 ואילך). ומה טיבו של "מונותיאיזמוס ראשוני" זה? היש לחשוב את הידיעות על המונותיאיזמוס של אדם, קין, שת, אנוש, חנוך, נח, נמרוד וכו' לעדות היסטורית?

49 מ. צ. ס ג ל (תרביץ, טבת, תש"א, ע' 97 ואילך) מתנגד לפירושם של כתובים אלה על-פי "המשפט השפוט והשטחי". את השאלה בשמ' ג', יג "מה שמו" הוא מפרש במובן: "מה משמעו וכוונתו של שמו"? (ע' 100). אבל הרי בפסוקים ו ויג נקרא האל רק "אלהי אבין" ו"אלהי אבותיכם", ורק משנתגלה למשה השם המיוחד אנו מוצאים "יהוה אלהי אבתיכם" וכו' (מפסוק טו ואילך). האין זה מצידו על משמעות השאלה? וכן מצינו שאלה זו עצמה בגלויי אלהים בבר' ל"ב, ל; שופ' י"ג, יז, השוה שם, ו. לבטוי עיין גם מש' כ"ט, ד. מה שהקדים הכתוב בשמ' ג', יד את ביאור השם לשם עצמו, אינו מוכיח כלום. וכן ברור בהחלט פשט הכתוב בשמ' ו', ג. "באל שדי" פירושו: בשם "אל שדי". ואין זה המשפט "השטחי" אלא האמתי, וכשהוא לעצמו אין הוא תלוי בהפרדת הפרשיות למקורות, שסגל מתנגד לה שם. — על שאלת מציאות השם אצל עמים אחרים עיין להלן, פרק ב', הערה 13.

50 יש לשים לב לכך, שהאל מתגלה למשה בפרקים אלה כאלהי ה א ב ו ת (שמ' ג', ו, יג, טז; ד', ה) ולא כאלהי ה ע ם, חעובד אותו ויקורא בשמו. "אנכי אלהי אביך" וגו', ולא "אנכי ה' אלהיך", כמו בהר סיני. אמנם, יהוה מופיע כאלהי ישראל, והוא קורא לישראל "עמי". אבל לפי כוונת הפרקים יהוה הוא אלהי ישראל, באשר הוא אלהי ברית אבותיהם

כל האגדות בשמ' ג' ואילך ישראל אינם עובדים ליהוה במצרים: משה דורש מפרעה, שישלח אותם לעבוד ליהוה במדבר. ולהלן: ישראל זועקים „אל האלהים", אבל לא לאלהיהם ולא „לאלהי אבותיהם"[51]. העם, הנושא הריאלי של אמונת־היחוד ההיסטורית, לא נחל איפוא אותה, אף לפי האגדה המקראית, מתקופת האבות.

אולם נראה, שהמסורת החושבת את יהוה לאלהי האבות והמסמנת על־ידי זה את אברהם כאבי האמונה הישראלית יש בה גרעין היסטורי מסויים. האגדה המקראית (בהפך מן האגדה המאוחרת) אינה מתארת את אברהם כלוחם מלחמת אמונת יהוה. אבל היא מתארת אותו, כמו שראינו, לא רק כירא אלהים אלא גם וביחוד כאידיאל מוסרי וגם כמורה־תורה מוסרי. הוא רודף שלום (בר' י"ג, ח—ט), נדיב־לב (י"ד, כא—כד), מכניס אורחים (י"ח, א—ח), מתפלל על אנשי סדום הרעים (שם, כג, לג) ועוד. אברהם מצוה את בניו ואת ביתו אחריו לשמור „דרך יהוה לעשות צדקה ומשפט" (שם, יט). בבר' כ"ב מיוחסת לו החלפת קרבן־אדם בקרבן בעל־חי. אפשר איפוא לראות את אברהם כאחד קדוש, „נשיא אלהים" בעמו, ששאף לאמונה מוסרית עליונה ושהנחיל מסורת דתית־מוסרית לבני עמו. באיזו מדה השפיעה מסורת זו על משה, לא נוכל לדעת. האגדה המאוחרת נאחזה בדרך הטבע באישיות הזאת ועשתה אותה לאבי האמונה הישראלית. אולם מכיון שבאגדה המקראית המלחמה באלילות בידי נביא שליח ובשם יהוה מופיעה ראשונה לא בתקופת

(ב', כד) ובאשר הוא מופיע לגאלם ולעשותם לו לעם. אלא שבשעה זו אין הם יודעים אותו. ולפיכך אין מקום לטענה, שהשאלה לשמו של „אלהי האבות" היא דבר והפוכו ושלא תצוייר אצל שום עם וכו', כמו שטוען בובר, Königtum Gottes (1932), ע' 82 ואילך, ואין מקום לביאור, שהוא נותן לשאלה זו (שמשה שאל לשם הנסתר ולשמושו המגי), שאינו עולה מפשט הכתובים.

51 עיין שמ' ב', כג; השוה ג' ט. רק אחרי הגלוי הם אומרים למשה ואהרן: „יראה יהוה עליכם וישפט" (ה', כא). וכן נאמר על המילדות העבריות קודם לכן סתם, שהן יראו „את האלהים" (א', יז—כא). וזוהי „יראת אלהים", שמצינו גם בעובדי אלילים (בר' כ', יא; דב' כ"ה, יח; ועיין בר' ל"ט, ט; מ', ח; מ"א, טו, כה, כח, לב, לח; מ"ב, יח; מ"ג, כט). אפייני הוא גם פרט זה: לאברהם, ליצחק, ליעקב ולמשה האל מודיע במראה את מיהותו בלשון: „אני... אשר..."; „אני אל"..."; וכיו"ב: „אני ה' אשר..."; „אני אל שדי"; „אנכי אלהי אברהם...". בהחגלות עצמה כאילו לא די. עיין: בר' ט"ו, ז; י"ז, א; כ"ו, כד; כ"ח, יג; ל"א, יג; ל"ה, יא; מ"ו, ג; שמ' ג', ו; ו', ב ואילך. בפעם האחרונה מצינו סגנון זה בהתגלות לעם בהר סיני: אנכי ה' אלהיך וגו' (שמ' כ', ב; דב' ה', ו). מאז אין עוד הודעת־מיהות במראה. נבראה ספירה מונותיאיסטית, שלא היתה קיימת קודם לכן, והמיהות ידועה מאליה. גם בזה נשאר בלי ספק זכר לראשיתה ההיסטורית של אמונת האחדות.

אברהם אלא בתקופת משה, הרי נגנזה בזה עדות היסטורית מכרעת, שתקופת מ ש ה היא זמן נצנוצה של אמונת היחוד. ואילו תקופת האבות אינה אלא תקופת התגבשותם והתלכדותם וגדולם התרבותי של השבטים בדרך נדודיהם בין עמי־התרבות הגדולים. בתקופה זו קבלו שבטי ישראל מתרבות המזרח נחלה דתית־מוסרית גדולה. ואולי בגלל פשטות חייהם, חיי יושבי אהלים, מסוגלים היו הם דוקא לקלוט את המיטב ואת המאור שבתרבות זו. ראשיהם ונשיאיהם, משורריהם ורואיהם טפחו ורבו דברי שיר ואגדה, דברי משל וחכמה ומוסר, צדק ומשפט. אולם רק על אדמת מצרים נצנצה בקרבם אידיאה דתית חדשה, שעתידה היתה להפרות את חייהם וחיי עמים רבים על פני האדמה.

ב. ראשית האמונה הישראלית

הספרות המקראית העתיקה והמהפכה הדתית שקדמה לה

התעודה הספרותית העתיקה ביותר, שנשתמרה בידנו על ראשית האמונה הישראלית, היא התורה. בחינת ספרות התורה (והספרות הקרובה לה) מלמדת אותנו, שמקומה ההיסטורי הוא לפני הספרות הנבואית. אמנם, בתורה נארגו יחד מקורות שונים, והספר עצמו הוא פרי תהליך־יצירה ארוך ומסורג. אבל בספר הזה נתגבשו תולדות האמונה הישראלית בתקופתה הראשונה; נתגבשה בו דרגת אמונת־האחדות שלפני דרגת האמונה הנבואית־הספרותית, דרגת־אמונה, שלא קלטה עוד כלום מן האידיאות המיוחדות לנבואה הספרותית.

אולם ספרות התורה אינה היצירה הספרותית הקדומה ביותר של עם ישראל: קדמה לה ספרות, שאבדה מאתנו. בתורה עצמה נזכר ספר־שירים עתיק: ספר מלחמות יהוה (במ' כ"א, יד), ששיריו נוצרו בלי ספק בתקופת המדבר. נזכר גם ספר־שירים עתיק מתקופת מלחמות־כנען: ספר הישר (יהושע י', יג), שנוספו עליו שירים גם מראשית תקופת המלכים (ש"ב א', יח). ואין ספק, שהיו עוד יצירות, שאף זכרן אבד. שאלה היא, אם עלו בתורה עצמה פרקים מן הספרות הישראלית הקדומה ביותר, אם יש בה דברים כתובים בידי משה או מסורים מפיו בצורתם הראשונית. אבל לפתור שאלה זו על־ידי נתוח ספרותי ובקורת היסטורית לא נוכל. כי התורה היא בכל אופן ספר מורכב ומעובד, עלו בה מקורות שונים, אנו מבחינים בה סגנונים שונים, „מגילות מגילות". יש בה גם שכבה מאוחרת, מתקופת חזקיהו־יאשיהו. הספר נוצר זמן רב אחרי יצירת מקורותיו. מלבד זה אנו מוצאים בספר התורה היסטוריה מונותיאיסטית של העולם. בס' בראשית מסופרות תולדות העולם, מימי אדם הראשון, מתוך תפיסת האמונה באל אחד. כמו כן אנו מוצאים כאן עולם מלא של סמלים לאמונת האחדות. אנו מוצאים כאן אגדה עממית מונותיאיסטית רבת גונים, וכן סדרי עבודת־אלהים מונו־תיאיסטית מפותחת. גם מי שסבור, שהאידיאה המונותיאיסטית נתנה לישראל בנצנוץ־יצירה אחד, יהיה מוכרח להניח, שעולם הסמלים המגוון

הזה המשמש לה גוף ולבוש נוצר מעט מעט. כיצד נוכל איפוא להבחין בספרות זו את הראשוני, את התעודות, שנמסרו לנו בה משעת־בראשית ממש?

ועם זה משמשת ספרות התורה כולה תעודה מונומנטלית כבירה על ראשית האמונה הישראלית. לא פרק זה או אחר שבה, אלא היצירה כולה כשהיא לעצמה.

כי גם בספרות עתיקה זו, לכל יסודותיה, (כמו באמת בכל המקרא כולו), משתקף עולם הגויים כ ע ו ל ם ב ל י א ל י ם. י ש ר ק א ל א ח ד — יהוה, וכל פעולה אלהית ממנו. לא הוכחשה מציאותם של אלהי הגויים, אבל — אלהי הגויים א י נ ם, אינם פועלים. האלים כבר נעלמו, לכל היותר נהפכו ל„שדים", צללים ללא שלטון. הם אף לא נהפכו לרוחות רעות, שהאל מוכרח להלחם בהן. אין ש ו ם י ח ס ש ל פ ע ו ל ה בין האל ובין אלי הגויים. זאת היא גם תפיסת הספורים העממיים ביותר, ללא כל יוצא מן הכלל. כך משתברת דמות העולם הבבלי בבר' א'—י"א, דמות העולם העברי־הארמי בספורי האבות, העולם המצרי בספורים על יוסף ומשה, העולם המואבי־המדיני־הארמי בספורי בלעם (ולהלן: העולם הכנעני הפלשתי בס' שופטים ושמואל וכו'). אי אפשר להניח, שמטבע זה טבעו בספרות התורה (ובמקרא בכלל) מעבדים מאוחרים. המקרא מעלה בבטויים כוללים את יהוה „על כל האלהים". מספר בתמימות על ה„שפטים", שעשה יהוה בפסילי אלהי הגויים, מזכיר את מלחמות יהוה ברהב ותנין וכו'[1], ומפני זה אין להניח, שעורכי הספרים יכלו למצוא פגם בספור על פעולת אל מאלהי הגויים ועל נצחון אלהי ישראל עליו. ואם אין אנו מוצאים ספור כזה במקרא בכלל ובאגדות התורה על ראשית האמונה הישראלית, שהיא גם ראשית המלחמה באלילות, בפרט, אין זאת אלא שבאגדה העממית הישראלית חסר היה מוטיב זה מ ל כ ת ח י ל ה. זאת אומרת, שספרות התורה, גם ביסודותיה הראשוניים, נוצרה בעם, שראה את עולם הגויים כעולם בלי אלים.

הספרות הישראלית העתיקה ביותר, שנשתמרה בידנו, נבראה איפוא באויר עולמו של ע ם מ ו נ ו ת ֵ א י ס ט י. היא נוצרה א ח ר י שאמונת־האלים גועה בישראל. ליצירת ספרות זו ק ד מ ה איפוא בהכרח מ ה פ כ ה ד ת י ת ע מ ו ק ה ב ח י י י ש ר א ל, שבה חרבה אמונת־האלים הישראלית העתיקה ושבה נשתרשה האמונה באחד במעמקי נפש האומה. זאת היא

---

[1] על משמעות הבטויים והאגדות האלה עיין למעלה, כרך א', ע' 262, הערה 7, 267—299 ואילך. על דברי יפתח (שופ' י"א, כד) ועל דברי דוד (ש"א כ"ו, יט) ועוד עיין שם, ע' 598, 615 ואילך.

העדות ההיסטורית הברורה והמוצקה הנובעת ממטבע הספרות המקראית העתיקה ביותר.

שאלת ראשיתה של אמונת האחדות הישראלית היא מפני זה לא רק שאלת ראשיתו של *רעיון* האחדות, שאלת מיהותו של יוצרו והוגו הראשון, אלא גם וקודם כל שאלת ראשית התהוותו של *העם המונותיאיסטי*: מתי ואיך חלה בקרב שבטי ישראל התמורה הדתית העמוקה ההיא, שבה גועה אמונת־האלים? יש קובעים את מוצאו של הרעיון המונותיאיסטי בבבל או במצרים; יש סבורים, שמשה קבל את הרעיון מאחנאתון המצרי וכו'. אבל דבר אחד ברור: ספירה *עממית* מונותיאיסטית לא היתה לא בבבל ולא במצרים; *אגדות עממיות מונותיאיסטיות* לא נבראו בימי קדם בקרב שום עם. והתהוות הספירה העממית הזאת היא היא הפרובלמה העיקרית.

והנה ברור, שספירה עממית כזאת לא נבראה על ידי נצנוץ הרעיון המונותיאיסטי כשהוא לעצמו. הרעיון יכול היה להשאר גם נחלת פילוסופים יחידי סגולה או חוג של כהנים יודעי סוד. רק מתוך *מלחמה* יכול היה ליעשות נחלת עם: מתוך *מלחמה דתית*, שתכליתה היתה *לשרש את האלילות* מקרב עם, מתוך מלחמה קנאית לרעיון האחדות, מתוך מלחמה ל„אל קנא". להצליח בה יכלו לא פילוסופים או אנשי־סוד, גואלי עצמם, אלא *אנשי־עם*, שבקשו להשפיע על החברה. מכל מקום זה היה סימנה ההיסטורי המובהק של אמונת־האחדות הישראלית בכל הדורות: השאיפה ליעשות נחלת עם, המלחמה באלילות העממית, הקנאה לאחד. חרבות מקדשים ומכתת מזבחות ומצבות מסמנת את דרך נצחונה בעולם — בישראל ובעמים. המגמה הזאת נטועה היתה במהותה. ולפיכך ברור, ששאלת ראשיתה של אמונת־היחוד הישראלית היא, בעצם, שאלת ראשיתה של *המלחמה באלילות העממית*. או: שאלת התהוותו של *עם מונותיאיסטי* מתוך *מלחמה* באלילות.

הספרות המקראית העתיקה ביותר — ספרות התורה — מעידה עדות מונומנטלית על כך, שמלחמה מכרעת כזאת התרחשה בקרב שבטי ישראל לא רק לפני תקופת הנבואה הספרותית אלא גם לפני *התהוות ספרות התורה עצמה*. זהו הסלע האיתן של חקר תולדות האמונה הישראלית. הוא נעלם מן העין כל זמן שהתעלמו מן התופעה היסודית: מזה, שהמקרא כולו, ובכלל זה גם חלקיו העתיקים ביותר, רואה את העולם האלילי כעולם בלי אלים.

אולם אימתי חלה ראשיתה של המלחמה העממית הזאת באלילות, שעתידה היתה לברוא ספירה *חברותית* מונותיאיסטית, אותה הספירה

התרבותית־הלאומית, שרק בה יכלה האגדה המקראית העממית להוצר?

בתשובה על שאלה זו מכריעה עדותה של התורה, תעודתנו הספרותית המונותיאיסטית העתיקה ביותר: התורה אינה יודעת מלחמה כזאת לפני תקופת משה. עדות זו אינה עדות של דברים. התורה אינה אומרת שהמלחמה התחילה בתקופת משה. גם העדות הזאת היא מונו־מנטלית: היא טבועה בכל מטבע האגדה העתיקה, ומפני זה היא נאמנה ביותר. התורה מספרת לנו היסטוריה מונותיאיסטית של העולם מאדם הראשון ועד האבות ועד בכלל. ובכל זאת אין היא מספרת על מלחמה באלילות באותה תקופה. לא בדורות אבות העולם ולא בדורות אבות ישראל אין שום מתח בין אמונת יהוה ובין האלילות, כמו שכבר ראינו (עיין סוף הפרק הקודם). המלחמה מתחילה רק עם הופעת משה. ברור, שההבדל הזה בין שתי התקופות אינו פרי כוונה ונטיה מסוימת. המספרים לא התכוונו לקבוע כאן שום הבדל, והם גם אינם אומרים, שיש הבדל. ההבדל הזה בין התקופות משקף מציאות היסטורית: המלחמה התחילה בתקופת משה.

לזה מתאים הדבר, שאין התורה יודעת אמונת־יחוד עממית לפני תקופת משה. אמונת־היחוד שלטת בעולם לפני דור־ההפלגה, בשעה שאין עוד עמים ולשונות. אחר־כך היא נחלת יחידי־סגולה. אברהם, מלכי־צדק, איוב וכו' עובדים לאל האחד. אבל הם חיים בקרב עמים אליליים. על שום מיחד קדמון לא נאמר, שחי בתוך עם מונותיאיסטי, ואין באגדה שום רמז לעם כזה. יתר על כן: מתוך הספורים על ישראל במצרים ועל התגלות האל למשה ברור, שגם עם ישראל עצמו אינו יודע את אמונת־היחוד לפני משה ואינו עובד את יהוה במצרים[2]. ה"אבות" הם מיחדים, אבל העם הוא אלילי. ההיסטוריה המונותיאיסטית של העם מתחילה (וזה בסתירה לאידיאה השלטת במקרא על המונותיאיזמוס של האבות) רק עם משה. המהפכה המונותיאיסטית בקרב שבטי ישראל, שספרות התורה כולה מעידה עליה, התחוללה איפוא באותה תקופה.

מכל זה נמצאנו למדים, שאת הידיעות על מחוללה ועל אפיה של אותה המהפכה הדתית, ששמה קץ לאמונת האלים בקרב שבטי ישראל, שבה נזרעה האמונה באל אחד בנפש העם ושהיתה ראשית התהוות האמונה המקראית, עלינו לחפש באגדות על איש ריבה הראשון של האלילות — באגדות על משה.

---

[2] עיין למעלה, ע' 30—31.

העדות ההיסטורית על משה

את משה אנו חושבים לאישיות היסטורית, לא מפני שהוא גבור אגדות עממיות מפוארות. משה הוא היסטורי, מפני שהספור, שהאגדה מספרת עליו, מתאשר ביסודו על ידי עובדות היסטוריות מהימנות.

עובדה היסטורית היא, שעם ישראל חושב את עצמו מראשית נצנוץ הכרתו הלאומית לעם יהוה. קשר זה בין העם ובין יהוה לא היה קיים בתקופת האבות[3].

עובדה היסטורית היא, שבעם ישראל פועלת מראשית תולדותיו הנבואה השליחית. היא פועלת בו כבר בתקופת השופטים, והיא יסוד המשטר המדיני המיוחד, שבו חיים שבטי ישראל[4].

עובדה היסטורית היא, שבישראל מתנהלת בתקופה קדומה ביותר מלחמה באלילות בשם יהוה „אל קנא". גם אלה שחושבים, שאמונת יהוה היתה בראשיתה רק מונולטריה, מוכרחים להניח, שאלהי אמונה זו היה „קנא". ואם העם היה אלילי, הרי דרשו נושאי אמונת יהוה מן העם, שיעבוד את יהוה לבדו. אבל באמת מעיד מטבע ספרות התורה, כמו שראינו, שהעם היה מונותיאיסטי בזמן קדום ביותר. רקע המלחמה באלילות היא אמונת היחוד של העם. גבורי מלחמה זו הם הנביאים־השליחים.

מאליה נשאלת השאלה: מה ראשית התופעות האלה? אימתי נוצרה אמונת יהוה־אל־קנא, שנביאים־שליחים נלחמים בשמה באלילות? לתופעות אלה היתה בהכרח „ראשית". כי לא בבל ולא מצרים, לא כנען ולא ערב אינן יודעות את הנבואה השליחית — זוהי העדות ההיסטורית המובהקת ביותר על ה„ראשית". כל שכן שאינן יודעות את אמונת יהוה־אל־קנא ואת המלחמה בעבודת „אלהים אחרים". את ראשיתן של אלה עלינו לבקש בישראל עצמו. ישראל קבל נחלה תרבותית מבבל, ממצרים, מכנען ומבני עבר. אבל את היסודות ההם לא קבל. הללו נוצרו מרוחו. אולם ברור, שהיסודות האלה הם יצירה דתית חדשה לגמרי, מהפכה דתית. כבר ראינו למעלה, שגם תקופת האבות אינה יודעת לא את הנבואה השליחית, לא את השם יהוה ולא את המלחמה באלילות. המהפכה, שהיא ראשית ההיסטוריה המונותיאיסטית של ישראל, חלה איפוא אחרי תקופת האבות. אולם תולדות היצירה התרבותית בכלל והיצירה הדתית

---

3 ולדעת האומרים, שהשם היה ידוע גם לפני משה, הרי היה ידוע גם לעמים אחרים ולא היה אלהיהם של ישראל במיוחד. עיין להלן, ע' 50—51.

4 עיין להלן: „תקופת השופטים".

בפרט מראות לנו, שמהפכה כזאת היא תמיד פרי פעולת רוחו של גאון־יוצר. לגבור המהפכה הזאת, לגבור תקופת־הראשית הזאת אנו קוראים, עם האגדה המקראית, בשם משה.

ולפיכך יש לראות כסימן מובהק למהימנותה של האגדה על משה את העובדה, שבכל תג היא מתארת את משה כראשון. ולא עוד אלא שדבר זה היא עושה בלא כל כוונה, ואולי גם נגד כוונתה המכוונת.

הספור על ראשית פעולתו של משה נתן לנו במקרא לא ברשימה היסטורית יבשה אלא באגדה פיוטית נשגבה — באגדת הסנה (שמ' ג'), המסמלת את המאורע והכוללת בלשון־הרזים של הזמן ההוא עדות היסטורית. באגדה זו מופיע בפעם הראשונה — בתולדות ישראל ובתולדות העולם — נביא שלית. האל מתגלה למשה ושולח אותו לגאול את ישראל. מקום הופעת האל למשה הוא המדבר, בין מדין למצרים. המדבר הזה מתואר באגדה הישראלית כמקום ללא כל קדושה פולחנית, לא עתיקה וגם לא מאוחרת. מעולם לא היו אבות ישראל, בוני המזבחות בארץ כנען, במדבר הזה ומעולם לא הקימו מזבח לאלהים לא בסיני ולא בקדש. וגם בזמנים מאוחרים לא היו מקומות אלה מקומות פולחן ישראליים־לאומיים. קדושת המדבר אינה אלא נבואית. וראשית קדושתו — התגלות האל למשה. משה בא המדברה מבית יתרו, כהן מדין. משה אינו יודע את קדושת המקום, ששם ראה את הסנה הבוער באש. הוא ראה את המראה ואינו יודע פשרו. הוא שואל לשם האל המתגלה אליו. בבית יתרו לא נודעה לו איפוא קדושת המקום ולא נודע לו שם האל. זאת אומרת: התגלות האל למשה אינה מעורה בשום פולחן קיים, לא מדייני ולא קיני. ואמנם, משה אינה בונה מזבח ואינו מקריב קרבן במקום ההתגלות. וגם ישראל אינם יודעים לא את קדושת המקום ולא את שם האל. משה לא קבל את כל אלה משום אדם, לא בבית אביו ולא בבית יתרו. הוא ראשון. משה נשלח לגאול את ישראל ממצרים וליחד אותו מן הגויים בארץ יעודה. הקשר המיוחד בין העם הזה ובין האל מסומל בתואר „אלהי האבות" הנתן לאל המתגלה. אלהי האבות, אל נודע ליחידים עד עתה, מתגלה עתה התגלות חדשה וראשונה לעם. נביא־העם הראשון הוא משה.

כדי שהעם יאמין בשליחות משה, האל נותן בידו שלשה אותות־פלאים, שעליו לעשותם לעיני העם. אגדת־הסנה היא גם אגדת־האותות הראשונה במקרא. משה הוא הראשון העושה אותות, כדי לאמת את שליחותו. אגדת הסנה טובעת מטבע חדש: את הפלא־האות. באגדה זו יש גון מצרי־תרטומי. ועם זה היא מדמה דמות חדשה לגמרי: את הנביא העושה אותות

במאמר־אלהים. האל אינו מגלה למשה חכמת־כשפים ואינו נותן בו „כח" מגי לשנות סדרי העולם. הוא מגלה לו את ה ש ם, אבל לא לתכלית מגית. זהו שרטוט אפייני לאגדה על משה (ועל הנביאים בכלל): משה אינו פועל כרב־מג בעל כח כשפני עצמאי; אדרבה, הוא תמיד נבוך ואינו יודע מה לעשות, תמיד הוא מצפה למאמר פי האל. טופס ראשון של נ ב י א עושה אותות הוא משה[5].

התפקיד, שהוטל על משה — גאולת ישראל —, גורם לידי התנגשות בינו ובין המלכות האלילית הגדולה — מצרים. פרעה מסרב לשמוע בקול יהוה, הוא אינו יודע את יהוה. יהוה מוציא את ישראל באותות רבים לעיני מצרים. בפעם הראשונה עומדים כאן במערכה ישראל, עם יהוה, והעולם האלילי, שאינו יודע את יהוה. משה הוא הראשון האוסר את המלחמה[6].

אין כל ספק, שיש קשר היסטורי בין שתי התופעות האלה: בין התהוות אותה הספירה העממית המונותיאיסטית, שבה נוצרה האגדה המקראית, שביסודותיה העתיקים ביותר היא רואה את עולם הגויים כעולם בלי אלים והרואה אפילו את מלחמתו של משה בפרעה וחרטומיו כמלחמה עם עם בלי אלים, ובין פרשת חייו של האיש המופיע בפעם הראשונה בתולדות העולם כשליח, שנשלח ל ע ם לבשר לו את אמונת האל האחד ולאמת אותה באותות ולקדש בו מלחמה על עבודת־האלילים. אין זאת אלא שהתמורה הדתית העמוקה בחיי העם היא היא מפעל־חייו של איש־הפלאים ההוא, של הנביא־השליח הראשון. התמורה, שחולל הנביא, היא שהשביתה את אמונת־האלים משבטי־ישראל, והיא שיצרה אותה הספירה העממית, שבה נברא עולם־הסמלים המקראי.

המסורת המקראית שמה את הדברה „לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" בפי האל במעמד הר סיני. היא שאפה לקשר את אסור האלילות באותו המאורע, שהוא לה פסגת ההתגלות האלהית לישראל. ואמנם אין ספק, שבמדבר, במעמד חגיגי של ברית־עם, נחתמה המערכה המכרעת נגד האלילות, ואמון העם ליהוה נחקק בנפשו לעולם. אולם גם בזה אין להטיל ספק, שהמלחמה באלילות התחילה קודם לכן, על אדמת מצרים. ולא עוד אלא שמלחמה זו, ה י א ש ה י ת ה ב ר א ש י ת, אף־על־פי שאין היא נחשבת לתכלית בלתי־אמצעית של שליחות משה אל ישראל. האל, שנתגלה למשה, היה „אל קנא". בספורים על יציאת מצרים פני המלחמה באלילות מכוונים

---

5 עיין על כל זה בפרוטרוט להלן בנספח, בפרק „לחקר האגדות על משה".

6 השוה להלן, ע' 40, 49—50.

כלפי מצרים ולא כלפי ישראל. אבל המלחמה היא בכל תקפה, והרקע שלה היא אמונת ישראל ביהוה ובשליחו. עם משה באה המלחמה הזאת לעולם, ועמו בא לעולם גם הנגוד בין אמונת ישראל ובין המרי האלילי בפעם הראשונה העמד בספורים ההם ישראל, עם יהוה, במערכה מול העולם האלילי — מצרים: ישראל כנושא אמונה באל כל־יכול מול עולם החרטומים, האלילים, עבודת בעלי החי והיאור, המלך האלילי, שאינו יודע את יהוה. באגדות אלה כבר נתגבש הנגוד העצום בין ישראל ובין העולם האלילי, שעתיד היה להתקיים כאלף וחמש מאות שנה. האל הפועל כאן הוא „אלהים", זולתו אין שום אל פועל קטנה או גדולה, ושדה פעולתו היא הארץ כולה: מצרים וישראל. החדוש מתבהר לנו ביחוד בשעה שאנו משוים אגדות אלה עם אגדות האבות. כבר ראינו, ש„אלהי האבות" עומד לימין באמניו, אבל אין הוא עומד במערכה מול העולם האלילי, ושהנגוד בין האבות ובין סביבתם אינו בשום מקום נגוד דתי. רק באגדות על משה צץ הנגוד הזה פתאם, והוא עומד לפנינו בכל עוזו. שאין דבר זה תלוי בעצוב מקרי של האגדה, אנו למדים מאותן תופעות־הלואי, שכבר הזכרנו: גבורי האגדה שלפני משה, ובכלל זה גם האבות, אינם עושים נפלאות, ואינם שליחים. כי במקרא מעשה־הנפלאות קשור בנבואה השליחית. הפלא הוא אות לשליח. רק באגדה על משה כל המוטיבים האלה מופיעים יחד. משה הוא הראשון שנשלח, והוא נשלח לא רק לגאול את ישראל, אלא גם לעשות אותות ומופתים בארץ, למען ידעו מצרים, כי ליהוה כל הארץ ולמען ספר את שם יהוה בארץ מצרים, ולשם זה האל מכביד את לב המלך האלילי. המערכה נגמרת במפלת המלך האלילי וחכמיו וחרטומיו ובמעשה „שפטים" באלהי־מצרים. אמנם, הנפלאות האגדיות אינן מביאות את מצרים לידי אמונה. אבל בהן מתבצרת לנצח אמונת עם ישראל. נטיעת האמונה בישראל היא התכלית הפנימית של האותות, שנתנו למשה במראה הסנה (שמ' ד', א—לא), ופרשת הנפלאות חותמת בהטעמת האמונה: „ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (ט"ו, לא).

האגדה על מפעלות משה במצרים אינה מספרת איפוא במפורש על מלחמתו באלילות, אבל העדות על מלחמה זו טבועה בה בכולה, ומפני זה היא נאמנת ביותר. התגלות השם יהוה היא ראשית המלחמה באלילות, ראשית הנגוד בין „ישראל" ובין „מצרים". זאת אומרת: היא ראשית המהפכה המונותיאיסטית בישראל.

שאלתנו עתה היא שאלת הנסבות ההיסטוריות, שבהן חלה הופעת הנביא־השליח ושבהן התחוללה המהפכה ההיא.

התגלות רעיון היחוד

האידיאה הישראלית המקורית. עדותה המונומנטלית של האגדה המקראית, שלפיה היה חזונו של משה ראשית מוחלטת, מתאשרת ע"י העובדה, שהאידיאה היסודית של האמונה הישראלית **אין לה כל יסוד** ושורש באלילות בכלל ובאלילות המזרחית בפרט. משה היה איפוא לא רק מחולל התמורה המונותיאיסטית בישראל; הוא היה גם הראשון, שהגה את האידיאה המונותיאיסטית.

את נצנוץ היצירה המקורית־הגאונית, של היחיד ושל החברה, אין אנו יכולים „לבאר". הולדת כל אידיאה חדשה, מקורית, היא נצנוץ־פלאים, ו„ביאורה" אינו יכול להיות אלא שטחי־מדומה. ודאי, מחובתו של ההיסטוריון לבאר את התופעות. אבל בחובתו זו כלולה גם החובה לברר מה **אי־אפשר לו לבאר** באמת, לקבוע את **גבול** יכולת הביאור שלו. מכל מקום אם „ביאור" פירושו חישוף מקור היסטורי־תרבותי, אין לנו אלא להטעים את **העובדה**, שהאידיאה הישראלית **אין לה** מקור באלילות. אולם בזה אין אנו מוציאים לא את האמונה הישראלית ולא את הופעתו של משה מתוך המסגרת ההיסטורית. אנו רק מבחינים בין הגורמים והמסבות התרבותיים־ההיסטוריים ובין החדש, שהופיע במסגרת הגורמים והמסבות האלה. אם אנו אומרים, שהאמונה הישראלית היא יצירה מקורית בהחלט, השונה במהותה מן האלילות לכל צורותיה ושאין לה שום שרשים באלילות, אין רצוננו לומר, שאמונה זו לא היתה קשורה בשום בחינה בחיים הדתיים של העולם התרבותי, שבו נולדה. כבר הטעמנו כמה פעמים, שהאמונה הישראלית נחלה נחלה מן התרבות האלילית. אפשר לומר: היא ירשה ממנה „חומר", סממנים וסמלים, אבל היא נפחה בהם נפש חדשה. היא קשורה בה קשר אורגני בגופה, אבל נשמתה משלה היא. למעלה כבר הבחנו באמונה הישראלית נחלה עברית־עתיקה, נחלה בבלית, כנענית, מצרית. דעות, אמונות, אגדות, חוקים, נימוסי פולחן קבלה מן התרבות האלילית ויצרה אותם יצירה חדשה. הקרבן, הכהונה וגם הראיה והנבואה המנטית אינם יצירות־בראשית שלה. להלן נראה, שגם הופעתו של משה עצמו נקבעה על־ידי צורות היסטוריות מסוימות. וביחוד יש להטעים, שהאמונה הישראלית תלויה בתרבות המזרחית קודם כל בבחינת **הרמה הכללית** של תפיסת־העולם הדתית, כמו שראינו למעלה. אולם על רמה דתית זו ועל מצע נחלה זו נולדה בין שבטי־ישראל אידיאה מקורית חדשה, **שהאלילות לא ידעה**, ואידיאה זו נתגבשה ביצירה דתית מיוחדת במינה. **אידיאה זו** היא שאין לה שרשים באלילות, מאחר שהיא כוללת בתוכה שלילת האלילות, היא לא־אלילית. **אותה** אין לבאר מתוך

„התפתחות", כשם שאין לבאר שום אידיאה תרבותית חדשה באמת מתוך התפתחות. היא נצנצה בנפשו של גאון־יוצר — בנפשו של משה.

הידע משה את הגיונותיהם של כהני בבל ומצרים? הידע את תורתו של פרעה אָחְנאתון? ההיה הוא עצמו „מצרי" לפי מוצאו? כל השאלות האלה אינן לא מעלות ולא מורידות. „משה" הוא האיש, שחזונו היה ראשית היצירה הדתית המיוחדת של שבטי ישראל. שאלת מוצאו ה„גזעי" היא סוף־סוף שאלה של מה בכך. (הרכבם ומוצאם הגזעי של שבטי־ישראל עצמם אינו ברור לנו). מכריע רק דבר זה, שאת האידיאה הדתית החדשה, שזרע האיש משה בשבטי־ישראל וששמשה גרעין ליצירתה של התקופה המקראית, לא נחל לא הוא וממילא גם לא שבטי־ישראל לא מכהני בבל ולא מכהני מצרים ולא מאחנאתון ותלמידיו. משה וישראל קשורים קשר היסטורי אורגני, ולפיכך משה „ישראלי" הוא בכל אופן. רק מתוך טעות יסודית במהות האמונה הישראלית אפשר למצוא קשר בינה ובין איזה „זרם" שהוא בתרבות האלילית. ב„זרמים המונותיאיסטיים" של מצרים ובבל יש כמין שאיפה ל„אחדות"[8]. אבל טעות היא לחשוב, שה„אחדות" המספרית

---

7 את מוצאו המצרי של משה מטעים ביחוד פרויד, Moses, ע' 12 ואילך, ע' 29 ואילך. על ה„ראיות" שלו לא נעמוד כאן. בעצם מבקש פרויד לראות את רעיון האחדות המקראי כמושרש בתורתו של אחנאתון. קשר זה כשהוא לעצמו אינו מותנה במוצאו המצרי של משה או של הלויים (שם, ע' 68). אלא שפרויד בונה על מוצאו המצרי של משה גם השקפה מסוימת על יציאת מצרים ועל התהוות האמונה הישראלית. השקפתו מלוקטת מדברי מחבריה שונים, שפרויד קבל מהם מה שהתאים במקרה ל„ביאורו" הפסיכו־אנליטי. מתוך הלקט, שלקט בשדה־מדע זר לו לגמרי, יצא פיוט די מגוון ומשונה. דבריו בטלים מאליהם ביסודם מאחר שאחנאתון היה עובד־אלילים גמור. כמו שנראה להלן, הדעה, שקבל פרויד מזלין, שמשה נרצח בידי „היהודים", היא הבל הבלים. השוה בקרתי לספר זה, מאזנים, שבט, ת"ש, ע' 199—211.

8 עיין אולבריט, Archaeology, ע' 163 ואילך, המבקש לחזק את הדעה על הקשר שבין המונותיאיזמוס הישראלי ובין הזרמים המונותיאיסטיים שבמזרח בקצת ראיות חדשות. אולבריט דוחה את השקפת האסכולה של ולהויזן, שהמונותיאיזמוס הישראלי הוא פרי „תהליך מודרג", שהגיע לשיאו רק במאה השמינית לפני הספירה, בתקופת הנביאים הגדולים. הוא סבור, שהמונותיאיזמוס הישראלי יכול להולד רק בתקופה, שבה נתגלו נטיות מונותיאיסטיות במקומות שונים בעולם העתיק, ותקופה זו אינה אלא בין 1500 ובין 1200 לפני הספירה. בין בטויי נטיות אלה הוא מזכיר את דת אתון, המושרשת בתורותיהם של כהני און, את הרמזים ה„מונותיאיסטיים" שבספרות הבבלית, זרמים „סינקרטיסטיים" בסוריה וכו'. ביחוד הוא מדגיש את היחס למצרים. את השם יהוה הוא מבאר כקצור השם „יַהוה אשר יִהוה", היינו: המהוה את אשר יהיה, היוצר כל יש, וזהו תרגום נוסחה תיאולוגית מצרית רווחת. וכן הוא מראה על הדמות המצרים המצויים בין הכהנים מבני אהרן. הוא מטעים את העובדה, שיש הבדל עצום בין האמונה המקראית ובין דת אתון, אבל הוא חושב, שבדת אתון יש בכל זאת „התקרבות

מבטאה את מהותה של האמונה הישראלית. האמונה ב"מרדך אחד" או ב"עשתורת אחת" או ב"רע אחד" היא אלילות גמורה, כאמונה באלילים רבים. וכן היתה אמונתו של אחנאתון ב"שמש אחד" אלילות גמורה, כאמונה ב"אחדות" המים או האדמה או האש וכו' [9]. בייחודה של איזו אלהות

סמוכה למונותיאיזם", ושהיא "דת סינקרטיסטית", שהיתה עשויה להשפיע על בני אסיה, שישבו במצרים.—אולם אימתי הכיאה "דת סינקרטיסטית" לידי מונותיאיזמוס, ומה ענין סינקרטיזמוס לאמונת האחדות? אולברייט מודה, ש"דת משה נשארת יחידה במינה בהחלט" (169). הרי שהעיקר—היחידות—לא נתבאר סוף־סוף כלל על ידי כל ה"זרמים" כולם. השוה למעלה, ע' 28.

9 בין שנאמר עם ב ר ס ט ד, History, ע' 360—361, שאחנאתון האליה את "החזון החזיוני" שבצולם החי ושהוא הבחין בין האל ובין "השמש החמרית" ושדתו לא היתה "עבודת השמש בלבד" (השוה ספרו Dawn of Conscience, ע' 279), בין שנאמר עם ש מ ר, Amarna, ע' 35, שהוא דמה לו את אתון כ"מצוי חי", שיצר את עצמו ואת הצולם", אלא "שנמשו היה רק בשמש", הרי לא זזה ממקומה העובדה, שעבודת אתון היא עבודת השמש ושהיא נעוצה בעבודת־רע האלילית. ההימנון הגדול של אחנאתון לשמש רואה את "השמש החמרית" עצמה כישות אלהית או כהתגשמות הישות האלהית. השוה מ ר ס ר, JSOR, 1926, ע' 25 ואילך. ההימנון פונה לשמש העולה ושוקעת והמחממת כל חי בקרניה, הכח־היוצר של השמש האלהית נתפס תפיסה אלילית גמורה: כהתגשמות, כהולדת גוף מגוף. קרני־השמש מזינות ו"מיניקות" את הצמח. השמש בראה לבדה רבבות יצורים "מתוכה" או מגופה. המלך הוא בן השמש, שנולד מ"אבריה" או מקרבה; אתון עצמו "הוליד" אותו. אתון עולה בשמים, כדי שיוכל לראות משם את יצוריו. הדעה, שאחנאתון הוציא מדתו כל מיתוס ומגיה, עומדת על תפיסה לא מדויקת של מהות המיתוס והמגיה ושרשם. אתון נחשב, לכאורה, ליוצר "הכל". אבל בעצם הוא נחשב רק ליוצר ומכלכל החי וכל מה שנהוג לו. לא נאמר, שהוא ברא, למשל, את הים או את היבה או את הכוכבים. בהימנון הגדול נרמזה "עיפותו" של אתון בשעת שקיעתו, ובתואר "השש באופק" (בעלותו) נרמזה התחדשות כחו בבוקר (השוה שפר, 33). גלגל אתון מצוייר תמיד עם הנחש האלהי בקצהו התחתון באמצעו (עיין שפר, ע' 16, והציורים שם, וכן חציורים אצל ארמן־רנקה, Aegypten, ע' 327, 328; ועיין מ ו ר ה, Nil, ע' 372), או כשהוא מתזיק את הנחש באחת מ"ידיו" (עיין מ ט ר י, History, ח"ב, ע' 213) — זה הנחש, שהוא ש ו מ ר האלים והמלכים. אחנאתון הרבה להשתמש בצורה זו. ואם כי אין אנו יודעים בדיוק כיצד תפסה דת אתון את הפולחן, יש לשער, שתפיסתה היתה אלילית במהותה. אתון שולח את "ידיו" אל הקרבן (מורה, ע' 514; שפר, 35; התמונה אצל ארמן, ע' 327), ברוב הציורים הוא מוריד את "סמל החיים" (ענח) למלך ולמלכה, אבל "ענח" אחד תלוי בקצהו התחתון וכאילו חוזר אליו: שפע החיים שופע ממנו למלך ולקרבן וחוזר מהם אליו. כי בדת אתון יש למלך תפקיד א ל ה י. אחנאתון הוא "האל הטוב" עלי אדמות, הוא "בורא לכל הארץ את מחסורה" (עיין התפלה למלך, ארמן, Literatur, ע' 362—363). הוא ממלא איפוא את התפקיד האלהי הישן של מלכי מצרים "המכלכלים כל חי" (מורה, ע' 193), וגם—את האלים. לאחנאתון היה "נביא גדול" מיוחד—סימן, שנעצב כאלהים (עיין JEA, כרך ה', ע' 63). אחנאתון עבד את אביו המת (פטרי, ע' 202, 206, 224). הוא "חכם כאתון" (מורה, 374). אחנאתון "חי במאעת" (סוף ההימנון לשמש), וקורא לעצמו "ענח־מ־מאעת" (פטרי, 213), וציור "מאעת"

אלילית או של איזו הויה טבעית אין משום התקרבות לאידיאה הישראלית אף כמלוא הנימא. האידיאה הישראלית אינה צמצום מספרי של אלים, אינה הכרזת אל מן האלים או כח מן הכחות הטבעיים ל„אחד", אלא קטגוריה דתית מיוחדת וחדשה. מהותה — תפיסת ההויה האלהית כהויה על־טבעית, כרצון

מופיע בגלופיו (שם, 212). מאשת היא אלילת האמת והצדק, אבל היא גם משמשת סמל להויה המטהורית של הקרבן והמולוך, שבה המלך מזין את האלים (מורה, ע׳ 440). הדעה, שאחנאתון משתמש בסמל זה במובן „המושג המופשט של האמת", אין לה יסוד מוצק. כי בהימנון הגדול לשמש כמעט שלא ניתן מקום ליסודות המוטריים, שהיו כרוכים בעבודת השמש במצרים (ובשאר מקומות). מוטעמות רק מדותיה הטבעיות וכחה המחיה של השמש. רק שלטון המלך מתקשר בעבודת השמש. ואם המלך „חי במאשת", הרי זה רומז בכל אופן לא על מדתו המוטרית בלבד, אלא גם על מהותו ה א ל ה י ת, מאחר שזה היה אחד מתארי האלים כעומדים במרכז הפעולה המולוגית. דת אתון אין בה נטיה לא להמשטה ולא לסמליות. אם אין היא מיצגת את האל בדמות אדם או בעל־חי, אין זה אלא מפני שהיא דבקה בציור ה„ריאלי" של גלגל החמה. גם פרישתה מן הדמיונות המיתולוגיים המצריים, ה„פוטוריסטיים" ביותר, מקורה ודאי בנטיתה לריאליסמוס. כי גם האמנות של התקופה האתונית היתה ריאליסטית ביותר, וגם בלשון שאפה לפשטות ריאלית. ואם קבלה מן הדת המצרית את ציור הנחש, את סמל החיים, את סמל מאשת, לא כ„סמלים" מופשטים קבלה אותם, אלא כנורמים מגיים ממשיים. בדת אתון ניתן מקום ל פ ו ל ח ן ה מ ת י ם ו ל ג י מ ו ס י ה ח נ ו ט י ם ו ה ק ב ו ר ה המצרים, אע״פ שאין המת נהפך בה עוד ל„אוסיר". קשה להסכים לדעת שפר (58—59), שגימוסים אלה נהסכו ל„קלפות ריקות". התורה החדשה לא הסכיקה לעכל פולחן זה, אבל תאלתת ה מ ל ך מוכיחה, שרעיון־האפותיאוזה האלילי־היטודי חי היה בדת זו. אם במקום ציור ארבע האלילות בארבע קבות ארונה של בת המלך המתה בא ציור המלכה (שפר, 25—26), יש לחגית, שהתורה החדשה יחסה למלכה איזו תפקיד אלהי. — מה היה משפט דת זו על האלים, אין אנו יודעים באמת. אולם יש ערך מכריע לעובדה, שהמלך הנהיג את עבודת אתון וחגג את „חג שלשים השנה" של האל החדש (ושל המלך עצמו) עוד ב ש ע ה ש ל א ה י ה ש ו ל ל ע ב ו ד ת א ל י ם א ח ר י ם. בשנתו החמישית הוא נקרא עוד באגרת שלוחה אליו ממוף בשם אמנחוטפ. פתח נקרא אביו, ומודיעים לו על מצבם הטוב של מקדשי מוף (שפר, 20—21). ויותר מזה: הכתבות שעל עמודי־הגבול של העיר אחתאתון (תל אל עמרנה) מודיעות, שהמלך יבנה קבר ל מ נ ב י ם, השור הקדוש של און. ברור, שתורה זו לא נולדה מתוך תפיסת־אלהות שונה במהותה מן התפיסה האלילית. אתון נתפס תחלה כאחד האלים. ה„קנאות" באה מעט מעט, וראשיתה בטעמים פוליטיים. הקנאות התחילה עם המלחמה באמון, שכהניו הקניטו את המלך, והמלחמה גם היתה מכוונת בעיקר נגד אמון. בעיר נא־אמון נמצאו בידי פושי דבריו של המלך גם פתח ותתחור. אבל בעבודת אוסיר לא פגעו, כנראה (עיין מורה, 375, 377). עזובת המקדשים וחורבנם, שקבל עליהם תרמחב, מקורם בזה, שהמלך לא שנה אליהם. אולם את אתון עצמו הרי הוא מכנה בשם רע. את עצמו הוא קורא „בנו יחידו של רע". השם הרשמי של אתון הוא: „תראחתי, שו שמו, הוא אתון". דמויים אלה כוללים קשר עם המיתולוגיה המצרית. אנשי סביבתו של המלך לא הבינו לקנאתו, כנראה. ראש הצורפים של מקדש אתון נקרא פ ת ח מ ר י (פטרי, 228). הכהן הגדול של א ת ו ן הוא גם ראש מקדש ר ע באון

עליון, חפשי משעבוד למערכה וגורל, מחבלי מיתוס וכבלי מגיה. אידיאה זו הגויה בכל היצירה המקראית כולה, כמו שהוכחתי למעלה. האלילות לא ידעה בשום זמן ובשום מקום אידיאה זו. ואם אנו מוכרחים לראות את משה כמחוללה של תנועת היצירה הדתית המיוחדת במינה הזאת, הרי אנו מוכרחים לראות אותו כהוגה אידיאה דתית חדשה בהחלט, שנצנצה בנפשו בחזון בפעם הראשונה עלי אדמות.

אולם מפני מה נצנצה בנפשו של משה האידיאה הדתית החדשה של רצון אלהי עליון ואיך נצנצה, אין אנו יכולים לדעת. לא היינו יודעים זאת גם אילו נשאר לנו על ההתגלות הזאת יותר מאשר רקמת־אגדות מופלאה ומרהיבת־עין. רק בדבר הרקע ההיסטורי־החברותי של ההתגלות יכולים אנו להגיד משהו על יסוד העדות המקראית השזורה אגדה.

השפעת הראיה העתיקה. דמותו של משה כפי שהיא מתוארת באגדה המקראית טבועה במטבע הנבואה הישראלית הקדומה. משה הוא נביא. הוא שומע דבר־אלהים ורואה מראות (שמ' ג', ב ואילך; ל"ג, יא, יח—כג; במ' י"ב, ח; דב' ל"ד, י'). הוא איש הרוח, ואם גם אינו „מתנבא", רוחו מביאה אחרים לידי התנבאות (במ' י"א, טז—ל). בתור נביא הוא גם משורר (שמ' ט"ו, א—יט; במ' י"ב, יג; דב' ל"א, יט—לב, מד; ל"ג, א—כט). השרטוטים האלה בדמותו אינם תוספת־גונים מאוחרת, כמו שסבורים רבים. כי שרטוטים אלה אנו מוצאים ברובם בראיה העברית־העתיקה. מלבד זה קשורים הם קשר פנימי בתפקידו העיקרי של משה — בהיותו שליח־אלהים. שליחותו קשורה בהיות דבר־אלהים אליו בחזון. אולם משה הוא נביא־שליח בסגנון ישראלי קדמון: הוא נביא מנהיג או נביא שופט, שהשלטון המדיני בידו. הוא מופיע לעם בשעת מצוקה, כשליחי האלהים ואנשי הרוח בתקופת השופטים (דבורה, גדעון, שמשון, שמואל). הוא שופט את ישראל כל ימי חייו, כשופטים העתיקים. הוא נלחם באלילות ועושה בעצמו שפטים באלילים ובעובדי־האלילים (שמ' ל"ב; במ' כ"ה, ד—ה), כגדעון, אליהו, אלישע. הוא שר את שירת הנצחון, כדבורה.

(שם, 229), וכנראה היו להם מקדשים נפרדים. חתן אחנאתון, שישב על כסאו, שב אל אמון מבלי לעזוב את אתון (שפר, 54). קנאת אחנאתון נבעה ממקור נפשי־אישי, אבל האידיאה כשהיא לעצמה, הערצה מוגברת של השמש, אידיאה אלילית בעצם שרשה, לא היתה קשורה מצד מהותה בקנאות. ואף אחנאתון גופו נתן מקום לפחות ל„אל" אחד ליד אתון: הוא פרעה עצמו. ויש לשער, שאילו ניתן לדת זו להתפתח, היתה יוצרת מתוך עצמה גם מיתולוגיה מיוחדת בסגנונה כשם שיצרה אמנות מיוחדת בסגנונה. — השוה י הודת, בבקרתו „זיגמונד פרויד על משה ותורתו", בצרון, ניסן, ת"ש, ע' 6 ואילך.

אולם יש בדמותו של משה גם שרטוטים אפיניים מיוחדים. משה אינו מופיע לבדו, אלא בלוית שתי דמויות נביאיות אחרות: אהרן אחיו ומרים אחותו. אלהים מתגלה גם לאהרן ושולח אותו עם משה אחיו אל ישראל ואל פרעה (שמ' ד', כו). אהרן הוא „פיו" של משה ו„נביאו" (שם ד', טז; ז', א). מרים אחותם היא נביאה ומשוררת (שם ט"ו, כ—כא)[10]. בשלשתם מדבר יהוה (במ' י"ב, ב—ט). שלשתם נשלחו לישראל במצרים (מיכה ו', ד). בתולדות הנבואה הישראלית כולן אין אנו מוצאים דוגמא לתופעה זו. הנבואה הישראלית היא סגולה אישית ב ה ח ל ט ואינה קשורה לעולם ביחש משפחתי. הנביא הישראלי אין לו לא „אב" ולא „אח" לנבואה. ולעומת זה אנו יודעים, שהנבואה האלילית נחשבה לעתים קרובות לסגולה מנטית משפחתית־טבעית. וכן אנו יודעים בפרט, שהכהינות הערבית היתה לפרקים סגולה משפחתית. ומפני זה קשה להטיל ספק בדבר, שכאן נשאר לנו זכר למציאות היסטורית: משה היה ממשפחת „רואים" ממין הרואים העברים־העתיקים. דמותו נצבת על פרשת־תקופות. הוא מסיים את תקופת הראיה העברית־העתיקה, המנטית־הטבעית, והוא ראשון לנבואה הישראלית החדשה — השליחית. המסורת המספרת על אחיו ואחותו הנביאיים של משה לא כוונה להטעים לנו איזה דבר ולא הרגישה, שהיא מספרת לנו דבר ללא כל דוגמא בדורות המאוחרים[11]. ודוקא נסבה זו משמשת לנו ערובה למהימנותו ההיסטורית של הספור, המתאים לתנאי תקופה נשכחה.

פעולתו החברותית ובשורתו הדתית של משה ודאי אינן מתבארות מתוך קשר זה, שאפשר למצוא בין משה ובין הראיה העברית־העתיקה. אבל הוא מבהיר את הרקע ההיסטורי־התרבותי של הופעתו. הראיה העברית־העתיקה משמשת מסגרת להופעתו. משה אינו קשור במקדש ובפולחן מסוים. המדות האלה טובעות אותו במטבע של רואה עברי־עתיק, של „כהין". אין זאת אומרת, שמשה מלא פעם למעשה תפקיד של רואה. אבל הוא גדל בספירה של משפחת רואים, שהשפיעה בודאי על נפשו ועל דמיונו. וזה היה הרקע החברותי של פעולתו בתור נביא וגם בתור מנהיג. בתקופה מאוחרת יותר אנו מוצאים דוגמא לכך בסביבה חברותית דומה לזו של שבטי־ישראל

---

10 שמרים נזכרה כאן כ„אחות אהרן" דוקא, אינו אלא מקרה, שהרי באותו המקור (ס"א) אהרן הוא אחיו של משה (שמ' ד', יד).

11 חשובה ביחוד הידיעה על נבואתה של מרים. כי אפשר לחשוב את נבואת אהרן ואולי גם את עצם יחסו למשה, כספיח אגדי, שתכליתו למאר את אבי־הכהונה. אבל מרים אינה ממלאה תפקיד מיוחד בהנחת האומה במדבר ואינה „אם" לא לנביאות ולא לכהנים, לאגדה לא היה איפוא כל צורך להמציא אותה.

במצרים: בזן שבטי־ערב בזמן מוחמד. מוחמד לא היה כהין ממש, אבל נבואתו — ראית המראות והבטוי הפיוטי לרחשי נפשו — צמחה על קרקע הנבואה חכהינית. מוחמד חשש תחלה, שאין הוא אלא כהין־משורר, אחוז רוח, עד שנוכח על־פי דרכו, שמלאך אלהים מדבר בו. ואם כי תוכן נבואתו לא היה כהיני, אלא מעורה היה באמונות, שקבל מן היהודים והנוצרים, צורתה היתה כהינית. ואף השפעתו והצלחתו היו מבוססות על אמונת שבטי ערב בנבואה הכהינית. האידיאה הדתית, שנצנצה למשה, היתה חדשה ומקורית, ועתידה היתה להשפיע השפעה עצומה על העולם. אבל הקלפה, שבה נולדה, גדלה על קרקע אמונות סביבתו, בטוייה היו סמלים מובנים לעם באותה תקופה. התגלות רוח אלהי לרואה המתבודד היתה דבר, שהעם היה רגיל להאמין בו. עלית רואה איש־אלהים למעלת מנהיג לשבט היתה גם היא תופעה טבעית באותה הספירה החברותית. ואולי היה ערך של תנאי־מכשיר חשוב לנסבה זו, שמשה היה דוקא רואה ולא כהן. הרואה לא היה קשור במסורת של פולחן ומקדש. מעלתו הרוחנית היתה כולה אישית. רוח־אלהים שלו היה מבע נפשו. על שדה הראיה העברית־העתיקה היה מפני זה מרחב להלך־נפש. בקלפה זו יכלה להתלבש אידיאה דתית חדשה לגמרי. לרואה נתגלה הפעם בחזון לא רוח־נבואה אישי, אלא סמל אל עליון ושליט. והוא שב אל עמו לא כרואה יודע טמירות, אלא כ ש ל י ח אלהים. בפיו היתה בשורה דתית חדשה. זה היה המפנה.

סימנים היסטוריים. האגדות על משה, בפרט האגדות על ראשית פעולתו, נתיחדו בגונן ה„מצרי". בפעם הראשונה מופיע כאן באגדה המקראית הפלא האמנותי בסגנון הלהטים המצריים. הפלא האמנותי בכלל. שנהפך על קרקע האמונה הישראלית לפלא־אות, נעשה מאז לאחד מיסודות האגדה הנבואית. אבל בכל־זאת אנו מוצאים דוקא באגדות על משה סגנון מצרי מובהק, שאף באגדות על א ל י ש ע, המשופעות ביותר במעשה נפלאות ממין הלהטים, אין אנו מוצאים דוגמתו. רק באגדות ההן מופיעים המטה כאמצעי קבוע, הנחש, התנין, תמורת החומר (ואף תמורה חוזרת: המטה נהפך לנחש וחוזר לקדמותו), בריאת בעלי־חיים מחומר דומם. על כמה מהנפלאות האלה אף נאמר בפירוש, שחרטומי מצרים עשו כדוגמתן (שמ' ז', ט—ח, טו). העובדה, שמוטיבים אלה אינם מופיעים באגדה שלפני משה, למרות המגע שבין האבות ובין מצרים ולמרות מה שחרטומי מצרים וחכמיה מופיעים כבר באגדה על יוסף (בר' מ"א, ח), וכן העובדה, שמכאן ואילך נעשה הפלא האמנותי סמל־לואי תמידי של הנבואה, מלמדות שתיהן, שאין כאן שעשוע הדמיון

האגדי בלבד, אלא זכר היסטורי להשפעה תרבותית של מצרים על הנבואה הישראלית בראשית צמיחתה.

אולם משה הוא לא רק ממשפחת רואים עברים־עתיקים ולא רק עושה־נפלאות בסגנון מצרי, אלא הוא גם נביא איש־הרוח בסגנון כנעני. המגע עמו מביא אנשים לידי התנבאות „דיוניסית", התנבאות בצבור (במ' י"א, טז—כט). התנבאות כזו מיוחדת לתחום התרבות של כנען־יון.

משה מופיע איפוא במקום מגען של שלש תרבויות, שכל אחת מהן השפיעה את השפעתה על אגדת חייו, ובודאי גם על חייו. רקע פעולתו הוא הזמן, שבו נפגשו שלש תרבויות אלה: בשעה ששבטי־העברים נדדו ובאו מצרימה אחרי ששהו זמן רב בארץ כנען וקלטו מתרבותם.

ועם זה מופיעים באגדה על משה כל היסודות התרבותיים ההם בצורה מוחלפת ומחודשת לגמרי. משה הוא לא מנטיקן, ידעוני, ככהין העברי־העתיק, אלא שליח אל עליון. הוא לא חכם־להטים, כחרטום המצרי, אלא עושה נפלאות, כדי לתת אות לשליחותו ולהעיד על השלטון העליון של רצון האלהים. הוא לא אֶכְסְטַטִיקן, שהרוח פועלת בו מכח ההתלהבות הדיוניסית של קהל חוגג ומתהולל, כמתנבא הכנעני־היוני, אלא הוא שומע דבר־אלהים, ורוחו נאצלת על קהל מתנבאים. בכל אלה נתבטאה פעולתה היוצרת של האידיאה הישראלית. האגדות על משה הן איפוא גבושה הראשון של פעולה זו. המטבע ה„מצרי" המיוחד במינו של האגדות האלה קובע את זמן ומקום ראשית התהוותן: בזמן ששבטי־ישראל היו במצרים, בתחום השפעתה של התרבות המצרית. בזמן ההוא התחילה האידיאה הדתית החדשה לפעול בחייהם.

חויה הנבואית. מדבר זה, שהמסורת המקראית, בכל המקורות, מתארת את משה כשליח, וכן מן העובדה, שמשה הוא ראשון בשלשלת היסטורית של נביאים־שליחים לוחמי מלחמתה של אמונת יהוה, נמצאנו למדים, שראשית פעולתו היתה חויה נבואית. לא רעיון פילוסופי, פרי עיון שכלי, נצנץ במוחו. לא תורה כהנית „נודעה" לו, במצרים או במדין או במקום אחר. לא את כחו של אל זה או אחר „הכיר". הוא לא בא ללמד דרך חדשה בעבודת איזה אל. הוא לא תפס איזו אמת תיאולוגית חדשה, שבא ללמדה לחבר תלמידים. משה נשלח — זאת אומרת: אלהיו נתגלה לו והשמיע לו את קולו. הצפיה האינטואיטיבית נתלבשה בצורת חזון נבואי. את אגדת־הסנה אין אנו רשאים לדחות כ„מיתוס"[12]. כי סגנון זה של התגלות־אלהים (ביום

[12] גרסמן, Mose. ע' 21, 442 ואילך.

ולעין בשר) הוא סגנון עתיק של האגדה הנבואית. גם אילו לא היתה אגדת־הסנה קיימת, היינו מוכרחים להניח חויה נבואית, מאחר שמשה הופיע לא ככהן או כמורה־תורה, אלא כשליח־אלהים. אגדת־הסנה בגרעינה אינה פחות היסטורית מאשר אגדות ישראליות מאוחרות על מראות נבואיים, או, למשל, מן האגדות על מראות מוחמד. היא מחברת את משה גם עם הראיה העברית העתיקה, גם עם הנבואה השליחית הישראלית. וודאי לא מקרה הוא, שהאידיאה הדתית החדשה נולדה בצורת חויה נבואית. כי האל שנתגלה היה לא אלהות נעלמה ורחוקה, מהות מטפיסית שלוה ונסתרה, אלא אֵל פועל ומצוה, אל משגיח על עולמו ומודיע דרכיו לאדם. מחביון סתרו הוא מופיע לאדם במראה ומגלה עיניו לראות את „כבודו". החויה הנבואית היא לבושה הטבעי של האידיאה הזאת. האידיאה יצרה לה בשעת נצנוצה את סמלה ונושאה: את הנבואה השליחית.

היסוד העולמי והיסוד הלאומי בבשורת משה

באגדות על התקדשות משה לנביא ועל פעולתו בישראל היסוד הלאומי כאילו מכסה על היסוד הדתי. בשורת הגאולה הלאומית כאילו עומדת במרכז. משה לא נשלח לבשר לעם את אמונת האל האחד ולבער אלילות מקרבו, אלא לבשר לו את בשורת הגאולה משעבוד מצרים. הגאולה הלאומית היא המוטיב השליט באגדות האלה. האל מתגלה כאלהי האבות, אלהי העברים, ששמע את זעקת עמו וירד להצילו. דבר זה שמש יסוד לדעה, שמשה יסד את אמונת־יהוה הלאומית, שרק בתקופה הנבואה הספרותית עלתה לדרגת אמונה אוניברסלית. משה בשר את האמונה באל היכול לעזור לעמו „גם בארץ מצרים" — זאת היא הדעה הרווחת.

אולם באמת אין האגדות האלה כוללות אמונה באל „לאומי". הן טבועות במטבע הכללי של אמונת־התורה: אמונה באל־עולם, שגלה חסדו לעם נבחר. ודוקא האגדות האלה הן האפיניות ביותר לדרגה דתית זו. הגאולה הלאומית היא תכלית הנפלאות, שנעשו במצרים.[9] אבל עם זה יש באגדות ההן עוד מוטיב שליט: מלחמה בין אלהי ישראל ובין העולם האלילי הממרה באלהים. הנביא לא נשלח ליעץ לעם איך להחלץ מן השעבוד למצרים ואלהיה בעזרת אל חכם היודע תחבולות מגיות. הוא נשלח להוציא את ישראל ביד רמה, „בזרוע נטויה ובשפטים גדולים" (שמ' ו, ו; ז, ד). מול שבטי־ישראל עומדת מלכות־עולם אלילית. והגאולה היא נצחון על מלכות זו. ואף סירובו של פרעה לשחרר את השבטים המשועבדים נתפסת כאצבע אלהים. האל חפץ להודיע את כחו בעולם, למען ידעו „כי לה' הארץ" (שם ט, כט), כי אין כמוהו (ח, ו;

ט׳, יד), למען יספרו את שמו בכל הארץ (ט׳, טז; עיין גם ז׳, ה, יז; ח׳, יח; י׳, ב; י״א, ט). הוא מחזק לב פרעה לרדוף אחרי בני ישראל, כדי להכבד בפרעה ובכל חילו, וידעו מצרים כי הוא יהוה (י״ד, ד, יז, יח). כמו כן האל שולט בכל הטבע כולו שלטון יחיד. הוא אלהי הטוב וגם אלהי הרע: אלהי הדבר והמגפה וכו׳. מלבד זה גם באגדות אלה אין, כמו שכבר הטעמנו, כל מתח בין יהוה ובין האלים. פרעה ומלכותו הם כאן סמל הגאוה האלילית והבטחון האלילי לא באלים רבי־שלטון, אלא בכח האדם ובחכמתו, כסנחריב ומלכותו ביש׳ י׳, ה—לד; ל״ו, יח—לז, כמלכות בבל ביש׳ י״ד, יג—יד; מ״ז, ח—טו; דנ׳ ד׳, כו; ה׳, כג, כמלכות צור ביחז׳ כ״ח, ב—יט. המערכה הזאת אינה מלחמה בין אלים „לאומיים״, אלא מלחמת אלהים במרי האדם האלילי. ופרעה אף מכיר ביהוה ונכנע לו מזמן לזמן (שמ׳ ח׳, ד, כא, כד; ט׳, כו, כח; י׳, ח—י״א, טז, יז, כד; י״ב, לא, לב, השוה י״ד, כה). בזה מתבטא האוניברסליזמוס האידיאוני של האמונה הישראלית, שעל טיבו עוד נעמוד להלן. ברור, שיהוה הוא גם באגדות אלה אל עולם ואל אחד, למרות המטרה הלאומית המיוחדת של פעולתו.

ולא זו בלבד אלא שבאגדה על מראה הסנה ועל האותות בישראל ובמצרים אנו מבחינים, למרות רקעה הלאומי המובהק, לא רק את רעיון האל האחד, אלא גם את הסתמלות מהותה הפנימית והשרשית של האידיאה הישראלית: הויה אלהית על־מגית ועל־מיתולוגית, רצון אלהי עליון. ודוקא באגדות האלה, שיש בהן כמין מגע־תחומים עם האלילות, אנו רואים כמעט בחוש את המעבר מאלילות ללא־אלילות. כבר ראינו, שלמרות כל הדמיון החיצוני לאגדות־הקוסמים האליליות יש כאן לפנינו יצירה חדשה במהותה. האל אינו מגלה רזי־כשפים למשה. משה הוא לא מכשף, אלא נביא־שלית. הנפלאות אינן להטים, אלא אותות. אותם המעשים עצמם הם „להטים״ בידי החרטומים ו„אותות״ בידי משה; מן הלהט כאילו צץ ועולה האות. גם האות גם השליח משמשים סמל לאידיאה חדשה: רצון אלהי עליון שולט בעולם. ברור, שהסמליות הזאת היא, לפי מלוא־שגרה, לא לאומית, אלא עולמית, דתית־מטפיסית. באגדת הסנה, המספרת על שליחת נביא לגאול את ישראל, טבועה איפוא עדות גם על נצנוצה של אידיאה דתית חדשה, הבשורה הלאומית שמשה לבוש לבשורה דתית.

ואמנם, „יהוה״, „אלהי העברים״, אלהי אבותיהם, אינו ידוע בשמו לא לישראל ולא לנביא, וגם לאבות לא נודע בשמו. הוא איפוא לא אל לאומי, אלא אל חדש, שמשה בשרו לעולם. הרבה השערות הביעו החוקרים בביאור השם יהוה. וכן הרבו לחקור בשאלה, אם היה השם הזה ידוע גם בעמים

אחרים (כשמות אל, אלהים, עליון, שדי וכו'), אם לאו[13]. אולם לא לביאור השם ולא למוצאו אין ערך מכריע. מה שידוע לנו בבירור ובלי כל פקפוק הוא ערכו של השם הזה למן היום, שהגה אותו משה לפני שבטי־ישראל.

---

13 כידוע „מצאו" את השם יהוה (יהו, יו) בהריבה מקומות, בבבל, בסוריה, בערב וכו'. על הנסיונות הישנים לזהות את השם אומר אולברייט (Archaeology, ע' 164), שאין שום חוקר בן־סמך מאמין בהם עוד.—בכתבי ראס שמרה נמצא (כפי שנודע עוד בשנת 1932) קטע, שבו נזכר אולי שם אלהות „יר": ויצנ לטפנ אל ד[פד]—שם בני יו אלת—ופער שם ימ(?), עיין וירולו, Anat', ע' 96 — 98. משמעות השורות מעורפלות מאד. עיין וירולו, שם; ועיין Biblica, Bea, 1939, ע' 440—441. א. ונסן, Elephantine, ע' 27 (שפרסם שתים מן השורות האלה המלה ע"פ הודעת וירולו), סבור, שכאן נזכר השם יהוה בצורה קדומה. אבל דבריו שם בכלל הם נבוכים ואקלקטיים. בויאר (ZAW, 1933, ע' 92—94) אומר בצדק, שיש כאן דמיון מקרי. ולא עוד אלא שהוא משער, שבזה נפתרת שאלת השם הזה בצירופי שמות עתיקים בכלל: יו היא אלהות אלילית, ודבר אין לאותיות אלה עם שם האל המקראי. הוא סבור, שגם השם „עגליו", שעל החרס השומרוני, אינו אלא שריד מן התקופה העתיקה. בכל אופן נראה, שהשם „יוכבד" (שמ' ו', כ; במ' כ"ו, נט) אינו כולל עדיין את שם האל המקראי. ואפשר, שבזמן מאוחר ערבבו את הצורות. ועיין de Vaux, RB, 1937 ע' 553 ואילך. דה וו סבור, שהשם יו או שאין לו כל שייכות לשם בן ארבע או ששנוהו בכוונה לשם בן ארבע. ועיין הספרות המסומנת שם לשאלה זו. — מ ר ג ל י ו ת, Relations, ע' 14, 20—21. מוצא זכר לשם יהוה בשם הליחיניי „אשיה" (שלדעתו הוא „יאשיה" הוא „יואש"), והוא מניח, שבערב היו עובדים לאלהות בשם יהו או יה. הוא מביא עוד שני שמות, שיש בהם אולי הצירוף יהו: עזריהו, יהרם. על יסוד קלוש זה יש מניחים, ששבטי ישראל קבלו את שם האל ואת עבודתו מדרום ערב. עיין מיק, Origins, פרק ג' (עיין בקרתו של פיגין בספר השנה ליהודי אמריקה, תרצ"ח, ובתדפיס מיוחד, ע' 19); גרסטנג, Heritage, ע' 156—158; גילסן, Handbuch, ע' 243; והשוה ונסן, בספרו הנ"ל, ע' 31 ואילך. אולם הרי הכתבות הליחיניות הן די מאוחרות, לא מלפני המאה השמינית לפני סה"נ, ומה הן יכולות להוכיח? מכרעת בכל אופן עדות שמ' ג', יג—טו, שהשם לא היה ידוע בישראל לפני משה. והופעתו בישראל בימי משה היא תופעה מהפכנית בכל אופן. אם היה השם ידוע בעמים אחרים, הרי היה זה שם אלילי. והתדוש העיקרי הוא, שעתה סימן השם אידיאה חדשה לגמרי. אולם מן הספור בשמ' ג', יג—טו; ו', ב—ג יש ללמוד, שמשה סמל את האידיאה הדתית החדשה בשם חדש. אין זה אלא דבר טבעי ביותר. אולברייט (שם, 164—165) מזכיר שמות אמוריים ובבליים עתיקים, המביעים את מדת האלהות כמחוה, כיוצרת הויה (השוה למעלה, הערה 8). אין איפוא יסוד להרחיק את האמור בשמ' ג', יג—טו בענין ביאור השם. משה יצר שם המביע את נצחיות האל, את היותו בלתי נברא: „אהיה אשר אהיה", „אהיה", „יהוה" (= יהיה, הוה תמיד). בסמל זה נשלל יסוד היסודות של האלילות —התיאוגוניה. כי הפעל „היה" יש לו בלשון המקרא גם משמעות של מציאות, עיין, למשל, בר' א', ג, ה, ז; דב' ד', לב; יש' מ"ח, טז; צוב' טז; קה' א', ט ועוד. (נגד בובר, Königtum ע' 84; מושג ההתהוות קשור קשר פנימי במושג המציאות). מכל מקום לא ביאור השם מכריע, אלא — אמית של היצירה כולה, שמפעל משה שמש ראשית לה.

השם יהוה נעשה בישראל בכל הדורות סמל לרעיון האחדות. את אמונת האחדות מסמל שם זה בכל הספרות הישראלית וגם בספרות הנביאית. „יהוה הוא האלהים", הוא האחד־העליון. סימן, שהוא קשור קשר־שרש ברעיון היחוד. ועם זה הוא „קדוש ישראל". הוא אלהי ישראל, וישראל הוא עמו. היסוד הלאומי והדתי־העולמי מאוחדים כאן יחד. זה היה הסמל, שיצר משה לבשורתו הדתית החדשה.

לפי האגדה המקראית הביאו הנפלאות הגדולות. שנעשו במצרים, את ישראל לידי האמונה בה' ובמשה עבדו. אבל המהלך ההיסטורי של המאורעות היה בודאי זה, שהאמונה באל, שנראה למשה ושלחו להודיע להם את שמו, היא שהאירה את קורות שבטי־ישראל במצרים באור האגדה הנפלאה. האידיאה הדתית החדשה היא שהיתה בראשית. באיזו מדה גרם כאן כח החזון הגאוני של משה ובאיזו מדה גרם גורלו של העם הנענה, ששוע לגואל, לא נוכל לדעת. אבל האידיאה הדתית החדשה נאחזה מיד באותה הספירה המיוחדת, שבה עתידה היתה לגלם את פעולתה בכל הדורות: הספירה של ההיסטוריה האנושית. היסוד הלאומי גופו נעשה בסיס להתגלמותה של האידיאה החדשה. בכח אינטואיטיבי נפלא קובע הנביא־השליח הראשון את מגמת פעולתה של האידיאה, שנצנצה לו בחזון. האל לא הופיע ליסד לו מקום פולחן, לקדש לו בעלי־ברית במלחמת גורל־חייו במערכת כחות ההויה. הוא לא קדש לו כהן ורב־מג. הוא קדש לו שליח וצוה עליו לבשר רצונו לאדם. יותר מזה: בעצם התפיסה הזאת של קדוש הנביא־השליח התבטאה כאילו בסמל אחד כל מהותה של האידיאה החדשה. משה הוא לא רק לא כהן ולא רב־מג, אלא גם לא חכם חוקר־רזים בסגנונה של האלילות. הוא לא הלך המדברה כדי לצפות במסתרי עולם ולבקש נתיב אל האלהות. לפי האידיאה של האגדה הוא לא הכיר את האלהות הנעלמה ולא גלה לאדם דרך־התאלהות וגאולה ושביל העליה אל סתר־חביונה. אלא האלהות „ירדה" אליו, אל האדם, נתגלתה אליו, והוא הסתיר פניו, בחרה בו, בערל השפתים, נגד רצונו והטילה עליו שליחות. הפעולה האלהית בקרב האדם היא ראשית החזון הזה על קדוש השליח. לא אלהות טמירה הוכרה, אלא רצון אלהי הפעיל שליח. האל הופיע לאדם כגואל ומושיע, כאל נאמן לקיים ברית לשומרי דברו. מן האדם דורש האל הזה אמונה ואמון. לא מלחמת־גורל מיתולוגית, אלא המלחמה בקרב האדם על האמונה הזאת היא היא מלחמת האל החדש. לאסור את המלחמה הזאת נשלח השליח.

את בשורת האל העליון, אשר לו כל הארץ, ולו השלטון על עולם

ומלואו, והוא אדון הנפלאות, ואשר נראה לו במדבר וגלה לו את שמו, הביא משה אל שבטי־ישראל. בשם האל הזה אִחד אותם והבטיח להם גאולה ונחלת ארץ. קורות נבואתו ופעולתו של מוחמד בין שבטי־ערב אחרי הרבה מאות שנים מראות לנו באיזו מדה עשויה היתה אידיאה דתית להלהיב את נפשם של שבטים מאותה הספירה התרבותית. האל הוא אחד — זהו כל מה שבשר מוחמד. והבשורה הזאת של הנביא־השלית הטילה אש בין שבטי־המדבר והיתה סבה למאורעות היסטוריים כבירים. ולהלן: גם בשורה זו היתה דתית ורק דתית לפי מהותה. אבל לבשורה זו היו תוצאות לאומיות־מדיניות עצומות. בכחה נוסדה מלכות ערב הגדולה. מעין כך היה מהלך המאורעות בראשית תולדות ישראל. לא כריתת ברית־שבטים בשם אל לאומי יחדה למפעלו של משה ערך היסטורי־עולמי, ולא ההצלחות המדיניות של השבטים רוממו את האל הלאומי. ההצלחות הריאליות היו סוף סוף זעומות מאד. בשורתו של משה היתה בעיקרה דתית, אלא שהיא נתקשרה במטרה לאומית מפורשת, יותר מאשר זו של מוחמד. משה הלהיב את השבטים קודם כל בבשורת האל העליון, אדון כל הארץ הנעלם, שאיש לא ידע את שמו, שנתגלה לו במראה־פלאים במדבר. אבל בזה היתה קשורה הבשורה הלאומית: האל שלחו לכרות עמהם ברית ולקחתם להיות לו לעם, והוא יהיה להם לאלהים (שמ' ו', ז). רק בשורה דתית חדשה זו היא שעשתה את קורוח השבטים ל„אותות", לעדות על האמונה באחד, והיא שעטרה אותן זוהר אגדי. והיא גם שעשתה את תלאותיהם ל„נסיונות" ואת קוצר רוחם ואת רפיון רוחם למרי ואי־אמונה. היא שהפכה את תולדותיהם לדרמה דתית מיוחדת במינה בקורות העולם.

המהפכה המונותיאיסטית

העדויות על המהפכה המונותיאיסטית. הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא קבעה בשיטתה את חטאת ישראל ומריו באלהים, ליד אמונת ישראל באלהים ודבקותו בו, כלל גדול, כדי לבאר את תולדות ישראל הריאליות, שלא התאימו לצפיות הדתות־הלאומיות. מתוך חטא האלילות, קודם כל, היא מבארת את המפלות המדיניות ואת החורבן. על הערכתה ההיסטורית של עדות זו ועל משמעותה כבר עמדנו למעלה[14]. אולם גם המסורת המקראית מיחדת את התקופה הקדומה, היא תקופת משה ויהושע, ומפרידה בינה ובין תקופת האלילות, אף־על־פי שגם בה היא רושמת

14 עיין למעלה, כרך א', ע' 659—685. ועיין עוד בספר זה להלן.

סטיות אליליות. בכמה מקראות הובעה הדעה, שישראל זנו אחרי עבודת האלילים רק אחרי שבאו לארץ כנען. ביהושע כ"ד, לא; שופ' ב', ז ואילך נאמר, שישראל עבדו את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים, ורק אחרי שמת כל הדור ההוא התחילו לעבוד אלהים אחרים "מאלהי העמים אשר סביבותיהם". לפי ש"א י"ב, ט חלה ראשית הזנות אחרי האלילות סמוך לתקופת שלטונו של סיסרא בישראל. לפי מל"ב י"ז, ח חטאו ישראל בזה, שהלכו בחקות הגויים אשר הוריש ה' מפניהם. בדב' ל"א, טז ואילך, כט נבא משה, שאחרי מותו עתיד העם לסטות אל אלהי נכר הארץ, אחרי שיאכל וישבע מטוב הארץ. לפי דב' ל"ב, טו ואילך עתיד ישראל לעזוב את אלהיו אחרי שישמן בארצו. לפי יר' ב', ב היתה תקופת המדבר תקופת חסד נעורי ישראל ואהבת כלולותיו. לפי הושע ט', י מצא יהוה את ישראל "כענבים במדבר", ורק כשבאו לבעל פעור נטמאו בעבודת אלילים. גם לפי המסורת של ס"כ חטאו ישראל באלילות רק בשעה שנפתחו אחרי בעל פעור בסוף ימיו של משה (במ' כ"ה, ג ואילך; ל"א, ב ואילך). גם ביהושע כ"ב, יז נזכר רק "עוון פעור"). לעומת זה מסופר בס"א, שישראל עשו עגל זהב במדבר מיד אחרי מעמד הר סיני (שמ' ל"ב). אולם עבודת העגל מדומה, מצד אחד, כעבודה לכבוד האל אשר הוציא את ישראל ממצרים, והחג הוא "חג ליהוה" (שם, ד—ה), ומצד שני — כעבודה פֶּטישיסטית (א, ד). בכל אופן אין מעשה העגל מדומה כעבודת אל נכרי. עד שבאו ישראל לשטים־פעור אין גם המסורת המקראית יודעת איפוא לספר עליהם, שעבדו במדבר לאלהי נכר. ועבודת בעל פעור היא אֶפיזודה קצרה. מלבד זה נזכרה בס"כ גם זנות ישראל אחרי "השעירים", שהיו זובחים להם על פני השדה (ויק' י"ז, ז). אבל עבודת "השעירים" אינה עבודת אלהי נכר מסוימים בשם ופולחן[15].

ולפי זה רשאים אנו לומר, שהמסורת שבתורה ובנביאים רואה את התקופה הראשונה של תולדות ישראל, עד תקופת השופטים, כתקופה מונותיאיסטית, שבה לא עבדו ישראל לאלהי הגויים. התורה מספרת הרבה על מריו של דור המדבר. אבל מריו הוא לא חטא עבודת אלילים, אלא — קשיות עורף, חוסר אמונה, מסה ומריבה ותלונה. והרקע של המרי הזה הוא: משכן כבוד יהוה בישראל. באש, בענן, באהל האל הולך במחנה

15 תוכחתו של יחזקאל (כ', ז ואילך), שלפיה עבדו ישראל לאלילים במצרים (גם אחרי שיהוה נודע להם) ובמדבר, אין לה איפוא כל יסוד במסורת העתיקה. זוהי תוכחה סכמטית דומה לתוכחה הכרוכה בה, שישראל חללו במדבר את השבתות "מאד" ושבגלל זה בקש האלהים לכלותם.

ישראל. הוא עושה בקרבו תמיד נפלאות גדולות. וזהו עצם מהות החטא והמרי: למרות הכבוד הזה והנפלאות האלה, אין העם בוטח באלהיו. ההנחה היא: ברית עולם כרותה בין ישראל ובין האל, ועל ישראל לשמור את הברית ולהענש על הפרתה. התגלות האל בישראל לעשות נפלאות ואף התגלות כבודו כדי ל ה ע נ י ש אותם אינה היא גופה אלא סמלה הנאצל של הברית עם יהוה. העם רצה לשוב מצרימה, התלונן על התלאות, רב עם הנביא על המים ועל הבשר, בכה לדברי המרגלים, אבל לא אמר להמיר את אלהיו ולעבוד לאלהי הגויים. הוא נגף ונענש — ומקבל מרות אלהיו ונביאו. על דור המדבר נגזרה הגזרה למות במדבר לא על חטא האלילות.

הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא החושבת בדרך כלל את תקופת השופטים והמלכים לתקופה של סטיה מתמדת אל האלילות הטעתה את חוקרי תולדות ישראל לחשוב, שהמונותיאיזמוס המוחלט נולד רק בתקופת הנביאים־הסופרים ושהעם הישראלי היה עד חורבן הבית בכללו עם אלילי. (לשאלה זו עוד נשוב להלן). אבל על האמת ההיסטורית אנו יכולים לעמוד ביחוד מתוך הספורים על חטא האלילות של ישראל במדבר. מעשה העגל נחשב לחטא העם כולו, ובגללו חפץ האל להשמידו. אבל באמת נענשים על החטא רק „כשלשת אלפי איש" (שמ' ל"ב, כח). חטא שטים־פעור נחשב גם הוא כחטא העם כולו. אבל משה מצוה לשופטים: „הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" (במ' כ"ה, ה). „הנצמדים" היו איפוא רק חלק מן העם. החטא הוא פרי נכלי מדין ומואב ונשיהם, והעם מחרים את מדין בגלל זה (במ' כ"ה, טז—יט; ל"א, א ואילך). משפטו של המקרא עומד איפוא על ההנחה, שהעם כולו אחראי לחטא חלק ממנו, ולפיכך חטא החלק נחשב כחטא הכלל. לפי תפיסה זו ישראל הוא עם בריתו של יהוה, ולפיכך כל העם ערב לקדושת הברית. הענשת העם על חטא האלילות של חלק ממנו נובעת מתוך הברית, שכרת עמו האל האחד. זאת אומרת, שגם לפי הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא רובץ, אמנם, חטא של אלילות על העם, אבל העם בכללו לא היה מעולם עם אלילי: ישראל לא כרת מעולם ברית עם אל מאלהי הגוים או עם אל עברי עתיק. וביחוד — בתקופת המדבר, בשעה שיהוה היה מתהלך בתוך מחנהו.

באגדה המקראית משה הוא איפוא לא רק הנביא־השליח הראשון, לא רק האיש הראשון המודיע את שם יהוה, לא רק איש־ריבו הראשון של העולם האלילי (המסומל בפרעה וחרטומיו), אלא גם האיש הראשון, שעמו בא לעולם ח ט א האלילות, ביחוד בתור חטא ל א ו מ י. בספורי התורה שלפני הספורים על משה אין „חטא" כזה, היינו: חטא, שנערכת מלחמה בו ושנענשים עליו. רקע החטא הזה הוא: ע ם מ ו נ ו ת י א י ס ט י, הנענש קשה על כל סטיה

אלילית המתגלה בתוכו. בספורים על האלילות בתור חטא לאומי טבועה איפוא עדות היסטורית על התהוות העם המונותיאיסטי. ומכיון שהחטא הזה מופיע עם משה, הרי זאת אומרת, שבימיו חלה התמורה הגדולה: הוא שכרת את הברית בין שבטי־ישראל ובין האל האחד והוא שעשה את ישראל לעם מונותיאיסטי הנענש — ורק הוא לבדו — על עבודת אלילים.

דוגמאות היסטוריות. מתוך אמונה שטחית־משובשת בתורת־ההתפתחות יכולה דעה כזו להראות כמתנגדת למהלכה הטבעי של ההיסטוריה. אבל באמת הרי קרו תמורות דתיות גדולות כאלה לא פעם. בימי מוחמד היו שבטי ערב עדיין אליליים בהחלט. היהדות והנצרות הספיקו להשפיע על קצתם השפעה כל שהיא. אבל השבטים בכללם דבקים היו באלהיהם ובמקדשיהם, ואת נבואתו של מוחמד פגשו באיבה, ואף בני־שבטו התנכלו לו להמיתו. אולם במשך זמן קצר של עשרים שנה חולל מוחמד מהפכה דתית עצומה בקרב בני־עמו. בסוף ימיו שבטי־ערב נוהרים אליו ומקבלים את דתו. שליחיו עוברים בארץ, הורסים את מקדשי־האלילים ושוברים את פסיליהם. במותו כבר יש צבא רב של מוסלמים קנאים ונלהבים היוצאים ליהרג על אמונתם ולהפיץ את דתם בארצות רחוקות. ולאלילות הרי לא שב העם הערבי עוד לעולם. ואחר־כך התחוללה מהפכה כזאת גם בחיי כמה וכמה עמים, שקבלו את האיסלם באונס או ברצון. התפשטות הנצרות היתה הרבה יותר אטית ומודרגת. אבל גם הנצרות הרי חוללה בחייהם של כמה עמים, שקבלוה בגזרת מלכיהם, מהפכה דתית עמוקה, שנתבצעה בזמן קצר ושרשה מקרבם את האלילות לעולם. והנה שדה פעולתם של האיסלם והנצרות היה הרבה יותר רחב מזה של משה. האיסלם והנצרות פעלו שניהם בין עמים, שהיתה להם תרבות אלילית מגובשת ואיתנה, שנשענה על בתי־מקדש ומעמדות של כהנים (או שבטים בעלי זכויות דתיות מיוחדות) ושהיתה קשורה גם במשטר החברותי־המדיני הקיים. מלבד זה היה שדה פעולתם ארצות רחבות ידים. פעולתם הדתית שאפה להתפשט בתחומים אתניים וגיאוגרפיים מסוימים. האיסלם שאף תחלה לכבוש את שבטי־ערב ואחר־כך — את ארצות הכבוש של צבא ערב. הנצרות שאפה תחלה לכבוש את העם היהודי, שבאותו זמן היה כבר מפוזר בכל הארצות. ואחר־כך בקשה להכניס תחת כנפיה את כל הגוים. היקף בשורתן של הדתות האלה היה איפוא עצום. תעודה מעין זו עמדה גם לפני אחנאתון. הרפורמה של אחנאתון יכלה להשען על השלטון הכביר, שהיה לפרעה, „האל הטוב", בארץ מצרים. אבל נגדה עמדה מסורת איתנה, עמדה כהונה אדירה ומגובשת, מרוכזת

במקדשים עשירים. לא כן בשורתו של משה. תחום פעולתה היו שבטי רועים נודדים, שגרו על אדמת מדינה נכריה, שלא הספיקו להשתרש בה. בתרבותם ובאמונתם הדתית עלתה תערובת של השפעות תרבותיות שונות. אבל מרכזי־תרבות קבועים ואיתנים לא היו להם. היו אמונות, אגדות, נימוסים וכו', אבל מקדשים עם ארגוני כהנים בעלי מסורת ושלטון לא היו. וגם ארגון מדיני לא היה להם. ולא עוד אלא שאף העם גופו עדיין לא היה קיים. היו שבטים עברים גדולים וקטנים, שהקשר ביניהם היה רופף, ושלא נתגבשו עדיין ליחידה אתנית. במצרים אחד אותם גורל משותף: השעבוד. האגוד הדתי־הלאומי, שיצר משה, הוא הוא שגבש את העם. אולם ביסודה היתה ברית־השבטים אגוד חפשי של מאמינים. נספחו על הברית כל אלה, שהאמינו וקבלו את בשורת האל החדש. לא היה כל תחום אתני ולא תחום גיאוגרפי או מדיני קבוע מראש, שאותו בקשה הבשורה לכבוש. בנגוד לנצרות ולאיסלם לא היתה בבשורתו של משה נטיה של מיסיה. נטיה כזאת מתגלה באמונה הישראלית רק בדורות האחרונים של תקופת בית שני. משה נשלח לעשות את „ישראל" לעם יהוה. יותר נכון: הוא נשלח ליצור עם, שיהוה יהיה לו לאלהים. את תעודתו מלא עם שיצר את ברית שבטי־ישראל על בסיס האמונה באל האחד. ערך היסטורי עצום היה לבשורה החברותית־הלאומית, שנכרכה בבשורה הדתית. לברית־השבטים הדתית נקבעה גם תעודה חברותית־לאומית: האחוד, הפדות מן השעבוד, כבוש ארץ כנען. זה היה שדה־פעולתו החברותי של האל, שנתגלה לנביא־השלית.

חורבן אמונת־האלים הישראלית הקדומה

מתוך הספרות המקראית, גם בחלקיה העתיקים ביותר, אין אנו יכולים ללמוד בדיוק ובבירור מה היתה צורתה הראשונית של בשורת משה: כיצד נסח את בשורתו ובמה גבש אותה. כבר אמרנו, שהספרות המקראית כולה, אף בחלקיה הקדומים ביותר, היא גופה פרי התמורה הדתית העמוקה, שהתחוללה בקרב שבטי־ישראל בימי קדם. לא זו בלבד שהיא רואה כולה את עולם הגויים כעולם בלי אלים, אלא שגם מיתולוגיה אין בה, לא נכרית ולא ישראלית. אף באגדות העתיקות ביותר, שהן בית חבורה של האמונה הישראלית עם האלילות הקדומה (בר' א'—י"א), באה תמורה כבירה: החומר נטבע במטבע חדש, ורק רסיסי־מיתוס נשתקעו בו. ויותר מזה: אין בספרות זו שום מלחמה לא באמונת האלים ולא באמונות המיתולוגיות. יש מלחמה בעבודת „אלילים" ושעירים וצבא השמים. אבל אין מלחמה באלילות המיתולוגית: לא נאסרה האמונה באלים ולא הוכחשו ספורי המיתוס

האלילי. זאת אומרת, שספרות זו מעידה על חורבנה של האלילות העברית־העתיקה, אבל אינה מספרת לנו את תולדות החורבן: את פרטי המלחמה, שהביאה לידי חורבן זה. פרשת המלחמה הזאת נעלמה איפוא מאתנו, ולא נשאר לה זכר.

כי בדרגה הראשונית של התגלות האמונה החדשה היתה ודאי מלחמה כזאת. היתה מלחמה עם האמונה באלים ובמיתוס, אלא שאין אנו יודעים, כיצד נתנסחה, ואיך הובעה. יש להניח, שבהכרזת רעיון האחדות — „יהוה הוא האלהים", „יהוה אחד", „ליהוה כל הארץ" וכיוצא באלה — היה כרוך גם משפט על אמונת האלים. הצווי „לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" היתה לו בתקופה הראשונית ודאי משמעות ממשית ומלאה יותר בבחינת שלילת הפוליתיאיזמוס והמיתוס מאשר בתקופה המאוחרת. הטפתו של משה כללה אולי גם מלחמת־דברים נגד תיאוגוניה, נגד הבחנת מינים באלהות, נגד האמונה במיתת אלים ותחיתם וכו'. ואם נעלמו מעינינו עקבות המלחמה הזאת, אין זאת אלא שהמערכה היתה קצרה ביותר והוכרעה מהר. דמות האל האחד כבשה את נפש האומה, וליד האמונה בו לא היה מקום לאמונה באלים. מצבת זכרון לתמורה העמוקה הזאת נשארה לנו בתולדות הדימונולוגיה הישראלית. יהוה כבש הכל, הוא היה אלהי הטוב וגם אלהי הרע, לו נתנה כל פעולה אלהית. האלים הקדמונים נהפכו מאליהם לצללים, ל„שעירים" חסרי־שלטון, או נתרוקנו מתכנם והנחילו „שמות" לאל האחד. הרשות האלהית הקדמונה נהפכה לרשות של „טומאה" עמומה, ללא כח מזיק. ברשות אדון הנפלאות, השולט בכל המערכה, המושל בטוב וברע, באור ובחושך, ברוח ובמים, בחיים ובמות, השם „פקח או עוד", לא היה מקום למלחמת כחות אלהיים. האידיאה החדשה נתקה את שורש המיתוס האלילי, ולא היה צורך להלחם בו. את מקום הדרמה של המיתוס האלילי, של מלחמת אל באל על רקע ההויה העל־אלהית, ירשה הדרמה של פעולת הרצון האלהי העליון בקרב האדם, שהאמונה החדשה פתחה אותה בכח אינטואיטיבי עצום. יצירת הדרמה הזאת, ההיסטורית־המוסרית, בלעה את כל כחות־היצירה של האומה, ומפני זה גוע בה המיתוס מאליו. ויצירה מפליאה זו משמשת אף היא עדות־למפרע מונומנטלית לאותה התמורה הנפשית, שחלה בימי קדם בישראל ושהובישה בו את מקור חייה של אמונת־האלים המיתולוגית.

וגם בפנה זו יש מגע של דוגמא בין תולדות האמונה הישראלית ובין תולדות האיסלם.

הנצרות הרבתה להלחם במיתוס האלילי. היא התפשטה מעט מעט

בעולם אלילי, שהיה גא על תרבותו. היא שאפה לכבוש את העולם האלילי הזה, ומלחמתה בו נמשכה מאות שנים. והיא נלחמה באמונותיו בדרכים, שכבשה לפניה הפילוסופיה היונית. לא כן האיסלם. בקורת האלילות ואמתותיה תופסת כאן מקום מועט לערך. הטעמת האחדות היא העומדת במרכז. בספורים על השמדת האלילות תיאור הריסת הפסילים והמקדשים הוא עיקר. התפיסה הפטישיסטית שלטת, ולרקע המיתולוגי נשאר רק זכר קלוש. התמורה המהירה, שהביא האיסלם בחיי שבטי־ערב, וההסתערות הצבאית של האיסלם על הארצות השכנות, שבאה מיד אחרי זה, לא הצריכו „אפולוגטיקה" מפורטת. את התמורה, שבאה בחיי שבטי־ישראל על־ידי בשורתו הדתית של משה, עלינו לדמות לנו כדוגמת התמורה, שהביא האיסלם בחיי שבטי ערב. המערכה נגד האמונה הישנה היתה קצרה ומכרעת. במקום מלחמת־דברים באה היצירה הדתית החדשה. מן האלילות העתיקה נשארו שרידים, ביחוד — בתחום ה פ ו ל ח ן. תולדות התרבות מלמדות אותנו, שדוקא נמוסים פולחניים עתיקים קשה ביותר לבער, אף אם ניטלו שרשיהם. בתקופה מאוחרת השפיעה האלילות של הסביבה על ישראל דוקא בתחום זה. נגד ה„אלילות" הפולחנית והפטישיסטית הזאת מכוונת מלחמת הספרות המקראית. אולם המערכה המכרעת נסתיימה באמת בהשפעת אישיותו הכבירה של הנביא־השליח הראשון. במערכה זו חרבה אמונת־האלים המיתולוגית העתיקה, ושרידיה נבלעו באגדת האלהים החדשה, עם שניטלה מהם נשמתם האלילית.

ג. יציאת מצרים וברית־סיני

יציאת מצרים[1]

האידיאה הדתית החדשה, שנצנצה בישראל, התחילה יוצרת לה עם שעת נצנוצה בכח אינטואיטיבי עצום את סמליה ולבושיה. את האיש, שברוחו נצנצה ושנפשו הגתה אותה, היא עושה לנביא־שלית. היא יוצרת עם הופעתה את הפלא־האות, סמל־עד לרצון אל עליון. ומעל לכל: היא יוצרת לה מיד את ממד התגלמותה בעולם — את הספירה החברותית וההיסטורית של פעולתה. משה לא נשלח לגלות לאדם סוד מסודות חיי האלהים וליסד פולחן חדש. הוא נשלח לגאול את שבטי ישראל ולעשותם לעם יהוה. הסמליות הגלומה בשליחות זו היא בת שגר עצום. משה לא בא לבשר את שם האל החדש למצרים — למלכות־העולם האלילית. לא זו בלבד, שהאל אינו מסמל שום כח טבעי, אלא שגם שום כח חברותי קיים אין הוא מסמל. אין הוא סמל של כח־עם, של חוסן מדיני ותרבותי. הוא כאילו יוצר לו עם „יש מאין". הוא שולח את נביאו לשבטי עבדים נרצעים למלכות הגדולה. ומן העם המשועבד הוא דורש אמונה. רק אם יאמין — יושע. האמונה החדשה נאחזת עם צאתה לאויר העולם באותה הספירה, שבה עתידה היתה לפעול ולהתפתח: במתח שבין עם יהוה הקטן והדל ובין מלכות־האליל הגדולה והחזקה. היא אוסרת מיד את המלחמה על רהב האדם האלילי. ולא עוד אלא שמשה אינו מבטיח לשבטים נצחון על מצרים, שלטון על מצרים או מלכות־עולם כמלכות מצרים. הוא מבטיח רק גאולה משעבוד ונחלת ארץ. וגם אלה אינם מדומים כערכים עליונים: אלה יהיו „אותות" לאמתות האלהים ושכר בעד האמונה בו. האמונה החדשה מרגישה את עצמה כערך עליון. ישראל יהיה עם יהוה — זוהי הבטחתה העליונה.

האמונה החדשה מתרקמת על מצע מאורעות חברותיים־מדיניים, שבהם נוצרת ומתחשלת ברית שבטי־ישראל. במהותה ובמעמקיה היא אמונת־עולם

---

[1] על השאלות ההיסטוריות והגיאוגרפיות הכרוכות ביציאת מצרים עיין להלן בפרק „יציאת מצרים וכבוש הארץ".

חדשה. אולם הספירה הריאלית של פעולתה הם שבטי־רועים דלים, שהנביא בשר להם גאולה בשם אל נשגב ונעלם.

ז מ נ ם של המאורעות המדיניים האלה הוא, כנראה, סוף המאה השלש־עשרה לפני סה"נ, בימי מלכותו של מ ר נ פ ת ח (1235—1227 לערך). בספור המקראי על השעבוד ועל יציאת מצרים לא נזכרו המלכים בשם. אבל בשמ' א', יא נאמר, שבני ישראל בנו לפרעה את פיתם ואת רעמסס. ומכיון שרעמסס השני (1301—1235 לערך) בנה ערים, שנקראו בשמות אלה, הרי יש ללמוד מזה, שהוא היה מלך השעבוד. פעולתו של משה חלה איפוא בימי מרנפתח בן רעמסס. בראשית מלכותו של מרנפתח היתה מצרים טרודה בהרבה מלחמות. מרנפתח נלחם עם לוב, בארץ "חַרוּ" היה עליו לדכא מרידות בכמה וכמה ערים, כמו שמסופר בשירת הנצחון, שבה נזכר גם "ישראל" בין המנוצחים. השעה היתה כשרה לעורר את השבטים לפרוק את העול ולצאת ממצרים. בידי משה עלה לבצע את הפעולה הזאת. הערך ההיסטורי־העולמי של המבצע הזה אינו, כמובן, בו כשהוא לעצמו. ערכו באידיאה הדתית החדשה, שנתגלמה בפעולה ההיא. זו לא היתה התעוררות רגילה להשתחרר משעבוד מעיק. אצבע איש־הפלאים הפכה את השחרור ל י ע ו ד נשגב. אל הרועים הדלים האלה נשלח הנביא, בהם בחר האל הנעלם ליחדם לו לעם. היעוד הזה האיר את כל המאורעות באור־פלאים.

באיזה מ ק ו ם התרחשו המאורעות האלה ולאן בקש משה להוליך את השבטים?

לפי הספור המקראי ישבו שבטי ישראל "בארץ גשן" (בר' מ"ו, כח, לד), היא "ארץ רעמסס" (מ"ז, יא). בליל יציאת מצרים בני ישראל נוסעים "מרעמסס סכתה" (שמ' י"ב, לז), סכות היא עדיין בגבול מצרים. מסכות הם נוסעים לאתם, "בקצה המדבר" (י"ג, כ). באתם הם משנים את הכוון הראשוני של מסעם ושבים וחונים "לפני פי החירות, בין מגדל ובין הים, לפני בעל צפן" (י"ד, ב). במקום הזה חיל פרעה מדביק אותם. כאן קרה הנס הגדול של קריעת "ים סוף". משם פנו בני ישראל המדברה — אל "מדבר שור" (ט"ו, כב), ומשם נסעו למדבר סין (ט"ז, א), לרפידים (י"ז, א), ובחודש השלשי לצאתם ממצרים באו ל"מדבר סיני", אל הר האלהים (י"ט, א ואילך), ששם נכרתה ברית־סיני.

אין אנו יודעים בודאות היכן הם גושן, סכות, אתם, ים סוף, סיני וכו', ואין כל סכוי לקבוע את דרך יוצאי מצרים על יסוד זהוי המקומות הנקובים בשם בספורי התורה על יציאת מצרים ועל מסעי בני ישראל במדבר, מאחר שאין כל קבע במקומות אלה לפי ידיעותינו הגיאוגרפיות בשעה זו. אולם

בענין המעורפל הזה יש בכל זאת נקודות ברורות אחדות המאפשרות לנו להסיק מסקנות מסוימות.

קודם כל הוכיחו החקירות בשנים האחרונות, שקביעת מקומן של גושן, רעמסס, סכות, פי החירות וכו', שהיתה מקובלת במדע במשך כמה עשרות שנים, והיינו, שגושן ורעמסס הן בנחל תומילת ושהמקומות הנזכרים בספור יציאת מצרים קרובים לנחל תומילת ודרומה לו, אינה נכונה. הוברר, שרעמסס היא צוען מצרים (טניס) שבצפון הדלתא ושהידיעה בתה' ע"ח, יב, מג, שישראל ישבו „בשדה צען", היא איפוא מדויקת. מכאן נובע, שכל התיאור הישן של מאורעות יציאת מצרים וגם של המסע לסיני (או לקדש) אינם נכונים. מכיון שבני ישראל ישבו בקצה צפון הדלתא, אין להניח, שנסעו דרומה לאורך גבול מצרים, לצד מפרץ סואס ומשם ל„חצי האי סיני" השומם, שהמסורת הנוצרית קובעת שם את הר סיני. ומפני זה אין ים סוף יכול להיות לא ים תמסח ולא מפרץ סואס ולא מפרץ עקבה. והר סיני אינו יכול להיות בחצי־האי הדרומי [2].

ולעומת זה נתנה לנו עתה רשות לנסות להתוות את דרכם של יוצאי מצרים על יסוד ידיעתנו את נקודת־היציאה — רעמסס בצפון — ועל יסוד האומד בדבר מטרתם הקרובה של היוצאים. אחת היא מה היתה המטרה האחרונה של תנודת השבטים — אם ארץ כנען ואם קדש —, ברור, שמטרתם הקרובה היתה, קודם כל, להמלט מפני המצרים. מפני זה לא יכלו ללכת לא ב„דרך ארץ פלשתים" המוליכה ממצרים לארץ כנען (שמ' י"ג, יז), שהיתה דרך־מלך מצרית, ולא לאורך גבול מצרים דרומה, בתחום פעולתם של משמרות־הצבא המצרים. להלן יש להניח, שמשה בקש לבוא במגע עם מ ד י ן, העם, שהתחתן בו. במזרח היה ויש ליחש המשפחתי־השבטי תמיד ערך מכריע. הוא לא רצה להוליך את העם ל א ר ץ מדין [3], וישראל גם לא היו מעולם במדין. אבל הוא בקש לבוא ב מ ג ע עם מדין, והיינו — ב מ ד ב ר שבין מצרים ובין אדום ומדין. ואף אמנם נפגש אחר־כך במדבר זה עם חותנו (שמ' י"ח) ועם משפחת חובב, שדבקה בישראל (במ' י', כט—לב). במדבר

---

[2] על שאלת הר סיני עיין להלן בפרק „לחקר האגדות על משה". ועיין עוד להלן בפרק זה, וביחוד הערה 10.

[3] עיין מ ו ז י ל, Hegaz, 286; ג ר ס ט נ ג, Heritage, 155. לדעת מוזיל ברחו למדין, כדי לצאת מתחום הסוברניות המצרית וליהנות מחסות מדין. אבל התחתנותו של משה במשפחה מדיינית ודאי לא יכלה לתת לברית השבטים החדשה זכות לבוא בגבול מדין, והמדיינים היו בלי ספק מתנגדים לזה בזרוע, כאדומים וכמואבים. ואמנם, הפגישה עם יתרו ועם בני קיני היא לא במדין אלא במדבר, כאמור בפנים.

זה עבר הוא עצמו בברחו מצפון מצרים למדין, ואת הדרכים כאן ידע. במדבר שבין מצרים ובין מדין היה „הר האלהים" (שמ' י"ח, ה), ששם ראה את מראה־הסנה וששם בקש לכרות עתה ברית בין השבטים ובין האלהים. כל הגורמים האלה מתוים לנו בבירור את הכוון הכללי: מצפון מצרים אל המדבר הסמוך, והיינו — אל המדבר שבין מצרים ממערב ובין אדום ממזרח, אל מדבר־המיצר (מדבר האיסתמוס), אל אותה רמת־הגיר השסועה נחלים, שבה מתרוממים ג'בל מע'רה, ג'בל ילק, ג'בל כרים, ג'בל הילל, ג'בל עראיף וכו' ושבה נמצאים להלן המעינות עין קדיס (שהיא, כנראה, קדש), עין קדירת ועין קוצימה. אין כל ספק, שזהו „המדבר", שבו נדדו בני ישראל בצאתם ממצרים ושהוא כולל את מדבר אתם, מדבר סין, מדבר סיני, מדבר צן, מדבר פארן, מדבר קדש, מדבר שור ושכאן, ולא בחצי־האי הדרומי ולא מעבר למפרץ עקבה, יש לחפש את הר סיני. מדבר זה הוא „גדול ונורא", אבל יש בו בארות ומעינות ושטחי מרעה ואף מקומות ראויים לעבוד חקלאי. שוכנים בו שבטים רבים, והוא מפרנס הרבה אלפים. אל המדבר הזה בקשו יוצאי מצרים להמלט[4].

בארץ רעמסס התלקטו שבטי ישראל, ודאי אלפים אחדים במספר, ומשם נסעו מזרחה־דרומה. מרעמסס הגיעו לסכות, שאינה תכו שבנחל תומילת אלא מקום סוכות־נומדים סמוך לגבול המדבר[5]. משם נסעו בכוון

---

4 על מדבר־האיסתמוס עיין: קיזר, Sinaiwüste, ע' 5 ואילך; רנגה, Kampf, ע' 15 ואילך. חבל זה קורא פלמר, Schauplatz, 223 ואילך, „ג'בל מע'רה", ואת גבולותיו הוא מסמן: מג'בל עראיף עד מול באר־שבע. את החבל הזה הוא מוהה (ע' 226 ואילך) עם הנגב שבמקרא, וזהוי זה אינו נכון, כי הנגב המקראי הוא מצפון לקדש, עיין במ' י"ג, כא—כו. חלוקת המדבריות האלה וסימונם אינם קבועים. יש מסמנים את כל השטח שבין הר יהודה ובין הערבה, תעלת סואס ושני המפרצים בשם „חצי אי סיני". הערבים קוראים לשטח הזה תוך מן השטח שבין שני המפרצים בשם בַּרִיַּאת־אֶ־תִּיהּ, מדבר התעיה, שבו תעו בני ישראל, ויש מן החוקרים, שמשתמשים בסימון זה. ג'רוויס מבחין שלשה אזורים: אזור החולות ברוחב 15 מיל החל מן הים התיכון; רמה של אבן גיר וחצץ, ברוחב 150 מיל דרומה; הרי הגרניט של היתד שבין המפרצים, הוא „חצי האי סיני". עיין הרצאתו: PEF, 1938, ע' 25 ואילך. בכל אופן יש לראות כתחום בפני עצמו את השטח המכוון כנגד מיצר־סואס, מצפון לדרך עולי הרגל עד הים, הוא מדבר־האיסתמוס. שטח זה הוא הפורה ביותר במדבריות אלה. כאן יושבים השבטים המרובים באוכלוסים ביותר והחוקים ביותר: תיהה, טרבין, עזזמה וכו' (קייזר, ע' 35 ואילך). בנחלים המערביים ובהרים מצא פלמר (ע' 226) שרידי דרכים וחרבות מגדלים ותחנות. השבטים עוסקים בגדול צאן וגמלים וגם בחקלאות (פלמר, ע' 227; מוזיל, Arabia Petraea, ח"ג, ע' 32). על השטח שבין רפיח, אל עריש, קוצימה אומר ג'רוויס, Sinai, 166 ואילך, שמשיגים בו יבולים של חטה ודגן. וכן יש כאן שרידי תרבות חקלאית גבוהה מימי קדם. על המדבריות האלה עיין גם: בר־דרומא, הנגב, תרצ"ה.

5 נגד הזהוי סכות—תכו עיין פיט, Egypt, ע' 90; מלון, Hébreux, ע' 164

זה עצמו לאיתם — „בקצה המדבר". מכיון שבקשו להמלט לתוך מדבר־המיצר, הרי, שמטרתם הסמוכה היה ג׳בל מע׳רה, הקרוב ביותר אל הגבול המצרי. כדי להגיע לשם היו צריכים לעבור רצועה של חולות, שרחבה כחמשים־ששים קילומטר — אותה הרצועה, שגדודי הגרמנים והטורקים היו עוברים אותה בימי מלחמת־העולם (בשנת 1915) פעם בפעם כדי לתקוף את תעלת־סואס מבסיסם שבג׳בל מע׳רה. בהר עצמו ובסביבתו, ביחוד בצפון, יש הרבה בארות מים. ובמקום שיש בארות יש גם דרכים ושבילי־רועים. מג׳בל מע׳רה עוברים דרכים ושבילים אל הבארות וההרים שבלב המדבר[6].

אולם כשהגיעו לאתם לא המשיכו את דרכם מזרחה־דרומה אלא שבו ונטו צפונה, לצד הים. מה טעם — לא נדע בדיוק. נראה, שלא מצאו מים ופנו לאיזור הסמוך יותר לים, מפני שכאן הבארות מרובות יותר. וכאן אירע אותו המאורע, שאגדת בקיעת הים ושירת מרנפתח מספרות עליו בנוסחאות שונות. יוצאי מצרים נמצאו בקרבת הים הסירבוני, שרצועת חול צרה מפסיקה בינו ובין הים התיכון והנמצא במרחק לא רב מפלוסיום. כאן התרוממה על חוף הים גבעה, שעליה עמד, כנראה, מקדש ל„בעל צפון". המקום הזה הוא מקום מוכן לפורענות. המעבר הצר מוצף לפעמים מים. על שפת הים הסירבוני יש בצות מסוכנות. כאן ארעו לא פעם קטסטרופות גדולות, ובדרך הזאת

ואילך. מלון מעיר, שבתכו היתה מצודה מצרית, ואין להניח, שהבורחים הלכו לשם. בכל אופן אף תכו מסמן מחוז, עיין גביל, Pithom, ע׳ 5, ושם ע׳ 23: ישראל לא באו לעיר סכות אלא למחוז סכות. ומכיון שלפי ההנחה המלה היא שמית, והמחוז נקרא כך על שם סכות הבידואים, שהיו בו, הרי אנו רשאים להניח, ששמה ה„סכות" הגיע עד מהלך יום מרעמסס שבצפון.

6 עיין ויגנר, Sinai, ביחוד מאמרו של פון קרסנשטיין על המלחמה במדבר, שם, ע׳ 1—35. בביר חברה ב׳, ארבעים קילומטר מאיסמעיליה, מצאו ברכת מי גשמים וכן בהרים הקרובים (ע׳ 22). שלשים וחמשה קילומטר צפונה — ביר מַגדל. דרך מע׳רה וביר מגדל, דרך ביר לג׳יסה (בצפון מע׳רה) וביר ביוד וכו׳ תקפו הגרמנים והטורקים את התעלה (ע׳ 28 ואילך). ועיין שם הבארות המסומנות במפה בסביבת ג׳בל מע׳רה. בג׳בל מע׳רה עוברת דרך עתיקה מעזה, מע׳דבה עד איסמעיליה. על ידה—עין מע׳רה. כאן היה מבצר, ששמר על המים (ע׳ 43 ואילך). על הדרכים עיין גם גביל, Pithom, ע׳ 23: מצופן דרך פלוּ עברה „דרך ארץ פלשתים", דרומית לה — דרך הסוחרים, דרומית לזו דרך הבידואים, מאל עריש לנחל סבע ביאר. במפה שבספרו של הרט, Account, רשומה דרך, שהוא קורא לה „דרך שור": באר שבע, רתובות, בין ג׳בל הילל וג׳בל מערה עד מול ים מנזלה. בכל אופן ברור, שיוצאי מצרים יכלו להגיע בנקל לשטח ההרים. אין כל טעם להניח, שהם הלכו דוקא באחת הדרכים ה„ראשיות" הידועות לתיירים בזמננו ולהסיק מכאן מסקנות היסטוריות (עיין גרסמן, Mose, 409 ואילך).—על הבארות והדרכים בהרי מדבר־המיצר, עיין בר־דרומא, הנגב, ע׳ 83 ואילך, ביחוד 90—93.

אבדו צבאות שלמים. בקרבת המקום הזה ארעה, כנראה, ההתנגשות בין יוצאי מצרים ובין הגדוד המצרי. את הפרטים אין אנו יכולים לדעת. ההיה זה גדוד, שרדף אחרי הבורחים? ההיה זה אותו הגדוד, שנלחם בכנען ושב עתה למצרים? נראה, שהמצרים הדפו את הבורחים לצד הים, אל הים הסירבוני. בני ישראל נמצאו בסכנה גדולה. אבל בלילה הצליחו להמלט. פלוגות מצבא המצרים, שרדפו אחריהם, נספו בשטף־מים פתאומי. הישראלים הנציחו את הצלתם באגדת קריעת־הים ובשירת־הים. מרנפתח מספר, לעומת זה, שהכה את „ישראל", העם הנומדי, ב„חרו" (כי תחום זה היו המצרים כוללים בגבול „חרו", היא ארץ ישראל וסוריה) והשמיד את זרעו.

המדברה

ממקום המאורעות האלה נמלטו בני ישראל אל המדבר. אולם אין ספק, שהמדבר היה להם רק מקום־מקלט ארעי, תחנה בדרך למטרה אחרת.

המסורת המקראית מספרת, שמשה הוציא את ישראל ממצרים, כדי להוליכם לארץ כנען, אלא שמרי ישראל גרם לכך, שעל הדור ההוא נגזרה גזרה למות במדבר. הבקורת הטילה ספק בכל הספור הזה. היא שוללת לא רק את דבר „הגזרה" אלא גם את דבר ההבטחה להביא את העם לארץ כנען. משה לא הבטיח את ארץ כנען, אלא בקש להוליך את העם ל ק ד ש — מקום מולדתם של השבטים, שמסורת־אבות קשרה אותם בו, שחלקים מהם אולי אף שכנו שם בשעת יציאת מצרים. רק אחר־כך כשהעם נתרבה הוכרח לבקש לו ארץ, ואז עלה לארץ כנען [7].

אולם, שקדש היתה „מקום מולדתם" של שבטי ישראל או שיוצאי מצרים התאחדו שם עם שבטים עברים אילו שהם, היא המצאה, שאין לה כל יסוד במקורות. אברהם, יצחק ויעקב גרים בארץ כנען במקומות שונים, וגם בנגב, אבל אינם באים לקדש ואינם שוכנים במדבר בכלל. לשבטי ישראל לא היה כל יחס היסטורי לקדש או למקום אחר במדבר. שבטי ישראה אינם שבטים של נודדי מדבר, ואין להם מסורת מדברית עתיקה. הם מיחשים את אבותיהם על בבל וארם. למצרים הם יורדים מארץ כנען, מבלי לשהות במדבר. וגם אין בהם אהבת־המדבר כזו שאנו מוצאים אצל שבטי־מדבר אמתיים עד היום הזה. לא היו בישראל מעולם לא רומנטיקה אמתית של המדבר ולא „אידיאל נומדי", שכמה חוקרים המציאו לו. במדבר סיני קשורים זכרונותיו

---

7 עיין ולהויזן, Composition, ע׳ 340; הנ״ל, Prolegomena, 342; גרסמן, Mose, 410, 422 ועוד; אויארבך, Wüste, ח״א, ע׳ 64 ואילך. וזוהי דעה רווחת.

הדתיים הנשגבים ביותר של העם. אבל זכר עת לכתו במדבר נשתמר בלבו כזכר שעת צרה ומצוקה ומחסור, שרק בחסד אלהים עמד בהם. ארבעים שנות נדודיו במדבר היו גזרה קשה, שנגזרה עליו בחטאו. ואף־על־פי שהמדבר הוא המשך רצוף של ארץ כנען, לא נכלל בכל זאת בגבול הארץ המובטחה (מלבד אולי בשמ' כ"ג, לא). בכל אופן לא היה משה יכול להלהיב שבטים אלה, שגרו בארץ כנען ובמצרים, על ידי ההבטחה להביא אותם אל המדבר. ישיבתם הממושכת בקדש אינה יכולה להיות אלא ישיבה מאונס, פרי צירוף מאורעות קשים.

וכשם שלא נכונה ההנחה, שבני ישראל הלכו לקדש, משום שההתנחלות בקדש היתה מטרתם הראשונית, כך לא נכונה ההנחה, שהלכו לקדש או להר סיני, מפני שהם היו מקומות־קודש „עבריים" עתיקים או כדי לבוא שם בברית דתית או לאומית עם שבטים „עבריים" או כדי לקבל שם מן הכהונה הלויית או המדיינית תורה ונימוסי־פולחן וכו'. דברים אלה וכיוצא באלה אינם אלא פרי דמיונם הפורה של חוקרים מודרניים. על שום חג ועל שום פולחן בקדש אין המקורות מספרים כלום, לא בתקופת משה ולא בזמן האבות[8]. וכן אין כל זכר לדבר, שבקדש היה מרכז של „לויים". לפרעה משה אומר, שתכלית יציאת ישראל אל המדבר הוא לזבוח לאלהים (שמ' ג', יח; ה', א ועוד), אבל אין זה נחשב לתכלית האמתית של שליחות משה. עבודת האלהים בהר היא „אות" (שם ג', יב) — התגלות נבואית לעם. כי גם בהר סיני לא היתה קשורה שום מסורת פולחנית עתיקה. ראשית קדושתו היא ה ה ת ג ל ו ת ה נ ב ו א י ת ל מ ש ה[9]. משה הוליך את העם להר סיני, כדי לכרות שם ברית בין האל, שנתגלה לו כאן, ובין עם ישראל. ואילו בקדש נתרכזו השבטים לא בגלל קדושת המקום, אלא מפני שסביבות קדש עשירים ביותר במים ובמרעה, כאן גבול הנגב, וכאן בקשו ליצור להם בסיס לכבוש הארץ.

אולם השאיפה לארץ היתה שאיפה לעתיד. המטרה הקרובה היתה — „הר האלהים". כאן בקש משה לעצב את אגוד שבטי ישראל ולכרות ברית בינם ובין האל, שנראה לו בסנה.

---

8 השם „קדש" וכן „עין משפט" (בר' י"ד, ז) מוכיחים בלי ספק, שהמקום היה מקום קודש עתיק, אבל אין זאת אומרת, שאמונת יהוה יש לה איזה קשר שהוא עם הקדושה ההיא ושהתרכזות שבטי ישראל בקדש היה לה טעם דתי.

9 על הקדושה הנבואית־בלבד של המדבר ללא שורש פולחני עתיק עיין להלן במרק „לחקר האגדות על משה".

ברית סיני

באגדות על מעמד הר סיני, על ה„דברים", שנתנו אז לישראל, על הברית, שנכרתה בינו ובין יהוה, על „ספר הברית" שנכתב ועל לוחות העדות, שנתנו בארון (שמ' י"ט ואילך), נשתמר זכר למפעל הגדול ההוא. מה הם „הדברים", שנתנו אז לישראל, לא נוכל לדעת בדיוק, מאחר שהמסורת על מעמד הר סיני הגיעה אלינו כשהיא מנוסחת בנוסחאות שונות ומעוטרת ערפל אגדי. הידיעה העיקרית על המאורע נשתמרה ודאי בשמ' כ"ד. ליד אחד ההרים במדבר־המיצר שבין מצרים ובין שעיר־מדין[10], הוא „הר־האלהים", שבו ראה משה את מראה־הסנה. אסף משה את שבטי ישראל, שנים־עשר במספר, וכרת עמהם ברית. תחת ההר בנה מזבח והעמיד „שתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל". הוא הקריב קרבן, ואת הדם זרק על המזבח ועל העם. את דברי הברית קרא באזני העם. אחרי טכס הברית נערך משתה־קודש לפני האלהים.מכיון שתכנה של הברית נמסר לנו בנוסחאות שונות ומאוחרות, יכולים אנו רק לשער השערות על „הדברים", שנאמרו לעם באותו מעמד. אולם אין ספק, שעיקר ה„דברים" נכלל בדברה הראשונה מעשרת הדברות: אנכי יהוה אלהיך וגו'. הבשורה הדתית, שהביא משה לשבטים במצרים, היתה גם האידיאה המרכזית של ברית הר סיני. בברית חגיגית הטיל משה על העם את האמונה באל האחד ואת עבודת האל האחד. „יהוה הוא האלהים, ואין עוד", זה היה עיקר הברית. משה אסר עבודת „אלהים אחרים", אסר את עבודת צבא השמים, אסר לעשות פסילים ולעבוד אותם כאלהים. זכרון האלילות האמתית עוד היה חי בלב העם בדור ההוא, והיה צורך להלחם בו ולשרש אותו. בדברה: לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמ' כ', ג; דב' ה', ז), ובמצוות שבספר הברית: זבח לאלהים יחרם (שמ' כ"ב, יט), ושם אלהים אחרים לא תזכירו (שם כ"ג, יג) נשתמר אולי זכר למלחמה ההיא[11]. בברית

---

10 ג'בל הילל או ג'בל צראיף, שניהם לא רחוקים מקדש. ג ר ו ו י ס, Sinai, ע' 171 ואילך, קובע את מקום סיני בג'בל הילל. בג'בל צראיף קבעו אותו ג ר ץ ואחרים, ונומה לזה גם ק י ט ל, Geschichte, ח"א, ע' 535. לשאלת הר סיני עיין להלן: „לחקר האגדות על משה".

11 המלה „אלהים" מסמנת במקרא מצויים „אלהיים" במלל, ונכללו בה גם אלי הפנתיאון הישראלי מקדמון, גם המלאכים, גם נפשות המתים וכו', עיין למעלה, כרך א', ע' 262, הערה 7. בשמוש־הלשון של המקרא „אלהים אחרים" הם הפסילים או צבא השמים, עיין שם, ע' 274 ועוד. אבל אם נניח, שבמקראות האלה נשתמרו ככתבם דברים עתיקים מימי ראשית המלחמה באלילות, נוכל למצוא בהם רמז לאלים, שהאמינו בהם ישראל לפני התגלות אמונת יהוה. למעלה, שם, ע' 230, פירשתי את הצווי „לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" כאיסור

הר סיני נתבצעה ונתבצרה התמורה הגדולה: העם קבל את האמונה באחד, ואת האמונה באלים עזב עד עולם, אף־על־פי ששרידי „אלילות" עוד נשתמרו בקרבו דורות רבים. השם יהוה, שם האל האחד־העליון, סמל את הברית המדינית־הדתית של שבטי ישראל, שבראשה עמד הנביא־השליח.

אולם בברית־סיני היה עוד יסוד אחר: משפטי־מוסרי. הדברים, שהאל עצמו השמיע, לפי האגדה, לעם מתוך האש, הם רובם מצוות מוסריות (שמ' כ', א—יז; דב' ה', ו—יח). משה הוא לא רק נביא ומנהיג אלא גם מחוקק. הוא שופט את העם עוד לפני מעמד הר סיני (שמ' י"ח). המסורת המקראית אינה יודעת בעצם מחוקק אחר מלבד משה. „ספר הברית" העתיק, שעליו נכרתה ברית־סיני (שמ' כ', כב — כ"ג, לג), הוא רובו ספר של משפטים. וזהו יסוד מיסודות המסורת המקראית, המשמש רקע גם לתוכחת הנביאים, שהאל נתן לישראל במדבר חוקים ומשפטים. ואף יש נביאים הטוענים, שהברית המשפטית־המוסרית היתה גופה של הברית ההיא (עמ' ה', כה; יר' ז', כא—כג; ל"ד, יג ואילך).

דעה רווחת היא, שזוהי זכותו הנצחית של משה וזה הערך ההיסטורי של מפעלו, שנתן לעם ב„עשרת הדברות" את „הצווים היסודיים של כל מוסר אנושי". אבל דעה זו אינה אלא שריד מאותו הזמן, שבו היתה ספרות בבל ומצרים עדיין גנוזה בעפר חורבות וקברים. וכן קשורה דעה זו בהנחה, ששבטי ישראל היו שבטי־מדבר פראים־למחצה, שמשה נתן להם את יסודי המשפט והמוסר. אבל זה כבר הגיעה השעה לשים דעות אלה וכל התלוי בהן בדיר הגרוטאות. באמת אנו עומדים כאן לפני פרובלמה נוקבת: מה טעם שמו בפי האל במתן חגיגי כזה, באש ובענן מצוות כגון „לא תרצח", „לא תגנב" וכו'? שבטי ישראל חיו דורות רבים בעולם־התרבות הבבלי־המצרי, וזה עתה יצאו ממצרים. בארצות אלה קיים היה סדר משפטי, וחוקים נעלים, לפי מושגי הזמן ההוא, שלטו בהן. קיים היה גם משפט בין־לאומי, שהגן על זרים. קיימת היתה כאן ספרות של חכמה מוסרית, שכללה צווים על עשיית טוב וחסד, כבוד אב ואם, דבור אמת וכו', כמו שכבר הזכרנו. מה היה החדוש בעולם תרבותי זה בדברות על הרצח, הגנבה וכו'? מה חדוש היה בהן עתה, כשמונה מאות שנים אחרי חמורבי? יתר על כן: המקרא עצמו מכיר

כולל של עבודת הפסילים המתפרט בפסוקים הבאים לאחר כך: לא תעשה לך פסל וגו'. אבל אפשר לפרש אותו גם כאיסור כולל לעבוד מצויים „אלהיים" זולת יהוה. ועם זה לא זזה ממקומה הדעה, שהסברתי שם, שאין בעשרת הדברות (ובמקרא בכלל) איסור של עבודת פסילים סימבולית. הדברה הראשונה תכלול לפי זה שני איסורים: 1) לעבוד מצויים אלהיים זולת יהוה, 2) לעבוד צורות עבודת פסישים. ועיין להלן, ע' 75 ואילך.

ומטעים, שחוקה מוסרית היתה שלטת בעולם מתקופת־בראשית ושכל העמים היו כפופים לה. מימות קין, דור המבול, סדום וכו' האל מעניש כל אדם וכל עם על עוונות מוסריים. לברית־סיני המקרא קובע מקום היסטורי אחרי חוקה אנושית־עולמית זו. מה טעם היה איפוא בגלוי צוויים יסודיים ועתיקים אלה לישראל בהר סיני?

דוקא הדמוי על המתן החגיגי והנפלא של צוויים מוסריים אלמנטריים ביותר מראה לנו, שמה שהתרחש אז במדבר סיני לא היה כלל וכלל מעבר שבטים פראים־למחצה לדרגת חברה בעלת משטר מתוקן ושברית־סיני לא היתה נסיון של מין רפורמה משפטית, לקוט ותקון חוקים ישנים וידועים, שהוטלאו וחודשו לתכלית מדינית־חברותית מושכלת. על כל משמעות התופעה נעמוד להלן (בספר ב'), כשנשוה את מוסר החכמה עם מוסר התורה. כאן נרמוז על הדברים בקצור.

החדוש שבחוקת ברית־סיני לא היה בתכנה. משפטיה היו ברובם עתיקים ומקובלים. החדוש היה בעצם המתן. בפעם הראשונה נתן המוסר כגלוי נבואי, כבטוי לרצונו המוסרי העליון של האל. לא תורת חכמים ולא פקודת מושלים, כמו בעולם האלילי, אלא דבר נביא־שליח לשבטי מאמינים. לא חכמת אנוש וכחו, אבל גם לא חכמת אל המגלה חוקים לאדם עם שאר דברי מדע וכשרון מעשה (כחוקי תות, אואנס וכו'). החוקה היתה מצות האל, רצונו המוחלט. האידיאה נסתמלה באגדה, שאין דוגמתה בעולם, על התגלות האל לכל העם. לא חוזה ולא כהן ולא חכם אלא האדם שמע מצוה מפי האל. בזה הוצא המוסר מתחום החכמה והעבר לתחום הנבואה, היינו: לתחום המצוה האלהית המוחלטה. כך נתק המוסר משרשו האלילי, כמו שנבאר להלן.

אידיאה זו עצמה מסומלת גם באופי הלאומי של חוקת ברית־סיני.

חוקי ברית סיני, וכן חוקי התורה בכלל, נתונים לאומה, והאומה כולה אחראית להם. החובה לקיים אותם נובעת מן הברית הלאומית הזאת. זוהי תפיסת המקרא כולו. אולם אין לחשוב, שחוקה זו היא בטוי להרגשה מוסרית פרימיטיבית המעורה ברגש של שתוף שבטי או לאומי ראשוני ושרק בזמן מאוחר נולד בישראל המוסר האישי, כפי שהובע בספרות החכמה המקראית (משלי וכו'). כי בעולם התרבותי, שבו חיו שבטי ישראל, התרוממה ההכרה המשפטית־המוסרית זה כבר מעל לדרגה זו של מוסר חברותי פרימיטיבי. המשפט והמוסר של בבל ושל מצרים הם על־לאומיים ואישיים. אישי הוא ביחוד המוסר של ספרות החכמה המצרית. מוסר עתיק זה נתגבש גם בספרות החכמה המקראית, ובאמת עתיק הוא ממוסר התורה והנביאים,

כמו שנראה עוד להלן. ברית־סיני מעמידה, לעומת זה, את המוסר על יסוד *לאומי*. אמנם, החובה המוסרית כשהיא לעצמה מוצאה מימי בראשית, ומוטלת היא מאז על כל אדם. אולם על חובה קדומה זו מוסיפה ברית־סיני חובה *חדשה* — *לאומית*. המוסר הלאומי הזה הוא לא פרימיטיבי, אלא הוא דרגה *עליונה*, נוספת על המוסר האנושי־האישי הישן. בברית־סיני נעשה עם ישראל כולו אחראי לקיום המצוה המוסרית. אין המוסר עוד "חכמה" תועלתית־אישית. החברה הישראלית כולה אחראית לו. זהו שיא הדרישה *המוחלטת*.

ולא זו בלבד אלא שעם יצירת הברית המשפטית־המוסרית החדשה, הנתפסת כגבוש רצון האלהים, יצרה לה האידיאה הדתית הישראלית את *הממד המוסרי* של התגלמותה. ישראל נוצר כאישיות מוסרית קבוצית חדשה, *מפני* שבו נתגלה שם האל החדש. עם הדברה "אנכי יהוה אלהיך" נוצרה גם שותפות *מוסרית* חדשה: שותפות הקבוץ *היודע* את האלהים. הבחירה *הדתית* מוצאת את השלמתה בבחירה *המוסרית*. אין זו תכלית לזו; שתיהן שוות במעלה, לפי תפיסת התורה, לפחות (לא כן לפי תפיסת הנבואה הספרותית). אלא שקשורות הן זו בזו קשר שורש. לא בחר אלהים בישראל לשם יסוד פולחן מגי לטובת האל. הוא בחר בו לעשותו לעם יהוה ולגשם בו את *רצונו*, את *מצותו*. הברית הדתית היתה ממילא גם ברית משפטית־מוסרית.

כך מלמדת אותנו המסורת על מתן החוקים המוסריים היסודיים ב"עשרת הדברות" ועל מתן המשפטים לאומה בס' הברית ובשאר סדרי החוקים שבתורה, מה התרחש אז במדבר סיני. זו לא היתה כריתת־ברית כהנית עם איזה אל קיני או מדיני, ששכן בהר־געש וכו', כמו שמדמים להם חוקרים ידועים הנגררים אחרי השבלונה ההיסטורית. כאן יצרה אידיאה דתית חדשה דרישה מוסרית חדשה יצירה אינטואיטיבית. כאן הונח היסוד לדת־התורה הכוללת פולחן ומוסר והתופסת את שניהם כהקרנת הרצון האלהי.

המסורת על ברית־סיני מספרת בנוסחה אחת על *לוחות* הברית (שמ' ל"א, יח; ל"ב, טו—טז; ל"ד, כח, לט; דב' ד', יג; ה', ב; מל"א ח', ט, כא) ובנוסחה אחרת — על *ספר* הברית (שמ' כ"ד, ד—ח; ל"ד, כז) [12]. ואפשר, שבשתי הנוסחאות יש גרעין היסטורי, מאחר שגם באבן וגם בספר השתמשו בשעת כריתת ברית או קביעת "משפט". יעקב ולבן מקימים מצבה וגל־אבנים

12 עיין למעלה, כרך א', ע' 75 ואילך.

כעדי הברית שביניהם (ברי ל"א, מד—נב). שמואל כותב את „משפט המלכה" בספר ומניחו „לפני יהוה" (ש"א י', כה). גם „השירה" גם „ספר התורה" נכתבים להיות „לעֵד" בבני ישראל (דב' ל"א, יט, כא, כו). יהושע כורת ברית עם ישראל בשכם וכותב את הדברים „בספר תורת אלהים" ומקים מלבד זה אבן „לעדה" בישראל (יהושע כ"ד, כה—כז). המסורת על הלוחות, הקשורה במסורת על הארון, נראית כראשונית. אבל אפשר, שגם בברית־סיני, כמו בברית־שכם, נכתבו דברים בספר, ומלבד זה הוקמו שתי אבנים לעֵד. אבנים אלה הן „לוחות הברית" או „לוחות העדות"[13], שהשבטים הוליכו אתם כסמל מוחשי לברית אלהיהם[14]. הלוחות נעשו אף הם סמל נצחי בין סמלי האמונה הישראלית.

האגדה, השיר והחג

הרגש הדתי, שנכרך באידיאה הדתית החדשה הפעיל את כח היצירה של העם לא בבריאת אגדת־אלים חדשה, בספור תולדות אל ועולם ומעשי גבורת אל בקהל אלים. האידיאה החדשה בקשה לה את גבושיה בספירה של חיי העם וגורלו. יציאת מצרים מצד זה והשאיפה לארץ כנען מצד זה — אלו היו שני צירי חייה באותה שעה. אלהי העולם, האחד־העליון, נתגלה לנביא־השלית, כדי לבחור לו עם, לגאלו, להנחיל לו ארץ ולגשם בו את רצונו הדתי־המוסרי — זו היתה מסכת־היסוד של האמונה החדשה. לא אגדות־בראשית ולא שירי מלחמות־אלהים במערכת איתני הטבע, אלא אגדות יציאת מצרים, נדודי המדבר, מעמד הר סיני, כבוש הארץ שמשו לה גבושים ראשוניים, ואגדות אלה נעשו לה סמלי־תמיד לכל הדורות, גם בספרות הנבואית וגם בספרות שלאחריה. ואף על פי שהאידיאה הדתית החדשה היתה עולמית במהותה, נתנה להתגלות האל תכלית היסטורית לאומית בלבד. ההתנחלות בארץ כנען — זה היה קצה האופק ההיסטורי של האמונה הישראלית בתקופה ההיא.

---

13 הלוחות נקראו „לוחות הברית" בדב' ט', ט ואילך; „לוחות העדות" בשמ' כ"ה, ח; ל"ב, טו; ל"ד, כט. וכן נקרא הארון „ארון הברית" ו„ארון העדות" בהרבה מקראות. הדעה, שהכנוי „הברית" (ללוחות ולארון) הוא משנה־תורתי, אין לה כל יסוד.

14 אם גם על האבנים היו כתובים „דברים", אין להכריע. במל"א ח', ט, כ נזכרו האבנים, אבל לא נזכרו „דברים". אבל אף אם היו כתובים „דברים" על האבנים, לא היתה תכליתן של האבנים לשמש תעודה לעיין בה בשעת הצורך או מזכרת לתוכן הדברים אלא לשמש עדות. מפני זה יכלו לשמור אותן בארון ולא העמידו אותן במקום רואים. על הארון עיין עוד בפרק זה להלן.

האגדה הדתית החדשה נאחזה, להלן, באישיות חיה ונשתרגה עליה: אישיות הנביא־השליח. הרעיון היה חדש ומלהיב מאין כמותו: שליח אלהים הולך בראש השבטים! לא קוסם רב־כח, לא כהן ולא גבור־מלחמה, אלא — שליח אלהים. מעולם לא נודע עוד כדבר הזה בין בני האדם! מעולם לא הופיע לשום עם בתקופת האלילות נביא־שליח. כאלפיים שנה אחר כך הטילה הבשורה על הופעת שליח־אלהים סערה בין שבטי מדבר ערב. בחרדת־קודש ללא־גבול נשאו אנשי המדבר את עיניהם אליו, ודברו היה להם דבר־שלטון ומאמר־אלהים. אנו יכולים לשער לפי זה מה עצומה היתה התלהבותם וחרדת־קדשם של שבטי ישראל לנביא־השליח, שהופיע ביניהם בפעם הראשונה עלי אדמות. פעולותיו ודבריו הלהיבו את הדמיון. ענני אגדה הקיפו את חייו. הוא עצמו שמש סמל חי לאידיאה החדשה: לא קוסם אלא שליח, הממלא רצון אלהים, שבמעשיו מגלה האל את שלטונו המוחלט בעולם ושעל ידו הוא מגלה את רצונו ומצותו לבני אדם. האגדה על משה — זו היתה רקמת־בראשית של האמונה הישראלית.

בתוך אוירה זו של הערצה וחרדת־קודש הצליח משה להביא תמורה עמוקה בנפש שבטי ישראל, להביא אותם בברית האמונה הדתית החדשה, שנצנצה לו בחזון, ולקשר אותם בה לעולמים.

מלבד האגדה העממית, שמש השיר גבוש לאמונה החדשה. השיר היה מצד אחד אף הוא לבוש לאגדה העממית, אבל מצד שני יש לראותו כצורה מצורות הפולחן. השיר (עם המחול והזמר בכלי) היה יסוד מיסודות החגיגה העממית. הוא שמש בטוי להערצת האל, הוא ספר את צדקות יהוה עם ישראל. „שירו ליהוה, כי גאה גאה" (שמ' ט"ו, כא, השוה שם, א) — זה היה ודאי השיר הראשון לאל החדש, שפרץ מפי העם ובקע את דממת המדבר. מאז שמש השיר תמיד בטוי כביר לאמונה הישראלית, משירת מרים ועד ס' תהלים ועד שירת ימי הבינים. יצירתה העתיקה ביותר של האמונה הישראלית — „ספר מלחמת יהוה" (במ' כ"א, יד) — היתה ספר שירים. אלה היו שירים על קורות ישראל במסעיהם במדבר, כמו שנראה מן הקטע, שנשתמר בבמ' כ"א, ד ואילך („הנחלים ארנון", „ער", „גבול מואב"). מאותה התקופה הוא גם שיר־הבאר (שם, יז—יח), שיר עמלק (שמ' י"ז, טז) ואולי גם שיר הארון (במ' י', לה—לו). לפי צורתה מושרשת השירה הזאת בשירת־המושלים הקדומה [15]. אולם נושאיה היו בכל אופן לא מלחמות אלהים באלהים

15 על שירת־המושלים עיין להלן, ע' 144 ואילך.

אלא מלחמות ישראל, עם־האלהים. רוח האמונה החדשה פעמה בה. השירים האלה הם גבושו הקדום ביותר של הפולחן הישראלי העממי.

כמו כן התחיל מתרקם במדבר החג העממי. כחג־עראי אפשר לראות את מעמד ברית־סיני, שבו קבל העם את עול מלכות יהוה ושהיה כרוך בחגיגה עממית.חג זה לא נעשה חג־קבע שנתי (רק היהדות המאוחרת עשתה את שבועות לחג מתן תורה), אבל שמש דוגמא לאספות־ברית עממיות חגיגיות, שהיו בזמנים שונים (בימי יהושע, יאשיהו, עזרא־נחמיה ועוד). החג הקבוע הראשון של האמונה החדשה היה חג יציאת מצרים. אנו רשאים להניח, שבחנייתם הראשונה של השבטים, שיצאו ממצרים, בודאי אחרי ההתנגשות עם גדודו של מרנפתח, בשעה שהרגישו את עצמם בטוחים מפחד אויב ובטוחים בחירותם, נערך החג הראשון בשיר ומחול לשם יהוה. אפו מצות, מאפה־חפזון חביב בארצות אלה עד היום הזה, מן הצידה, שהוציאו עמהם ממצרים. אז נשמע בפעם הראשונה השיר: שירו ליהוה כי גאה גאה (שמ' ט"ו, כא). חג זה נחוג גם בשנים הבאות[16]. וכנראה כבר בשנים הראשונות לקיומו נבלע בו החג העתיק של הקרבת הבכורות בראשית האביב: הקרבת בכורות הבהמה ופדיון בכורות האדם על ידי מתן דם על המזוזות לשמירה מפני אלהות מזיקה. החג האלילי החליף את מהותו, נתק מעל יסודו המגי־הטבעי ונבלע באגדה ההיסטורית על הצלת בכורות ישראל במצרים ועל יציאת בני ישראל ממצרים[17]. זו היתה ראשית התהוותו של נימוס פולחני חדש, לא־מיתולוגי.

הנביא ורוח הנבואה

הכח התוסס בהתהוות האמונה החדשה היה היסוד הנבואי. מחוללה היה נביא־שלית, הנבואה השליחית היתה סמלה המובהק, כל גבושיה נחשבו לדבר אלהים ביד שליחו. מתוך הערצת הנביא־השליח נולדה מלכות האלהים הישראלית הקדומה. מעל לארגון־השבטים הישן, מעל לשלטון הזקנים והנשיאים התרומם שלטונו העליון של הנביא, שכל השבטים היו

---

16 לפי במ' ט', א—יד היה הפסח החג היחידי, שנחוג במדבר. לפי שמ' י"ב, א—כ (השייך לט"כ) נחוג החג בפעם הראשונה במצרים: עוד לפני יציאת מצרים נזבח קרבן הפסח ונאכל על מצות ומרורים כהלכתו, "בחפזון" וכו'. ואילו לפי שמ' י"ב, כא—לד (השייך לט"י) שחטו במצרים את הפסח לצרכו: להנצל ממכת הבכורות, ומצות אפו רק אחרי צאתם ולאנסם ("כי לא חמץ, כי גרשוממצרים", שם, לד, לט), ועל החג וסדרו נצטוו רק לעתיד לבוא. מצות אכלו איפוא לפי זה רק אחרי יציאת מצרים. — חג העומר ושאר החגים החקלאיים נוספו בארץ.

17 עיין למעלה, כרך א', ע' 573 ואילך.

כפופים לו. שלטונו היה שלטון־מלך, דוגמת שלטונו של מוחמד ויורשיו. משה היה מנהיג ושופט ומחוקק, בשמ' י"ח, יג ואילך מתוארת תמונה נאמנה מחיי השבטים במדבר. העם נצב על משה מן הבוקר ועד הערב, ומשה שופט אותם. גם מוחמד היה לשבטי ערב לא רק נביא אלא גם שופט ומחוקק. אין אנו יכולים לקבע בדיוק מה הם החוקים החדשים, שנתנו לשבטים במדבר. אבל אין ספק, שבמדבר התחילה התהוותה של הספרות המשפטית־המוסרית הישראלית, המושרשת במשפט השמי העתיק, ששלשה מגבושיה נשתמרו במקרא[18]. ראשית התהוותה הם משפטיו של הנביא־השליח, שמלא גם תפקיד של שופט עליון לשבטי ישראל — תפקידם של השופטים־המנהיגים והמלכים בישראל אחר כך.

הופעת הנביא־השליח בין שבטי ישראל קבעה בלבם הרגשה מיוחדת של קרבת אלהים. האמונה, שהאל מתהלך בקרב המחנה ומתגלה לנביא במראה, הלהיבה בלי ספק את הדמיון העממי. אם הקיפה את העם תנועה של התנבאות המונית (מעין אותן התנועות האכסטטיות, שקמו בעמים שונים בזמנים שונים), אין אנו יודעים. אבל התעוררות נבואית מסוימת היתה בודאי. האגדות על ישראל במדבר הן היחידות במקרא המספרות על התגלות כבוד יהוה ל ע ם. בחגיגות העממיות, מסביב למזבח, בסערת המחול והשיר, בגאות ההתלהבות לשם האל ורוב חסדיו ומעשי נפלאותיו ראו בודאי רבים מראות וחזיונות. במשתה ברית־סיני רואים „אצילי בני ישראל" את האלהים (שמ' כ"ד, י—יא). בשעת חנוכת המשכן נראה כבוד יהוה לעם, והעם רנים ונופלים על פניהם (ויק' ט', כג—כד). הצפיה לראות את כבוד יהוה נשארה תמיד הצפיה העליונה של החג הישראלי[19].

אולם נראה, שההתעוררות הדתית הביאה גם לידי תנועה של התנבאות אכסטטית ממש. התנבאות „דיוניסית" היתה ידועה לשבטים מימי מגוריהם בארץ כנען. ועתה בקשה התנבאות זו להאחז באידיאה החדשה של הנבואה השליחית. הנבואה השליחית כשהיא לעצמה לא היתה קשורה בה וגם זרה היתה לה בעצם. לא קהל מתנבאים אלא „משרת", בן־לואי נאמן, תלמיד המספר דבר הנביא ושומר עליו — זוהי התופעה האפיינית לנבואה השליחית. למשה יש „משרת" הדבק בו וה„מקנא" לו — יהושע. אבל בבמ' י"א טז—כא מסופר גם על „מתנבאים", שרוח משה נחה עליהם. שבעים איש מתנבאים מחוץ למחנה פעם אחת („ולא יספו"), שנים מתנבאים במחנה. יהושע רוגז

18 עיין שם, ע' 47 ואילך.

19 עיין שם, ע' 585 ואילך.

עליהם. המשרת של הנביא הישראלי רואה בעין רעה את המתנבא „הדיוניסי". אולם ההתנבאות נאחזה בנבואה והסתגלה אליה, וגם בזמנים מאוחרים גלותה אליה. אלא שבישראל נחשבה ההתנבאות רק לתופעת־לוואי של הנבואה. על המתנבאים נחה הרוח בשעה שאלהים דבר עם משה. ההתנבאות אינה אלא בת־כחו של דבר־האלהים המתגלה לשליחו. ליד הנבואה השליחית לא יכלה ההתנבאות להחשב לתופעה מנטית עצמאית. ההתנבאות הדיוניסית נשענה אל הנבואה הישראלית וחדלה להיות „דיוניסית"[20]. גם תמורה זו התחילה, כנראה, כבר בתקופת המדבר. — על התופעות הקרובות להתנבאות יש לחשוב אולי גם את השיר והמחול של הנשים, שבראשן רוקדת מרים הנביאה (שמ' ט"ו, כ—כא).

פולחן וכהונה

אולם ליד הגורם הנבואי התחיל פועל באמונה החדשה גם גורם כהני. בה בשעה שהאמונה הישראלית התחילה שואפת ליצור לה גוף פולחני התחילה להוצר בדרך הטבע גם כהונה ישראלית.

הדעה, שמשה שלל את הפולחן ואת הכהונה והורה דת מוסרית צרופה[21], אין לה כל יסוד במקורות. דעה זו פורחת באויר,כדעה הנגודית לה, שלפיה היה משה כהן־קוסם. בספרות הישראלית הקדומה — בתורה ובספרות קבוצת התורה — אין כל זכר לשלילת הפולחן, ואף רעיון העלאת ערך המוסר על ערך הפולחן לא הובע בה כלל[22]. משה הגה את האמונה באל יחיד־עליון. אבל אין זכר לדבר, ששלל את הדעה, שהיתה מקובלת ומוסכמת בין כל בני האדם בדורות ההם, שיחס האדם לאלהות מתבטא בפולחן. ואין ספק, שבשאיפתו לנטוע את אמונת־היחוד בעם ישראל שאף גם לברוא נימוס פולחני, שיסמל ויגבש את האמונה החדשה.

ולא זה בלבד אלא שגם הדעה, שמשה צוה על עבודת־אלהים מופשטת, ללא כל סמל וצורה, ודאי אינה היסטורית.

מן התופעות המאלפות ביותר של תולדות האמונה הישראלית היא התופעה, שהמקרא אינו אוסר את סמול האל בסמל ואף אינו מזכיר בכלל

---

20 עיין שם, ע' 511—530. ועיין גם בספר זה להלן, ע' 123—124.

21 עיין ז ל י ן, Geschichte, ח"א, ע' 94: משה לא הכיר בקרבנות ונימוסים, „הצמיד הכל על המוסריות" וכו'. לדעת זלין היו הכהנים אויביו של משה, והם שגרמו בודאי לרציחתו את הבלדה של זלין על רציחת משה קבל ד ר י ו ר, עיין בפרק הקודם, הערה 7.

22 עיין למעלה, כרך א', ע' 24 ואילך.

סמול כזה. לא התורה ולא הנביאים אינם נלחמים בדעה, שאפשר ומותר לסמל את האל. גם העגלים, שעשה ירבעם, לא נחשבו לסמל יהוה. מתנגדיהם מגנים אותם כפֶטישים. וכן נתפס כפטיש גם העגל, שעשו ישראל במדבר [23]. האיסור „לא תעשה לך פסל וכל תמונה" וגו' שבעשרת הדברות בא א ח ר י האיסור „לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". זאת אומרת, שנאסרו כאן לא סמלי האל אלא צורות הנעבדות כ„אלהים", פסילים ותמונות, שהם בכלל „אלהים אחרים" [24]. על „עבודת אלהים מופשטת" אין עשרת הדברות מצוות איפוא. מזה נמצאנו למדים, שהאמונה הישראלית לא ידעה סמלי יהוה מעולם. דבר זה מופלא הוא ביותר, מאחר שהאמונה הישראלית לא היתה מופשטת, אלא דמתה „דמות" לאלהיה. אך מתוך הרגשה אינטואיטיבית עמוקה דחתה את סמול האלהים. כי סמלי האלהים נתפסו בכל העולם האלילי כ„גוף" האלהים, המשמש נושא לפעולות הפולחן. באידיאה זו חשה האמונה הישראלית את עצם האלילות. ולפיכך דחתה את סמול האלהים מלכתחלה ו ב ל י מ ל ח מ ת - ד ב ר י ם, מתוך הרגשת־מעמקים. ובעצם היתה זו המלחמה המכרעת נגד עבודת הפסילים. מלחמת־הדברים נגד הפטישיזמוס היא לעומת מלחמת־פנים זו שניה במעלה.

אולם מלחמתו של המקרא נגד השמוש הפולחני בצורות בכלל אינה שרשית וראשונית כדחיית סמול האלהים. בתקופה מאוחרת התנגדו המקנאים לכל צורה. אבל האמונה הישראלית בראשיתה לא הגיעה עוד לידי קיצוניות כזו. היא שללה צורות הנעבדות כאלהים, אבל לא שללה צורות, שנעשו לשם שמוש פולחני מסויים ושלא נעבדו הן עצמן. המקרא מיחס למשה את עשיית נחש־הנחושת (במ' כ"א, ח—ט; מל"ב י"ח, ד). כמו כן נחשבו במקרא הארון עם הכרובים לקדשי אלהים, וגם עשייתם מתיחסת למשה. היחס אל הצורות הפולחניות היה איפוא מפולג מלכתחלה, וזה נתן מקום לתנודה והיסוס, למלחמה פנימית, שהביאה במשך הזמן להכתמת תופעות מסוימות (כגון עבודת עגלי ירבעם) כ„אלילות", כמו שנראה להלן [25]. אבל המלחמה הזאת עצמה מוכיחה, שהמסורת העתיקה, שמוצאה מימי משה, לא התנגדה בהחלט לכל צורה.

ולפיכך אין יסוד לפקפק בדבר, שתיאור סדורי הפולחן, שנתן לנו

---

23 עיין שם, ע' 670.

24 על דב' ד', יב ואילך ועל יש' מ', יח עיין שם, ע' 230, הערה 11.

25 עיין להלן, 130—131 (על הפולחן בתקופת השופטים), ועיין פרק ו' (על מקדש שלמה) ופרקים ח' וט' (על עגלי ירבעם). והשוה גם למעלה, כרך א', ע' 664 ואילך.

במקורות התורה, ביחוד בס"כ, אם כי הוא מפואר בתפאורה אגדית מופרזת, יש בו גרעין היסטורי.

סדורי הפולחן של תקופת המדבר התרכזו מסביב ל**לוחות האבן**, ששמשו "עדות" לברית סיני. אבני קודש אלה סמלו את הברית עם יהוה והיו קודש־הקדשים של השבטים וסמל אחדותם. המחנה הוליך אותן אתו במסעיו. שמירתן והולכתן דרשה משמר אנשים, שנתיחדו ונתקדשו לכך. זה היה שרשו של מעמד **כהנים**, שנתהוה בדרך הטבע מתוך חייה הפנימיים של האמונה החדשה ושאיפתה להתגבשות פולחנית. את האבנים שמו ב**ארון**, הנקרא ארון הברית או ארון העדות (וכן גם ארון יהוה, ארון האלהים), ואת הארון שמרו ב**אוהל**. המסורת במקורות התורה על הארון ועל האוהל אינה אחידה, והשערות שונות ומשונות על טיבם הובעו על ידי החוקרים. ס"ד מזכיר את הארון (דב' י', ג ,ה, ח), אבל לא את האוהל. סי"א מזכיר את האוהל (שמ' ל"ג, ז—יא; במ' י"א, טז ואילך) לחוד, ואת הארון (במ' י', לג—לו) לחוד. רק בס"כ (שמ' כ"ה ואילך) יש מסורת אגדית מפורטת על שניהם יחד. לפי ס"ד (דב' שם) הארון הוא ארון עץ; כפורת עם כרובים לא נזכרו. לפי ס"כ (שמ' כ"ה, י ואילך) היה הארון מצופה זהב ומכוסה כפורת עם כרובים. לפי סי"א (שמ' ל"ג, ז—י; במ' י"א, טז ואילך) עמד האוהל מחוץ למחנה, ויהושע, משרת משה, היה שומר בו. הארון הוא בקרב המחנה (במ' י"ד, מד) ונוסע לפניו (שם י', לג). לפי ס"ד (דב' י', ח) שרתו לפני הארון בני לוי. לפי ס"כ עמדו הארון והאוהל בתוך המחנה, ושרתו לפניהם כהנים ולויים. ס"א מזכיר את האוהל כמנבאה בלבד (שמ' ל"ג, ז—י; במ' י"א, טז ואילך). לפי ס"כ האוהל הוא גם מנבאה (שמ' כ"ה, כב; כ"ט, מב ואילך; כ"ח, ל; יהושע י"ט, נא ועוד) וגם מקדש, שמקיימים בו נימוס פולחני. אולם אם נשפוט על פי הידיעות על הארון והאוהל, שנשתמרו בספרים ההיסטוריים, נוכל לשער, שהמסורת שבס"כ היא השלמה ביותר, למרות כל קשוטה האגדי[26]. האוהל והארון היו קשורים

---

26 את הארון אנו מוצאים בשילה, ב**מקדש יהוה**, שמשפחת כהנים, שנבחרת במצרים, משמשת בו (ש"א א'—ד'). אנשי בית שמש מקריבים קרבנות לפני הארון (שם ו', טו), וכן דוד (ש"ב ו', יג), וכן שלמה (מל"א ח', ה). הארון משמש עצם קדוש עיקרי בבית המקדש הפולחני של שלמה.—דוד נוטה לארון **אוהל**, "וארון האלהים ישב בתוך היריעה" (ש"ב ו', יז; ז', ג). האוהל הזה הוא מקדש **פולחני**: לפני האוהל דוד מעלה עולות ושלמים (שם ו', יז). שם יש שמן משחת קודש ומזבח (מל"א א', לט; ב', כח — ל). — על הארון יש **כרובים**, עיין על זה להלן. — שפע העושר, שס"כ מתאר במעשה המשכן, מופרז הוא בודאי. אבל אין זאת אומרת, שיוצאי מצרים לא יכלו להשתמש במעשה מתכת יקרה לקשוט קדשיהם. שנים רבות ישבו במצרים, ארץ האמנות המפותחת. ובמדבר נדדו בשטת, שמכרות מתכת ויח

זה בזה: האוהל שמש מחסה לארון. בין פעולתו הנבואית של משה ובין הארון והאוהל היה, כנראה, איזה קשר. לפי ס"א יהושע, משרת משה, "נער לא ימיש מתוך האהל" (שמ' ל"ג, יא). נראה, שהוא שומר שם על איזה דבר. הוא ממלא אותו התפקיד, שמלא שמואל, גם הוא נער משרת, במקדש שילה: הוא שומר את ארון האלהים (ש"א ג', ג). באוהל, ששם הארון, יהוה מתגלה למשה, כמו שנתגלה לשמואל בהיכל שילה לפני הארון. אולם הלוחות, הארון והאוהל נעשו ממילא גם מקום־קודש פולחני. לפני האהל עמד מזבח, ושם הקריב העם את קרבנותיו ליהוה. כאן שאל הכהן במשפט האורים. זה היה מקום המגע בין הנבואה ובין הכהונה. (על הארון והכרובים עיין עוד בסמוך).

בני לוי

לפי תיאורו של ס"כ היו סדרי הפולחן ומערכת השירותים באוהל מועד קבועים ומדוייקים ומפוארים ברוב פאר חגיגי ועשיר. הפולחן הפנימי היה בידי אהרן ובניו. המשמר לפני המשכן ונשיאתו בימי מסע היו בידי הלויים, שלא היתה להם רשות לכהן. את תפקידו של יהושע באוהל אין ס"כ מזכיר כלל. אולם תיאור זה מקדים את המאוחר ומשקף את דרישות הכהונה, שנתגשמו בודאי רק בתקופה מאוחרת ואחרי התפתחות מסורגת. וגם מתאר הוא את האוהל תיאור אידיאלי משגיב. באמת עלינו לדמות לנו את התנאים כפשוטים ביותר, בערך מעין אלה שבשילה. כשמואל בשילה כן שמר יהושע, בהיותו נער, את הארון באוהל. באוהל היה משה שומע דבר אלהים. אולם האוהל היה מקדש מטולטל, והיה צורך במשמר אנשים, שיעבירו אותו ואת הארון ואת המזבח וכליו ממקום למקום. מלבד זה היה בודאי צורך גם במשמר חיצוני מסביב לאוהל, ביחוד בשעת מלחמה וסכנת מלחמה. שירות זה נמסר לבני לוי — בני שבטו של הנביא. בני לוי שמשו, כנראה, משמר גם לנביא עצמו. במזרח, מאז ועד היום הזה, המשען האיתן ביותר לכל פעולה הוא הקשר המשפחתי־השבטי. זמן רב בקש מוחמד להשען על בני שבטו, ורק אחרי שנואש מהם הלך בדרך אחרת. למרות השפעתו העצומה של משה על העם בקש בודאי גם משה משען בבני שבטו, והם שהיו נאמנים לו ביותר. לוי היה לפנים שבט לוחם, ומפורסם היה לגנאי במעשיו יחד עם שמעון אחיו (בר' מ"ט,

---

בקרבתו. חרשי נחושת וזהב היו ביניהם בלי ספק. — גם האפוד, שהיה קשור במשפט האורים, יש לו קשר אל הארון. שמואל, שומר הארון, חגור אפוד בד (ש"א ב', יח). דוד חגור אפוד בד בפזזו לפני הארון (ש"ב ו', יד).—ארון, כרובים, אוהל, מזבח, אפוד, כתנים קשוריים היו איפוא תמיד זה בזה.

ה—ז; השוה שם ל"ד, כה—כו) [27]. עתה הוקדש להיות משמר לנביא ולקדשי האמונה החדשה, ואת תפקידו זה מלא, כנראה, מזמן לזמן בחרב (עיין שמ' ל"ב, כו ואילך). שירותו של יהושע היה אישי־נביאי. יהושע אינו מנחיל את שירותו למשפחתו. שירותו בטל מאליו בשעה שבגר ועמד לימין הנביא כמצביא. ואילו שירותם של בני לוי נקנה להם כזכות שבטית. בבחינה זו היה שירותם שירות כהני.

כהונת בית אהרן והמהפכה הדתית

אולם העבודה הכהנית־בעצם — הפולחן — לא היתה בידי בני לוי אלא בידי משפחת כהנים, הוא בית־אהרן, שלפי המסורת של ס"כ גם הוא מתיחש על שבט לוי, אלא שספק הוא, אם נחשב מלכתחלה על שבט זה. כהונתה של משפחה זו עתיקה היא, כנראה, מאמונת יהוה, ומושרשת היא בתקופת האלילות. השמות המצרים המצויים במשפחת כהנים אלה (אהרן, חפני, פנחס, חנמאל, פשחור) רומזים על השפעה מצרית. האפוד, הלבוש הכהני המובהק שלה, מקורו, כנראה, כנעני. קשרה המיוחד עם משפט האורים, הוא משפט הגורל מראה, על מוצא עברי־עתיק [28]. משפחה זו היתה משפחת־כהנים עברית, שנדדה עם השבטים וקלטה השפעות שונות בארצות התרבות, שהשבטים התגוררו בהן. ואולי היתה משפחה זו קרובה לבני לוי ולמשפחת משה. ראש המשפחה היה מן הראשונים, שקבל את בשורתו של משה ועמד לימינו, ובתוקף השפעתו הגדולה הטה את לב העם אחרי משה. אהרן הוא „פיו" ו„נביאו" של משה, הוא המדבר אל העם, והוא העושה את האותות לעיניו (שמ' ד', יד ואילך, ל; ז', א ואילך). ואפשר, שכל היסוד המגי־האמנותי המצרי, שאנו מוצאים באגדות יציאת מצרים, בא ממסרתה הכהנית־המצרית של משפחה זו. אהרן הוא הכהן היחידי העושה נפלאות. לפי ס"כ נמצא מטה־הנפלאות בידו (שמ' ז', ט ואילך). המסורת הפולחנית המקראית מושרשת בכל אופן במסורת הכהנית של משפחה זו. את החוקה הכהנית נתן יהוה למשה ולאהרן יחד. משפחת אהרן דרשה לעצמה זכות מיוחדת בפולחנה של האמונה החדשה.

כאגדה המקראית, כנבואה, כמשפט, כמשלי החכמה, כן מושרש גם הפולחן המקראי, וביחוד — הכהני, בתקופה האלילית. אולם גם המסורת הפולחנית העתיקה נבראה בריאה חדשה במגע האידיאה הדתית החדשה.

27 עיין למעלה, כרך א', ע' 178, הערה 17.

28 עיין שם, ע' 499 ואילך. ועיין גם כרך זה, ע' 18.

בתמורה העמוקה, שבאה במסורת זו, נעשתה ביחוד כהונת בית־אהרן היא גופה גבוש מובהק של האמונה הישראלית.

המסורת המקראית מפלה את הכהונה לרעה מן הנבואה. היא מאשימה את הכהונה לפרקים אף בסטיה אלילית. לפי אגדת מעשה־העגל עשה אהרן, אבי הכהנים, את העגל ובנה לפניו מזבח, אמנם — רק מפני שנכנע לדרישת העם. הנביאים־הסופרים היו אנשי־ריב לכהנים. אולם באמת היתה הכהונה הישראלית נושא מובהק לאמונת־היחוד, לא פחות מן הנבואה. הכהונה הישראלית היא בכל הדורות חטיבה מיוחדת במינה, שהכח היוצר של האידיאה הישראלית נכר בה.

אהרן, אבי הכהונה, הוא עושה נפלאות; הפלא המגי־המצרי קשור בשמו. אבל עובדה מאלפת היא מאין כמותה, שהכהונה לא נחלה ממנו את התפקיד הזה. הכהן הישראלי אינו עושה נפלאות. להלן: הכהן הישראלי מחטא מן הטומאה ומקריב קרבנות־חטוי. אבל אין הוא רופא חולים. ולהלן: הכהן הישראלי מקריב קרבנות. אבל אין הוא לוחש לחשים, ואין הוא מזמר מזמורי־לחש. ועוד: הכהן שואל באורים. אבל אין הוא רואה באותות, אין הוא רואה בכבד, אין הוא מנחש בשמן ובמים וכו'. ולא זה בלבד אלא שאין במקרא כל זכר לדבר, שהיתה פעם בישראל מלחמה על הענינים האלה ושהכהנים הוכרחו על ידי מי שהוא בתקופה מסוימת לותר על התפקידים ההם. הכהונה צמצמה את תפקידיה מרצונה, מתוך איזו הרגשה אינטואיטיבית פנימית. אולם משמעות הצמצום הזה ברורה: מתבטא בה ויתור על המגיה. כי פעולותיו של הכהן באשר הוא כהן הן תורה מסורה וקבועה, "חכמה" מגובשת ונלמדת המתנחלת מאבות לבנים. מעשה־נפלאות כהני, רפוי־חולים כהני בחטוי ולחש הם מפני זה בהכרח חכמת־כשפים חרטומית. "חכמה" מגית היא גם הראיה באותות. הכהונה לא קבלה או פלטה ודחתה את הנחש באותות. הדרישה־באלהים שלה היא הפלת גורל, שעל אפיו ה"ישראלי" כבר עמדנו. בכל אלה מתבטאה הויתה הישראלית השרשית של הכהונה.

וגם זה ברור מתוך עדותו של המקרא, שהכהונה הישראלית יצרה פולחן ללא פסל־אלהים. פולחן ללא פסל־אלהים היה לא רק הפולחן הדרומי (של ירושלים) אלא גם הפולחן הצפוני. כבר הזכרנו, שבכל המקרא כולו אין זכר למלחמה בעבודת פסילי אלהי ישראל. הפסילים והצורות, שנחשבו בעיני המקנאים לאלילות, היו סמלי חיות של מעלה או מיני תשמישי־פולחן, שנעשו, כנראה, מכשול להמון במשך הדורות. אבל המקדש הישראלי לא ידע עבודת סמל האל או הגשמתו החמרית. אולם עבודת

פסל האלהים או הגשמתו החמרית בכלל היא עיקרו של הפולחן המגי: בה האדם משפיע השפעה מגית על האלהות המגושמת בחומר. יצירת פולחן ללא פסל־אלהים משמעותה איפוא גם היא ויתור על המגיה — על המגיה הפולחנית.

הכהונה יצרה איפוא משלה את שיטת־הנמוסים הפולחנית המגובשה של האמונה הישראלית, ואף היא — ממעמקי האידיאה הדתית החדשה. היא שבצעה ברבות הימים את הרפורמה המשנה־תורתית. היא ששמרה את ה„תורה", והיא שעתידה היתה לגבש את ספר התורה. הפולחן המקדשי, סדרי הקרבת הקרבנות, נימוסי החטוי וחוקי הטומאה והטהרה בכלל, הדרישה־באלהים ע"י האפוד — כל אלה הם ממסרתה ומיצירתה של כהונת בית־אהרן.

אולם מה נתנה הכהונה לאמונה הישראלית כבר בתקופת המדבר, אין אנו יכולים לדעת בבירור. אין ספק, שהשאילה־באלהים על ידי האורים־האפוד הוא מתפקידיה העתיקים ביותר. היא קיימת מימי קדם ליד הנבואה. יהושע, המנהיג־הנביא, עומד לפני אלעזר הכהן, והוא שואל לו במשפט־האורים (במ' כ"ז, כא). וכן הוא „לוכד" את עכן, בלי ספק — במשפט האורים (יהושע ז', יג—יח). דרישה־באלהים כזאת מסדר גם שמואל בשעת בחירת שאול למלך (ש"א י', יז—כד). הכהונה התחילה מעצבת בודאי כבר במדבר את הפולחן הצבורי. יש להניח, שבאוהל־מועד כבר הנהיגה הכהונה איזה פולחן־תמיד: חטויים קבועים, קרבן יומי, נר או מנורה (השוה ש"א ג', ג), לחם הפנים (השוה שם כ"א, ז). וכמו כן יש להניח, שהכהונה הנהיגה כבר אז יום של חטוי כללי, מעין יום הכפורים המתואר ויק' ט"ז. לפי ויק' ט"ז אין משלחים את „השעיר לעזאזל" אל ארץ אויב או על פני הנהר ואין משמידים אותו (בדומה לנימוסים המקבילים אצל עמים אחרים), אלא משלחים אותו „המדברה". מכאן יש ללמוד אולי, שנימוס זה כבר היה נוהג במדבר. בנימוס זה מנצנצת התפיסה החדשה של הטומאה, שגם היא נתגבשה בתורתה של הכהונה. משמעות הנימוס היתה לפנים: שלוח הרוח הרעה, עזאזל, בדמות השעיר מתוך הישוב. ואילו עתה נהפך הנימוס לאמצעי של שלוח „עונות בני ישראל" אל עזאזל. עזאזל חדל איפוא להחשב לכח־טומאה מסוכן ומזיק. הנימוס נהפך לאמצעי של התחטאות לפני יהוה והתבדלות מרשות הטומאה־החטא.

יצירה עתיקה של הכהונה הוא הארון עם הכרובים. ביצירה זו כאילו נסתמלה התמורה, שחוללה הכהונה ביסוד הפולחני, שהשפיעה על האמונה הישראלית.

הארון עם הכרובים שרשם, כנראה, במסורת המצרית של בית־אהרן, מאחר שהכרוב פרוש־הכנפים הוא מוטיב מצרי[29]. תכשיר־קודש זה הוא ביסודותיו אלילי. „ארון אלהים" מדומה בעולם האלילי כבית האלהות, „כרובים" הם שומרי האלהות, נשיאת הארון (או האניה, הכסא וכו') בתהלוכת הקודש מדומה כנשיאת האלהות ממש (המוגשמת על פי רוב בפסל או בפֶטיש). אולם על קרקע האמונה הישראלית, וביחוד בכחה היוצר של הכהונה הישראלית, הוחלפה מהותם של היסודות האלה ונבראו בריאה חדשה. והתמורה נתבטאה קודם כל בשני דברים: בארון ובכרובים לא נכרך לא הדמוי של ש מ י ר ת אלהים ולא הדמוי של נ ש י א ת אלהים. ועם שנפלטו שני הדמויים האלה נתנה לארון ולכרובים משמעות ישראלית, לא־אלילית בשרשה.

על טיבו ומשמעותו של הארון לא קל לעמוד. אבל בכל זאת יש במסורת עליו כמה וכמה דברים, שהם די ברורים. הארון הוא בית־קבול. אבל אינו מדומה כבית מ ש כ ן האלהות. בכל המקראות האל מופיע עם הארון או ע ל י ו, אבל אין רמז, שהוא שוכן בו. על הארון היו שני כרובים פורשי־כנפים. פרישת־כנפים זו משמעותה ש מ י ר ה. אבל מכיון שהאל אינו מדומה כשוכן בארון, הרי, שאין זו שמירה על האל. הארון נקרא גם „ארון הברית", ולפי עדות נאמנה היו בו לוחות הברית (כך לפי המסורת של ס"כ וכן גם לפי דב' י', ה; מל"א ח', ט, כא). אין איפוא ספק, שהכרובים מדומים כשומרים ע ל ל ו ח ו ת ה ב ר י ת שבתוך הארון. אולם הכרובים משמשים, לפי דמוי הרוח במקרא, גם ר כ ב א ל ה י ם, ואחד מתארי האל הוא „ישב הכרובים" (ש"א ד', ד; ש"ב ו', ב; תה' פ', ב; צ"ט, א). הכרובים פורשי־הכנפים מסמלים איפוא גם ר כ ב־אלהים. ואמנם, הכפורת, בין שני הכרובים, היא מקום הופעת האל (שמ' כ"ה, כב; ויק' ט"ז, ב; במ' ז', פט), וכאן קדושתו החמורה והמסוכנת של הארון. ובכל זאת לא נחשבו הכרובים שעל הארון הם גופם למרכבת־אלהים, ונשיאת הארון לא נתפסה כנשיאת־אלהים במובנה האלילי. הכרובים עמדו ז ה מ ו ל ז ה, ופניהם א ל הכפורת (שמ' כ"ה, יח—כ). האל מופיע ב י נ י ה ם ולא עליהם, ובמעמדם הם כאילו רומזים אל מקום הופעת האל. הם איפוא רק מ ס מ ל י ם את רכב־האלהים השמימי: את כסא מלכותו של האל ואת רכבו, שעליו הוא מופיע בעולם בדבר מלכותו ושלטונו. ומפני שהכרובים סמלו את רכב־האלהים, נעשה הארון גם כלי־קודש של

---

29 עיין ק ר י פ י ט, Ivories, ע' 17 ואילך, וביחוד 49 ואילך. הכרוב פרוש הכנפים הוא מסימני האמנות המצרית, בנגוד לאשורית. צורות כאלו נמצאו בהיכל אחאב בשומרון, על היחס בין צורות אלה ובין כרובי הארון עיין שם, ע' 18.

ה מ ל ח מ ה. משיר־הארון העתיק בבמ' י', לה—לו יש ללמוד, שקיימת היתה האמונה, שעם הסעת הארון בידי הכהנים האל יושב על כרוביו שבשמים ויוצא למלחמה לפני צבאות ישראל[30].

הארון היה איפוא סמל מורכב. בתוך הארון נתונות היו א ב נ י ה ע ד ו ת, מזכרת ברית יהוה עם ישראל. על אבני הברית שמרו הכרובים פורשי הכנפים. המוטיב האלילי של שמירת האל נהפך למוטיב ישראלי של שמירת ב ר י ת האל. מלבד זה סמלו הכרובים את ש ל ט ו נ ו של האל בעולם. לא האלהות אלא אבני הברית, משמרת הברית, סמל השלטון האלהי ומקום הופעתו הם שנישאו בידי הכהנים.

בארון נתגבש זווג הנבואה עם הכהונה, נתגבשה הפראת הכהונה על ידי האידיאה החדשה של הנבואה. העדות על ברית עם ישראל — זהו היסוד הנבואי, הארון עם הכרובים והכפורת וכן כל הטכס הכרוך בהם — זהו היסוד הכהני. הארון הוא כלי ומשמר לעדות, העדות היא התוך השמור. הכהונה יצרה את הצורה ועשתה אותה קלפה לתוך החדש. המוטיבים העתיקים שבסמל הארון (אבני עדות, כרובים וכו') מעידים, שהוא יצירה של ר א ש י ת ימי פעולתה של האידיאה החדשה בישראל. ומתולדותיו ודאי יש ללמוד, שהוא יצירה כ ה נ י ת באמת. אנו רואים, שהארון היה כלי־קדשה המיוחד של כהונת בית אהרן. בשילה היא מרוכזת סביבו, ואחר כך היא נודדת עמו דרומה ומתרכזת סביבו במקדש ירושלים. יש לנו איפוא רשות להניח, שכהונה זו היא שעצבה את הסמל המיוחד־במינו הזה. על תחום האלילות חרצה חריץ עמוק. את המוטיב של שמירת האל ושל נשיאת האל דחתה. היא יצרה סמל של קדושה כהנית־עממית, נושא קדושה ממשית־מסוכנת, טעון כמעט „מנא" אלילית. אבל תכנו היה בכל זאת ישראלי: סמל שלטון אלהים המרחף על עדות בריתו עם ישראל.

כיצד נתבצעה התמורה העמוקה הזאת בפולחן הישראלי, כיצד הפרתה הנבואה את הכהונה, כיצד השפיעה האידיאה הדתית החדשה של משה על בית הכהנים והביאה אותו לידי עצוב חדש של מסרתו הכהנית העתיקה — כל זה לא נוכל לדעת לפרטיו. אבל אפיה של הכהונה הישראלית עד כמה שהוא ידוע לנו מתוך יצירותיה וקודם כל מתוך ספר חוקיה (ס"כ) מעיד על שרשיותה של התמורה ההיא. הויתור על רפוי־חולים, על הלחש, על הנחש, על פסל־האל, שהוא אפייני לכהונה הישראלית ב כ ל הדורות, מוכיח, שהאידיאה הישראלית

[30] על כל השאלה הזאת עיין להלן כפרק „הארון והכרובים".

עצבה אותה מ ר א ש י ת ה. היא גדלה גדול אורגני עמה ובתחומה. היא נזדווגה מראשיתה אל הנבואה הישראלית, קלטה את השפעתה ושותפת היתה עמה ביצירת עולם הסמלים של האמונה החדשה.

ב נ י ל ו י ו ב י ת א ה ר ן

כך נתהוו בראשית ימיה של האמונה החדשה שני חוגים „כהניים" זה בתוך זה וזה למעלה מזה: שבט לוי ובית אהרן. היתה ביניהם שותפות ידועה, אבל היתה ביניהם גם קנאה ותחרות. כהונת שבט לוי היתה חדשה לגמרי. שבט זה היה לפנים שבט חילוני. תפקיד כהני של משמר כלי הקודש נתן לו רק עם ראשית התגבשותה של האמונה החדשה ובגלל קרבתו לנביא, שיסד אותה. שום מסורת כהנית־פולחנית לא היתה לו. לא כן כהונת בית אהרן. לזו היתה מסורת כ ה נ י ת, זאת אומרת: מסורת מושרשת ב א ל י ל ו ת. אמנם, כהונה זו דבקה בכל נפשה באמונה החדשה ונעשתה שותפת לנבואה ביצירתה ועצובה. היא היתה שומרת קנאית של אמונה זו בכל הדורות אולי לא פחות מן הנבואה. אבל בגלל „סבל הירושה" שלה אפשר, שנכשלה תחלה בגשושיה ובקשה לקיים דברים, שהמקנאים לא יכלו להשלים עמהם. בשמ' ל"ב (דב' ט—י') מסופר, שאת העגל עשה א ה ר ן ושיהוה התאנף בו להשמידו ושבני לוי נאספו אל משה ועשו נקמות בעם ושבשכר זה נתקדשו לכהונה. אין אנו יכולים לדעת מהו הגרעין ההיסטורי של הספור הזה. משתקף כאן בכל אופן נגוד בין בני לוי ובין בית אהרן, ובני לוי מופיעים כנאמנים לנביא יותר מבית אהרן. ובכל זאת גם אהרן מתואר כאן כנאמן לאמונה החדשה, אלא שנכשל בתוקף המסבות. יהוה התאנף בו, אבל לא השמידו. זכות הכהונה נשתמרה בידי בני אהרן, ובזכותם של בני לוי לכהן בקודש לא רצו להכיר. התחרות בין שתי המשפחות הביאה, כנראה, מזמן לידי מלחמות־דמים, כפי שיש לשפוט מן הספור על קרח ועדתו (במ' ט"ז). התחרות הזאת עתידה היתה להמשך דורות רבים, כמו שנראה עוד להלן.

ה ד ר מ ה ה א ל ה י ת ה ח ד ש ה ו א ג ד ת ה מ ר י

בזרם היצירה הדתית החדשה, שבקע ועלה ממעמקי נפש העם במגע מטה־הפלאים של הנביא־השליח, נסחף המיתוס האלילי בישראל ונשבר לרסיסים, ועל מכתתו קמה אגדה חדשה, „מיתוס" חדש. ליד השיר והאגדה על נפלאות האל ועל הנביא־השליח, ליד השאיפה ה„אסכטולוגית" לכבוש ארץ וליסד מלכות־אלהים, ליד הפולחן החדש, העממי והכהני, מתחיל להתגבש „מיתוס" חדש: האמונה החדשה, למרות היותה ל א ו מ י ת במטרה המעשית,

מנסה לתפוס את העולם מתוך האידיאה הדתית החדשה. המיתוס הוא האצלה אגדית של מלחמת הכחות בעולם, מלחמת כחות ההויה הנצחית: מלחמה זו הוא רואה כמלחמות אלהים. האידיאה החדשה חזתה את העולם כמלכות אל עליון אחד ושליט לבדו. מפני זה לא יכלה לראות את מלחמת כחות הטבע כדרמה אלהית. ועם זה לא יכלה להתעלם מן המלחמה עצמה השולטת בעולם. יש אל אחד, שרצונו שולט בכל. ובכל זאת לא הוגשם רצונו בעולם. יש מתח בין רצונו ובין העולם. רעיון זה היה אפילו רעיון יסודי באמונה החדשה: האל שלח שליח להגשים רצונו; אלהיה הוא אלהי הנבואה והמצוה; הוא רוצה לגשם מטרות בעולם. ועוד: בה נתגלה אל נסתר, שעולמו לא ידע אותו. באידיאה זו גופה היה יסוד למתח של „מיתוס" חדש, של דרמה אלהית חדשה. והנה אנו רואים, שהאמונה הישראלית יוצרת לה ממד מיוחד לדרמה האלהית: ממד היסטורי־מוסרי. במקום אגדת מלחמת הכחות הטבעיים היא יוצרת את אגדת המרי באלהים. את כל ההיסטוריה כולה היא תופסת כמלחמה בין הרצון האלהי ובין המרי האנושי ונטית האדם לחטא. ההבדל בין אגדת־המרי המקראית ובין המיתוס הוא הבדל יסודי־שרשי. באגדת המרי מתגשמת האידיאה, שבעולם שולט כח אלהי יחיד, הוא כח הטוב, ואילו הרע, הכח המתקומם לאלהים, אין לו שורש אלהי־קדמון מיוחד, שורש אהורמיני, אלא נובע הוא מן החירות, שניתנה לאדם למרוד באלהים ולבחור בחטא. להלן נראה כיצד פתחה האגדה המקראית את רעיון המרי ועשתה אותו מסכת להיסטוריה האנושית כולה. בהעברה זו של „מלחמות האלהים" מתחום התיאוגוניה והקוסמוגוניה לתחום ההיסטוריה או מתחום כחות הטבע לתחום מצות האלהים ויצר האדם נתבצע כבושו של המיתוס. אין אנו מוצאים במקרא מלחמת־דברים עם המיתוס האלילי. אבל תחת זה הוא נותן לנו את ה„מיתוס" החדש, שירש את מקומו של המיתוס האלילי: את אגדת המרי, שהובישה את לשדו של המיתוס בישראל וכלתה אותו. בחזון אינטואיטיבי יצרה האידיאה החדשה את אגדת־המרי, שדחתה את המיתוס או הפכה שרידי מיתוס גופם לאגדת־מרי. זו לא היתה מלחמת־דברים אלא מלחמת־אידיאות במעמקים.

אולם מעדות המקרא נובע, שגם תמורה זו התחילה עם הופעתו של משה: אגדת המרי המקראית נולדת עם התגלות משה.

ודאי לא מקרה הוא, שבאגדת חייו ופעולתו של הנביא־השליח הראשון, מגלה שמו של יהוה, קשור ה„מיתוס" על מלחמת יציאת מצרים. האל, שנתגלה למשה, אינו נלחם מלחמת גורל אלהי, אינו יוצא למלחמה על אלים אחרים. שדה מלחמתו הוא מרי המלכות האלילית: מרי פרעה וחרטומיו. בזה כבר

נתן הממד המיוחד, שהאידיאה החדשה שאפה ליצור לדרמה האלהית. האל שולט בכל הטבע, ולו כל הארץ; בעולם היש אין מקום למלחמה אלהית. אבל ה א ד ם אינו יודע את האל ואינו נשמע למצותו. „מי יהוה אשר אשמע בקולו... לא ידעתי את יהוה...", אומר פרעה. רצון האדם הוא כמין „מלכות" בפני עצמה, ומלכות זו יכולה למרוד באדון כל הארץ. רצון האדם — זוהי הרשות המצמצמת כביכול את שלטון האל. התנגשות הרצון האלהי במריו של האדם האלילי — זהו ראשית אגדת המרי המקראית, שירשה את המיתוס. עם נצנוץ האמונה הישראלית נולדה גם האגדה הראשונה על מלחמת יהוה במלכות האלילית.

כי השקפת־העולם המקראית תופסת, כמו שנראה להלן, את הרע בכל צורותיו — את הרע הטבעי, המוסרי, הדתי והלאומי — כמושרש בחטאו ומריו של האדם, בהתקוממות רצון האדם לרצון האלהים. הממד ההיסטורי־המוסרי למלחמות־האלהים הוא אנושי־עולמי וכולל את כל רשויות החיים. אולם ברור, שבחזון נראה לעיניה קודם כל הרע הדתי: האלילות. מציאות עולם אלילי המתקומם לאלהים היא בבחינה היסטורית הפרובלמה הראשונית שלה. ולפיכך יכולים אנו לראות את הופעת המרי האלילי באגדה המקראית כעדות על ראשית נצנוצה של האידיאה הדתית החדשה. והנה אנו רואים, שלפני אגדת־משה אין המקרא יודע מרי א ל י ל י. האלילות קיימת מקודם. אבל אין מ ר י אלילי, אין מתח של מלחמה, אין הכרזה „לא ידעתי את יהוה", אין הטעמת בטחון בחרטומים או באלילים. ועוד: אין מרי הקשור בהתנגשות בין עם או שבט היודע את יהוה ובין עם או שבט, שאינו יודע אותו. המרי האלילי מופיע בפעם הראשונה באגדה על יציאת מצרים. ולפיכך אין ספק, שזוהי אבן־השתיה של כל אגדת־המרי. בין נצני האגדה הזאת שלחה האידיאה החדשה את שריגיה הראשונים. זו היתה הדרמה האלהית הראשונה שלה, הטבועה בחותמה המיוחד. זו היתה ראשית שירושו של המיתוס האלילי מישראל.

באגדות על קורות חייו של משה עצמו תופסות האגדות על מרי עם ישראל מקום מרכזי. העם מתקומם תמיד לנביאו, ממרה את פיו, וגם נקהל עליו להמיתו (שמ' י"ז, ד; במ' י"ז, ז; כ', ו; השוה י"ד, י), והנביא קץ בחייו מפני העם (במ' י"א, טו). במתח הזה שבין הנביא ובין העם מצאו בעלי דמיון סיוע לאגדה, שפייטוה מלבם, שמשה נ ר צ ח בידי העם[31]. המקרא, שההנחה על חטאת ישראל ומריו וקשי ערפו היא מיסודות השקפת־עולמו, ודאי לא

[31] השוה למעלה, הערה 21.

היה נמנע מלספר בפרוטרוט על רצח משה, אילו קרה רצח זה באמת, ולא היה גונז את הענין ברמזי פסוקים סתומים הזקוקים ל„תקונם" של בעלי מדרש. מהי העדות האמתית, שמעידה אגדת המרי בכלל ואגדת המרי במשה בפרט, ראינו: זוהי עדות מונומנטלית על התמורה הדתית, שחלה במעמקי נפש העם, ועל נסיון האידיאה החדשה לפתור מתוך עצמה את חידת גורל העולם. ואם אגדת המרי עוטרת את דמותו של משה, אין זה אלא מפני שהוא הוא שהיה מחוללה של כל התמורה ההיא.

יעוד הארץ

השאיפה, שפעמה אז בלב שבטי ישראל לשוב לארץ כנען, שזכרונות־אבות קשרו אותם אליה, היתה אתנית־מדינית ביסודה. אבל היה בה גם צד אחר: יעוד־הארץ היה גם יעוד דתי. השאיפה לארץ כנען לא היתה שאיפה בלבד. היא היתה מעורה בהבטחה נבואית, בדבר־אלהים. היא היתה אחוזה בהגשמת אידיאל דתי.

לא דבר ריק הוא, שהארץ הזאת נעשתה סמל נצחי באמונה הישראלית ושאף הנצרות היתה אחוזה בה, אף־על־פי שבה נהפכה כמעט לסמל שמימי בלבד או למולדת דתית נאצלה. הבטחת הארץ פותחת לנו אשנב אל מסתרי התרקמותה של האמונה החדשה; בה נצרר הסמל החמרי של הממד ההיסטורי, שהוא בית התגלמותה של האמונה הישראלית. הבטחת הארץ היא היסוד ה„אסכטולוגי" הקדום ביותר של האמונה הישראלית. הבטחה זו היא לכאורה לאומית בלבד וכרוכה בשאיפת שבטים המבקשים להם נחלה. אבל „אסכטולוגית" היא, מפני שקשורה היא באידיאה קבועה של ארץ, ביעודו של נביא בשם אלהים, ברעיון בחירת עם, ומדומה היא כגורלו האחרון של העם, שנחתם בדבר־אלהים. ולא עוד אלא שהארץ היא גם מקדש אלהים, נחלת עם בריתו, מקום משכנו עלי אדמות. האל הבטיח להנחיל את הארץ לעם, שם יקים העם את בריתו ושם יהיה לו לעם — עד עולם. הבטחה זו של דבר־האלהים חייב העם לגשם. האידיאה הדתית החדשה חזתה בהתגשמות יעוד זה את ההיסטוריה הראשונה של רצון אלהיה עלי אדמות: הנחלת ארץ לעם בריתו תשלים את מפעל הגאולה. בלי הנחלה זו יציאת מצרים היא אפיזודה, פעולה יתומה. האידיאה החדשה של שלישית נביא דרשה יותר. הדרמה של הגאולה ממצרים היתה זקוקה להשלמה. הבטחת הארץ השלימה אותה.

זהו איפוא הערך הדתי של יעוד־הארץ: בראשיתה של האמונה הישראלית היתה הבטחה אסכטולוגית. האמונה הישראלית דומה

בזה לשתי האמונות, שיצאו ממנה ברבות הימים: לנצרות ולאיסלם. שתי האמונות האלה בשרו לגויים את אמונת האל האחד. אבל שתיהן קשרו את בשורתן ביעודי עתיד, בהבטחות אסכטולוגיות, ששמשו להן כח־מניע חברותי עצום. הנצרות בשרה את „המשיח", נבואה לקץ העולם ולקרבת „מלכות השמים". בראשיתה תנועה משיחית־לאומית, נהפכה אחר־כך לתנועת־גאולה עולמית. האיסלם הלהיב את מאמיניו ביעודים אסכטולוגיים־אישיים: בהבטחת גן עדן לצדיקים וגיהינם לרשעים. אבל גם צפיות משיחיות לא פסקו ממנו, ותנועות משיחיות הרעישו מזמן לזמן את עולמו. ובאמת היה בעצם יסוד החליפות, בעצם יסוד מלכות מוסלימית, שתעודתה לכבוש עולם לאמונה בחרב, משום שאיפה לסדר־עולם „משיחי", ליסוד „מלכות אלהים" עלי אדמות. את הדרך הזאת סללה האמונה הישראלית, אלא שיעודה האסכטולוגי הראשון היה לא עולמי ולא אישי אלא לאומי. היא דרשה משבטי הברית לכבוש ארץ במלחמות־אלהים, לקדש את הארץ ליהוה וליסד בה „מלכות אלהים"; והיא הבטיחה להם את התגשמות היעוד הזה. זה היה המצע לנסיונותיו של העם לעתיד לבוא. העם נסה לגשם את היעוד, וכשלונותיו היו לו מקור מבחן דתי ומניע למאמצי־רגש־ורעיון גדולים, כמו שנראה להלן.

אחרי שנכרתה הברית בהר סיני נסו השבטים תחלה להכנס לארץ דרך הנגב מן הבסיס בקדש. אבל הנסיון הזה לא הצליח. העמלקי והכנעני יושב הנגב הדפו אותם[32]. הפחד תקף את השבטים, גבר המרי נגד הנביא, סכנה נשקפה לברית־השבטים. נשמעה תלונה נגד הנביא, שהוציא אותם ממצרים, ואולי נשמע גם האיום לשוב מצרימה. אבל למרות התלונה והמרי לא נתפוררה ברית השבטים. השפעת האישיות המופלאה של הנביא חזקה היתה ממרירות המפלה ומן התלאות של חיי המדבר. ששבטי ישראל נדדו במדבר באמת כמחנה מאוחד ולא שבטים־שבטים, נמצאנו למדים מן העובדה, שלא נזכרו שום סכסוכים בינם ובין שבטי המדבר. נזכרה המלחמה עם עמלק, נזכרה קנאת מדין, אדום, מואב, וכן המלחמה על גבול הארץ עם מלך ערד, אבל בתוך המדבר עצמו אין שום שבט מתקומם להם, ולא נזכרה שום מריבה על מים ומרעה בנאות המדבר. כי שבטי המדבר הקטנים לא יכלו לעמוד בפני

---

32 בבמ' י"ד, מ — מה מסופר, שהעמלקי והכנעני הכו את המעפילים „עד החרמה". אבל בבמ' כ"א, א—ג מסופר על מפלת ישראל לפני הכנעני מלך ערד בסביבות חרמה. לפי ספור זה הוטל אחרי המפלה הזאת החרם על יושבי כנען. עיין על זה להלן: יציאת מצרים וכבוש הארץ.

ברית שבטי ישראל, אשר כסו „את עין הארץ" (במ' כ"ב, ה). הסכנה הבלתי־אמצעית, שהיתה נשקפת לישראלים מצד שבטי המדבר, עזרה בלי ספק גם היא לקיים את הברית גם אחרי המפלה הגדולה. הנביא החליט לדחות את העליה לארץ כנען לפי שעה, להמתין עד שיגדל הדור הצעיר ועד שיתחזקו כחות העם. לפי שעה צריך היה לדאוג למקום חניה במדבר לזמן די ארוך. השבטים קבעו את מרכזם בקדש, ומשם פשטו אל מקומות המרעה שבמדבר. כמה זמן עשו במדבר במצב זה של צפיה והתכוננות, לא נוכל לדעת בדיוק. בתקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ יודעים המקורות רק שני מנהיגים: משה ויהושע. זה מוכיח, ששהו במדבר כימי דור אחד. מהומות, שפרצו אחר כך בעבר הירדן, גרמו, כנראה, לכך, שהשבטים הקיפו את הר שעיר וארץ מואב יעלו לעבר הירדן לתור להם מקום־חניה חדש. כאן הצליחו להכות את האמורי ולכבוש להם ארץ ולהחליף כח. כאן מת הנביא, ובראש השבטים עמד יהושע — מנהיג ומצביא גדול, שהיה המצביא האמתי גם בימי משה. הארץ, שכבשו בעבר הירדן, שמשה בסיס להתקפה חדשה על ארץ כנען. יהושע בצע את המפעל הלאומי, שמשה התחיל בו.

ד. תקופת השופטים

ממלכת נביאים

את שבטי ישראל אנו מוצאים מאוחדים מראשית תולדותיהם על אדמת כנען הכבושה במשטר מדיני מיוחד במינו: בראשם עומדים נביאים ושופטים. משטר זה הוא גבושה של אידיאה עתיקה, שהובעה בדבר גדעון (שופ׳ ח׳, כג) ובדברי שמואל (ש״א י״ב, יב): יהוה הוא מלך ישראל. נושאי השלטון הלאומי בתקופה ההיא הם לא כהנים או מלכים־כהנים אלא אנשי־רוח, שליחי־אלהים לשעתם. זוהי ממלכת נביאים, „מלכות אלהים״ נביאית. למשטר מדיני זה אין דוגמא בשום מקום: לא בבבל ולא בכנען, לא בערב ולא במצרים. וגם בישראל בתקופת־האבות אין לו זכר. לפיכך גם ראשיתו נעוצה בהכרח בתקופת משה — בתקופת המהפכה הדתית. מלכות האלהים קשורה קשר־שורש בנבואה השליחית. הנביא־השליט הראשון הוא הנביא־השליח הראשון — משה. משה הוא שהניח יסוד למלכות האלהים של תקופת השופטים.

התגלותו ופעולתו של משה היו תופעה שונה לגמרי מכל זה שידע העולם האלילי. משה לא עמד בראש השבטים כקוסם או כרואה חכם־נחשים. העם לא פנה אליו לדרוש לו באלהים או להנחותו בחכמת קסמים. משה נשלח בחזון. הוא הופיע בעצמו לעם. הוא הרגיש את עצמו כמי שהוטלה עליו תעודה בכח עליון, ולתעודה זו הקדיש את חייו, בגללה נשא וסבל תלאות מידי עם סורר וקשה־עורף. עליו הוטל לכלכל את העם הזה, להורותו תורה, לשפוט אותו, להנחילו ארץ, לעשותו לעם יהוה. שליחות זו לא יכלה להתפס כתופעה אחת ויחידה, כגלוי־אלהים הקשור אך ורק בחייו של האיש משה. משה נשלח אל העם. בחירת העם וגאולתו היו תכלית שליחותו. אולם גורל עם לא יעצב לעולמים בידי איש אחד. הופעתו נתפסה בהכרח כראשית, כגלוי ראשון, שיהיה לו המשך. חסד האלהים הופיע למשה בגלל העם, ועתיד הוא להתמיד ולעצב את גורל העם גם אחריו. הופעתו של משה זעזעה את נפש העם עד מעמקיה וקבעה בלבו את הצפיה לגלוי מתמיד של חסד האלהים בידי

שליחיו, שיעמדו בראש העם וימשלו בו בשם האל. מן האידיאה של הנבואה השליחית נולדה מלכות האלהים בישראל.

משטר מדיני מגובש ומוצק לא יכול להולד מן האידיאה ההיא. ה„מלכות" הזאת היא גלוי חסד אלהים, ואינה בידי העם. המלכות הזאת אינה מתנחלת מאב לבן, ונושאה הוא גם לא מעמד או מִסדר. ואף אין היא מדומה כמתנחלת בכלל: נושאיה אינם „חליפים" היושבים על כסא הנביא או המקבלים שלטון זה מזה. האל שולח את כל אחד משליחיו, מקים את כל אחד בשעתו, בלא חליפות רצופה. זהו המטבע ההיסטורי היחיד והמיוחד של מלכות זו, כפי שנתגלמה בתקופת השופטים, כמו שנראה להלן.

אולם המעבר הראשון של השלטון הנביאי מאיש לאיש היה רצוף: ממשה ליהושע. אבל גם מעבר זה נתפס כפרי גלוי־אלהים מיוחד וחדש. משה אינו ממנה את יהושע משרתו למנהיג העם בכח עצמו. אלהים מצוה עליו לסמוך את ידיו על יהושע, „איש אשר רוח בו", ולתת עליו מהודו ולצוותו על העם (במ' כ"ז, טו—כה). ולפני מות משה אלהים נראה בענן באוהל־מועד ומצוה את יהושע להביא את בני־ישראל אל הארץ (דב' ל"א, יד—טו, כג). במעבר הרצוף הזה סוד הצלחתה של מלכות־האלהים הנביאית בתקופתה הראשונה. בכח זה עלה בידה לבצע מפעל־יסוד: לכבוש את ארץ כנען.

התנחלות לאומית ואוטופיה דתית

הדעה הרווחת, שהארץ נכבשה כבוש מודרג בזמנים שונים על־ידי שבטים בודדים או על־ידי אגודי־שבטים, היא דעה משובשת הנובעת ממשפט קדום. יש ראיות מכריעות המוכיחות, שהארץ נכבשה על־ידי ברית שבטים, שעלו עליה כמחנה אחד ונלחמו לשם הגשמת תכנית לאומית[1].

בראש צבאות שבטי ישראל, מחנה „עם האלהים", שכבש את ארץ כנען, עמד נביא־שליח. בזה מתבטא אפיה הכפול של תנועת שבטי ישראל בימים ההם. התנועה היא תנועת שבטים העולים לכבוש להם ארץ, תנועה של התנחלות אתנית. זוהי מלחמת אגוד שבטי רועים, נומדים למחצה, המתפרצים לארץ בעלת תרבות ישובית גבוהה, לרשתה ולשבת בה. פעלו בה אותם הגורמים הכלכליים־האתניים, שפעלו בתנועות־כבוש מעין זו בכל מקום ובכל זמן. אבל בראש מחנה־רועים זה עומד נביא־שליח. זהו סמל אפיה המיוחד. על פני השאיפה הכלכלית־האתנית מרחפת שאיפה אחרת: דתית

---

1 על שאלת כבוש הארץ ועל בירור המקורות המספרים על כבוש הארץ עיין בפרוטרוט להלן בפרקים „יציאת מצרים וכבוש הארץ", ו„לחקר נביאים ראשונים".

ואוטופית. השבטים הכובשים להם ארץ שואפים גם לכבוש מקום מקדש לאלהיהם. ב„אדמה הטמאה" של העולם האלילי הם שואפים ליחד לאלהיהם אדמת־קודש, ארץ נחלת יהוה, בה יהיו לו לעם. דבר־אלהים הבטיח להם את „ארץ כנען" וקבע את גבולותיה: מנחל מצרים ועד נהר פרת, מן הים ועד הירדן. את הארץ הזאת הם רוצים לכבוש. אין זו התפרצות איתנית של שבטים, אלא תנועה המגשמת תכנית בדבר־אלהים בפי נביא.

אולם כבר בראשיתה של תנועה זו נתגלה פלוג בין מטרתה האתנית־הכלכלית ובין מגמתה הדתית־הנבואית. דבר־האלהים ייחד לעם את הארץ שבעבר הירדן מערבה. המלחמה עם סיחון היתה רק מלחמת־מעבר (במ' כ"א, לא ואילך). אבל למעשה היה כבוש ארץ סיחון ועוג ראשית ההתנחלות האתנית — נגד דבר־האלהים הראשוני ונגד התכנית הראשונית. שבט ראובן וגד וחצי שבט מנשה התנחלו בעבר הירדן. זה גרם ממילא לכך, ש„ארץ כנען" לא תוכל להכבש כולה, עד נהר פרת או עד לבוא חמת. ההיסטוריוסופיה המקראית העתיקה בקשה אחר־כך טעם להבדל זה בין דבר־אלהים ובין המציאות ההיסטורית, והיא ביארה אותו על פי דרכה, כמו שנראה להלן.

המקורות המספרים על כבוש הארץ מספרים על מלחמות כנעניות בלבד. השבטים אינם נלחמים בתקופת הכבוש לא במצרים ולא בפלשתים. זאת אומרת, שכניסתם לארץ חלה בזמן, שהשלטון המצרי בארץ כנען כבר היה קרוב לקצו, ובזמן שהפלשתים עוד לא התנחלו בארץ ובכל אופן עוד לא הספיקו ליעשות בה גורם צבאי נכר. אין אנו יכולים לקבוע בדיוק את ראשית זמן הכבוש. אבל נראה, שהשבטים עברו את הירדן ליד יריחו בתקופת המהומות והרפיון שבין מרנפתח (1235—1227 לערך) ובין רעמסס השלישי (1195—1164 לערך) או בימי רעמסס השלישי, שהיה המלך המצרי האחרון, ששלט שלטון ממשי בארץ כנען[2]. בארץ כנען קיים היה עדיין אותו המשטר, שקיים היה בתקופת תל־עמרנה. הכנענים היו מפורדים למדינות־ערים קטנות, שלא היתה ביניהן אחדות. בבחינת התרבות החמרית והצבאית עלו על שבטי ישראל. עריהם היו מבוצרות יפה, ובעמקים כבר ידעו באותה שעה את השמוש ברכב ברזל. אבל שבטי ישראל היו מאוחדים, ואמונה דתית חדשה פעמה בהם. נראה, שהכנענים לא הרגישו מיד בסכנה הנשקפת להם, וגם אחרי שפרצו השבטים לארץ לא התאחדו נגד האויב המשותף. מטעם זה גם לא השלימו, כנראה, עם השבטים, אלא חשבו, שיוכלו להתגבר בקלות על גדודי הרועים הללו, שהיו מזויינים בחרבות בלבד.

---

2 עיין להלן: „יציאת מצרים וכבוש הארץ".

השבטים היו צריכים איפוא להלחם ביחידות מדיניות קטנות או בבריתות לא גדולות של הערים, שהיו בכל זאת חזקות כל צרכן, כדי לעמוד בפניהם זמן מסוים. התנגדות הכנענים גרמה להכרזת חרם כללי על כל יושבי הארץ, אף על פי שאין אנו יודעים, באיזה שלב של המלחמה הוכרז החרם.

אחרי כבוש יריחו והעי נפל פחד השבטים על החוי, שישב בגבעון, הכפירה, בארות וקרית יערים, ויושבי הערים האלה („הגבעונים") השלימו עם בני ישראל. עם הערים האלה נהגו לפי חוק המלחמה של אותו הזמן: יושביהן נשתעבדו, רכושם, ביחוד קרקעותיהם, נלקח מהם, כנראה, והם נעשו „גרים" בישראל. (הספור ביהושע ט', שאת הגבעונים החיו, מפני שעשו בערמה והתחפשו כיושבי ארץ רחוקה הוא, כנראה, נוסח מאוחר יותר). בשביל השבטים היה בזה משום השג תכסיסי חשוב ביותר. ערי הגבעונים חצו את הארץ לשנים, ועם כבושן בשלום נוצר בשביל השבטים בסיס חשוב במלחמה עם שאר הערים. את מהלך המלחמה לפרטיה אין אנו יודעים בדיוק. אבל מספורי ס' יהושע נראה, שגורל הארץ הוכרע בשתי מלחמות גדולות: אחת עם ברית מלכי הדרום, ואחת עם ברית מלכי הצפון. במלחמות אלה נכבש ההר, שבו התנחלו השבטים הראשיים: בית יוסף בצפון, ויהודה עם שמעון בדרום. הכנענים הוחרמו או גורשו מן הארץ. בשום מקום לא נבראו ישובים משותפים ישראלים וכנענים שוי־זכיות, אף־על־פי ששרידים מן הכנענים נשתמרו בישובים בודדים במקומות שונים. לחלוקת השטח הכבוש המרכזי בין יוסף ויהודה גרמו אולי גם קשרים ישנים עם הארץ, שנשתמרו בזכרון השבטים. לפי בר' ל"ח ישבו משפחות יהודה בתקופת „האבות" בערי השפלה. וכן קיימת היתה מסורת אגדה בידי בני יוסף, ששכם נתנה להם לנחלה על ידי יעקב (בר' מ"ח, כב). העיר שכם לא נפקדה כלל במלחמות הכבוש, ונראה, שהעיר לא נבנתה משחרבה על־ידי בני יעקב בתקופת „האבות" (בר' ל"ד), ורק משהתנחלו בני יוסף בארץ נעשתה שוב עיר מרכזית. הספור על התנחלות השבטים בגורל מכוון בעצם לשבטים הקטנים (עיין יהושע י"ח, ב ואילך). השבטים הקטנים התנחלו מסביב לגוש־הישוב המרכזי, ביחוד — מסביב לנחלת בית־יוסף. ההתנחלות נתקה את הקשר הישן, שקיים היה בין השבטים מתקופת „האבות". זבולון ויששכר בני לאה, גד ואשר בני זלפה, שפחת לאה, נפרדו מעל יהודה והתנחלו בצפון. על־ידי זה נעשו אף הם בתקופה היסטורית למעשה חלק מ„בית־יוסף". ההתנחלות בארץ בטלה גם את חלוקת השבטים לבני „אמהות" ולבני „שפחות", חלוקה, שיסודה העתיק ביחסים סוציאליים מסוימים בין השבטים בתקופת „האבות". נחלת הארץ השותה את השבטים זה לזה, ולהבחנה הישנה נשאר מעתה זכר רק באגדה העתיקה.

העובדה, שבכל תקופת השופטים לא היתה אף מלחמה אחת בגוש הישוב המרכזי, מוכיחה, שהיסוד הכנעני חוסל בשטח זה לפני תקופת־השופטים, ולא היה בו עוד כח להתקומם. זה היה אפשרי רק על ידי פעולה משותפת של השבטים. אבל תנועת השבטים היתה ביסודה תנועת התנחלות, תנועה של שבטים רעבי־קרקע. השבטים לא שאפו לכבוש כבושים מדיניים־בלבד, ליסד מדינות על בסיס ישובי־אתני זר וליעשות מעמד שליט הרודה בישוב נכרי. החרמת הכנענים והורשתם מראה, שהמלחמה היתה מלחמת כובשי קרקע ולא כובשי עמים ומדינות. מהותה הריאלית הזאת של תנועת השבטים קבעה את אפיו של הכבוש בתקופה שלאחרי הנצחון על הכנענים במלחמה הראשית. האחדות המדינית־הצבאית של השבטים בשעת כניסתם לארץ, אחדות, שנסתמלה בשלטון הנביא־המנהיג, קשורה היתה בשאיפה המשותפת של השבטים לכבוש את ארץ כנען. האחדות הזאת לא עמדה על ארגון מדיני וצבאי מגובש ומתמיד. ולפיכך אנו רואים, שאחרי הנצחון במלחמה הראשית, שאיפשר לשבטים את ההתנחלות בארץ, באה במקום הפעולה המשותפת של האומה פעולה נפרדת של השבטים. האחדות הלאומית לא בטלה, כמובן, ולא נתרופפה. אבל עם בטול ה„מחנה" בטל גם האירגון המדיני־הצבאי האחיד. במקום המלחמה הלאומית באה המלחמה השבטית. עם סיום המלחמות הגדולות התחילה מיד ההתנחלות. אולם נושאי ההתנחלות היו לא היחידים ולא המשפחות אלא השבטים. והשבטים היו לא רק יחידות חברותיות אלא גם יחידות צבאיות נפרדות. השבטים התנחלו כל אחד לעצמו על האדמה הכבושה, שחלקותיה נעשו קנין משותף של השבט, ורק באמצעות השבט נחלו המשפחות נחלה. מעתה המשיך כל שבט בפני עצמו גם את מלחמת ההורשה, את המלחמה עם שרידי הישובים הכנענים. תמורה זו חלה עוד בימי יהושע. יהושע מזרז את בני יוסף להוריש את יושבי העמק למרות רכב הברזל אשר להם (יהושע י"ז, יד—יח). הכנענים אינם יכולים לעמוד בפני קשי ידם וקשי ערפם של הישראלים, ורכב הברזל אין בו כדי להציל אותם לאורך ימים. בשבטים היה כח להשלים את ההורשה. ורק מזמן לזמן היה צורך להתאחד שוב, כדי להלחם באויב חזק ביותר.

מלבד זה אנו רואים, שעם ההתנחלות בא הקץ למלחמת־התנופה ולשאיפת ההתפשטות של השבטים. ספוק הצורך הריאלי באדמה קבע גבול טבעי לשאיפת ההתפשטות, מאחר שלשאיפה זו לא היתה מגמה של כבוש מדיני טהור, מגמה של שלטון מדיני על עמי נכר. עבר הירדן ניתן לנחלה לבני גד ובני ראובן וחצי שבט מנשה. ההר ספק את צורך ההתנחלות של שני השבטים הראשיים. על ידי זה כבר הוכרע ממילא, שארץ

ישראל האידיאלית, עד לבוא חמת, לא תוכל להכבש. תעודה זו היה יכול לבצע עם־כובש מדיני, אבל לא עם השואף רק לנחול נחלה. ביחוד נעשה הכבוש השלם אוטופיה משהתחילה תקופת המלחמה וההורשה הספורדית של השבטים. מסביב לגוש המרכזי התנחלו השבטים הקטנים. וחלוקת הארץ ביניהם העלתה, שהצפון, עד לבוא חמת, נפל בגורל השבט הקטן אשר. מצב זה מתואר בשופ' א'. ברגע שהשלמת ההורשה נמסרה בידי השבטים נחתם הויתור על הכבוש השלם של „ארץ כנען". אולם דבר־האלהים העתיק, שהבטיח את „ארץ כנען" השלמה לישראל, הוסיף להטריד את יראי־האלהים הנאמנים. בראשית תנועת הכבוש קיימת היתה האמונה, שיהושע הוא שיכבוש את כל הארץ עד הים ועד נהר פרת (יהושע א', ב—ו). התקוה הזאת לא נתקיימה. יהושע מבטיח לשבטים, שכל הארץ הזאת עתידה להכבש על ידם אחרי מותו (שם י"ג, א—ו). אבל מהלך ההתנחלות הפך גם תקוה זו לאוטופיה. יודעי־העתים בישראל בסוף תקופת השופטים או בראשית תקופת המלוכה הסבירו, שהתקוה ההיא לא נתקיימה בעוון בני ישראל ומרים בתקופת השופטים (שופ' ב', יא—כא).

אחדות השבטים במלכות האלהים

ליהושע לא היה „משרת", ואת מקומו לא הנחיל לאיש. בזה נתגלתה כבר חולשתה הפנימית של „מלכות האלהים" בתור משטר מדיני.

הדעה המקובלת, שהשבטים היו מפורדים בתקופת השופטים וחיו כל אחד את חייו המפורדים, נכונה היא רק במקצת. מראית־העין של פירוד גמור נובעת מאפיו המיוחד של המשטר המדיני, שבו הם חיים. באמת היו השבטים הויה לאומית אחת, וגם קשר מדיני היה קיים ביניהם. המאורעות הסוערים של תקופת משה ויהושע, התמורה הדתית העמוקה, שהתחוללה בחייהם ושעשתה אותם חטיבה מיוחדת בעולם האלילי, יציאת מצרים, נדודי המדבר, כבוש הארץ, גבשו אותם לעם אחד ויצרו ביניהם אחדות לאומית מוצקה. אולם מלבד זה היו השבטים מאוחדים גם במשטר מדיני אחד עוד לפני שנוצרה המלוכה, אלא שמדינה זו נראית בעינינו כלא־מדינה בגלל ארגונה הרופף או בגלל אפיה ה„רוחני" ביותר. מדינה זו היתה ברית של שבטים עצמאיים, שהיתה מתממשת ופועלת רק בתנאים מסוימים. השלטון המדיני הלאומי כאילו מתחדש ויוצא מן הכח אל הפועל מזמן לזמן בתוקף המסבות. אבל בכח ובהכנה הוא קיים תמיד. שהרי עובדה היא, שאף פעם אחת לא נלחם שבט מישראל במערכות הכנענים, הפלשתים, המואבים וכו' נגד שבטים ישראליים, דוגמת מה שאנו רואים ביון בימי המלחמות עם פרס.

אין זה אלא מפני ששבטי ישראל הרגישו את עצמם כהויה לאומית־מדינית אחת.

המשטר המדיני של שבטי ישראל בתקופת השופטים עומד על שני יסודות: השבטים מאוחדים על־ידי דמוקרטיה פרימיטיבית, ועל דמוקרטיה זו מתרומם מזמן לזמן שלטונם של שופטים — אנשי־רוח, שליחי אלהים.

הדמוקרטיה הפרימיטיבית כשהיא לעצמה דבר אין לה עם תיאוקרטיה, והחוקרים המבליעים אותה, לצורך ה„שיטה", בתיאוקרטיה מטשטשים את האמת ההיסטורית. תיאוקרטי הוא משטר, שבו נושא השלטון הוא אישיות דתית או מוסד דתי (כהן או חבר כהנים וכו') או העומד בכלל על בסיס חֻקֻּרלי. ואילו הדמוקרטיה הפרימיטיבית של שבטי ישראל עמדה על שלטון הזקנים, שלטון, שכולו חילוני. שלטון זה לא היה שלטון של אגוד דתי, ממין האַמפיקטיוניה היונית. הוא לא היה קשור במקדש מסוים ולא היה כרוך בשום תפקיד סקרלי. יסודו היה במשטר־השבטים הישן, ששלטון הנבואה לא פגע בו. בראש השבטים עמדו הזקנים, הם ראשי בתי האבות. החשוב שבין הזקנים היה נשיא השבט. בידי הזקנים היה המשפט, ועניני השבטים נחתכו על פיהם. אולם האחדות הלאומית בין השבטים, שנוצרה בתקופת משה ויהושע, שמשה יסוד להתאגדות בין־שבטית, לאומית, של הזקנים. אין אנו יודעים, מה היו צורותיו הממשיות של שלטון זה. אבל על קיומו יש לנו עדויות היסטוריות ברורות. יש לנו כמה וכמה ספורים על פעולות לאומיות, שנתבצעו לא על ידי שופט או מנהיג, אלא על ידי זקני ישראל עצמם, בתוקף שלטון־העם הפרימיטיבי. עיין ש"א ד', ח', ד; ל', כו—לא; ש"ב ב', ד; ה', א—ג; י"ט, י', יב, טו, מד; מל"א י"ב, א—טז. על פעולה בין־שבטית של הדמוקרטיה הפרימיטיבית מסופר גם בספור על מלחמת „פילגש בגבעה" (שופ' י"ט—כ"א). אחת היא מה גרעינו ההיסטורי של ספור זה — האחדות המשתקפת בו היא לא „תיאוקרטית", כדעת אנשי האסכולה של ולהויזן, אלא דמוקרטית־פרימיטיבית. שום מנהיג דתי אינו מופיע בספור זה. על כל הפעולות מחליטים „איש ישראל", העם, העדה וכו'. זהו אחד מן הספורים על שלטון־העם הישראלי הקדמון[3].

אולם אף־על־פי ששלטון הזקנים היה חילוני כשהוא לעצמו, היה אף הוא, עד כמה שהיה שלטון בין־שבטי, מעורה ב„מלכות האלהים" הנביאית,

---

[3] על הדמוקרטיה הפרימיטיבית של שבטי ישראל וכן על ההשפעה בדבר אגודם האמפיקטיוני עיין להלן בסוף הפרק „לחקר נביאים ראשונים".

מאחר ש ה א ח ד ו ת הלאומית, ששמשה לו בסיס, נוצרה מתוך השלטון הנביאי.

את ברית שבטי ישראל יצר מ ש ה. הוא היה מנהיג השבטים, השופט העליון, המחוקק ומפקד צבא ברית השבטים. אחרי מותו מלא את כל התפקידים האלה י ה ו ש ע. בשלטון עליון זה של הנביא נתגבשה בעצם אחדותם הלאומית־המדינית של השבטים. שלטון זה הוא האפייני ביותר לאותה התקופה. בו ראה העם את „מלכות האלהים". הפעולות הלאומיות החשובות ביותר נתבצעו על ידו. פעולות הדמוקרטיה הפרימיטיבית היו רק כמין פעולות־ביניים, באין מנהיג נבואי. אבל בכל שעת מצוקה נשא העם עיניו אל השלטון הנביאי וצפה להופעת שליח־אלהים. הצד השוה שבין השלטון הנביאי ובין השלטון הלאומי של הזקנים היה ה ע ד ר ק ב ע, העדר אמצעים קבועים ואפנים קבועים של פעולה מדינית. שניהם היו תלויים תמיד בצירופי מסבות מיוחדות, בהתעוררות ההתרגשות העממית. זו היתה סבת כשלונה של „מלכות האלהים" ברבות הימים. אולם במשך דורות אחדים נסה העם לפתור את שאלות חייו באמצעות המשטר המדיני הזה.

לקויו היסודי של השלטון הנביאי היה העדר סדר קבוע במעבר מעלת השופט מאיש לאיש. המעבר הרצוף של הנהגת השבטים ממשה ליהושע הוא מקרה אחד, ואין אנו מוצאים דוגמתו בתקופת השופטים. לפי ספורי ס׳ שופטים השופטים מופיעים זה אחרי זה, אבל אין הם שלשלת רצופה של מושלים הנוחלים מעלה איש מרעהו. אי־רציפות זו היתה קשורה, כנראה, בעצם מהותו של השלטון הנביאי: שלטון התלוי באתערות עליונה, בשריית רוח אלהים, וממילא — גם בסגולה אישית וגם בצירוף מסבות חברותיות. המלחמה הכנענית העיקרית נגמרה בסוף ימיו של יהושע. הגיע זמן של שקט יחסי. השבטים התנחלו בנחלותיהם, והתחילה תקופה של כבוש כלכלי. הימים היו ימי „עוללות" המלחמה הכנענית, שהתנהלה על־ידי השבטים בנחלותיהם. הבטחון והשקט קבעו בלב העם את האמונה, שהארץ כבר ניתנה לו למורשה ושמעתה ישכון „בטח בדד". בזה יש לבאר את העובדה, שאחרי יהושע בא הפסק בשלטון הנביאי ושליהושע לא היה יורש. אולם אחר־כך, כשבאה המצוקה ממקום שלא פללו, כשהתחילה תקופת המלחמות עם העמים אשר מסביב, נתחדש הצורך בשלטון לאומי מרוכז, והעם נשא עיניו שוב אל הופעת שליחי־אלהים. העם זועק אל יהוה. ומתוך הזעזוע הלאומי קם מדי פעם ש ו פ ט. השופט הוא או נביא, כדבורה, או איש רואה מראות, כגדעון, או איש, שרוח גבורה צלחה עליו, כעתניאל או כיפתח, או נזיר־אלהים ואיש מלחמה, כשמשון. אֲבָל הַצַּד הַשָּׁוֶה בַּשּׁוֹפְטִים וּמוֹשִׁיעִים אֵלֶּה הוּא, שֵׁאֱלֹהִים מְקִים אוֹתָם לְשַׁעְתָּם.

רוח־אלהים מפעילה אותם תמיד, לא רק את הנביא ואת הנזיר אלא גם את גבור המלחמה (שופ׳ ג׳, י; י״א, כט; השוה ג׳, כ). ומפני שאין השופטים האלה נוחלים כח מדיני מגובש, אלא כל אחד כאילו יוצר את השלטון מחדש, חוג השפעתו של כל אחד מהם תלוי בכחו האישי ובצירוף המסבות. הדעה, שהשופטים היו רק גבורי מאורעות מקומיים או שבטיים ושרק העבוד המאוחר של מקורות ס׳ שופטים הפך אותם למנהיגים לאומיים, אין לה על מה שתסמוך. כי בתנאים ההיסטוריים של הזמן ההוא לא היה גבול קבוע בין המאורע המקומי ובין המאורע הלאומי. נביא או רואה או גבור מלחמה, שיצא לו שם בשבטו, יכול היה ליעשות במסבות מסוימות אישיות מפורסמת בין שבטים אחדים או בין כל השבטים ולשמש מרכז לאחודם. מצוקה מקומית עשויה היתה להפך למצוקה כללית, ישועה מקומית עשויים היו השבטים להרגיש כישועה כללית. השפעת השופט היא חוג נע והולך, פעמים הוא מתרחב, ופעמים הוא מצטמצם.

ואמנם, כך משתקף משטר השופטים בספורי ס׳ שופטים. דבורה יושבת בהר אפרים, ו„בני ישראל" עולים אליה למשפט (ד׳, ה). לחץ סיסרא פוגע קודם כל בזבולון ובנפתלי. הצבא האוסר את המלחמה עליו הוא לפי ד׳, ו ואילך צבא זבולון ונפתלי בלבד. אבל המעוררת למלחמה היא דבורה, שמקום פעולתה הוא „בין הרמה ובין בית אל". וביחוד מופיעה מלחמה זו, שהיא לפי הספור בפרק ד׳ כאילו מלחמה מקומית, בשירת דבורה העתיקה (ה׳) כמאורע לאומי כללי. במלחמה משתתפים כמעט כל השבטים, המלחמה היא מלחמת „עם יהוה" ב„מלכי כנען", אויבי יהוה. דבורה היא „אם בישראל". אלה, שלא באו „לעזרת יהוה בגבורים", מתארים במארה. בשירת דבורה לא נזכרו יהודה ושמעון. אבל שאר השבטים מבני לאה נזכרו: ראובן, זבולון, גד (גלעד), אשר. ביהודה משלו כבר באותה שעה הפלשתים ולא יכול לבוא לעזרת שבטי הצפון[4]. — מלחמת גדעון במדין ועמלק מתחילה גם היא כמלחמה מקומית. גדעון מזעיק תחלה את אביעזר (ו׳, לד). הוא רוצה להנקם מן המדינים נקמת אחיו, שנהרגו בתבור (ח׳, יח—כא). אבל המלחמה סוחפת את מנשה, אשר, זבולון, נפתלי (ו׳, לה), ואחר־כך את בני אפרים (ז׳, כד—ח׳, ג). אולם עוד כעבור כמה מאות שנים מזכיר הנביא מבני יהודה את „יום מדין" כיום זכרון לאומי (ישׁ׳ ט׳, ג; י׳, כו). — בני עמון בימי יפתח מציקים לשבטים שבעבר הירדן ונלחמים גם ביהודה, בנימין ואפרים (י׳, ח—ט). מנצח אותם יפתח בראש צבא גלעדי. אבל בני אפרים נזעקים עליו

4 השוה על זה להלן בסוף הפרק „לחקר נביאים ראשונים".

על אשר לא קרא להם ללכת עמו (י"ב, א—ו). ונצחונו מציל גם את יהודה ואת בנימין מלחץ עמון. אנשים כגדעון וכיפתח, אף אם לא הזעיקו למלחמותיהם את כל השבטים, נעשו בכח נצחונותיהם גבורים לאומיים ורכזו מסביבם את השבטים. אפילו טפוס כ ש מ ש ו ן, גבור בודד, שאינו יוצא בצבא כלל, יכול היה ליעשות גבורם של השבטים ולהיות להם ל„שופט". — ועם זה אפשר, שבין השופטים, שנמנו בס' שופטים זה אחר זה כשופטי „ישראל", יש אנשים, שחיו בזמן אחד ולא היו אלא גבורים מקומיים. אלא שאין זה משנה את אפיה הכללי של התקופה, כפי שהוא משתקף בבהירות בספורים על דבורה, גדעון ויפתח.

בין השופטים היו גם אישים, שהגיעו למדרגה של מנהיגים לא בגלל גבורתם במלחמה, אלא בגלל איזו מעלה אחרת, שגדלה את שמם: בגלל חכמתם או עשרם. על יאיר הגלעדי (י', ג—ה), אבצן, אילון, עבדון (י"ב, ח—טו) לא סופר, שפעלו במלחמה. יאיר, אבצן ועבדון נשתבחו ברוב בנים ובני בנים, ואפשר שבגלל מעלתם זו, שהיו זקנים כבדי משפחה בעלי נטיון־חיים, יצא להם שם בשבטם וגם מחוץ לשבטם, וממקומות שונים היו עולים עליהם למשפט. באיזו מדה נעשו אישים לאומיים, אין לדעת. מטוג השופטים, שלא נעשו מנהיגים בגלל פעולה צבאית הם גם ע ל י ו ש מ ו א ל. לא עלי ולא בניו אינם פועלים כמצביאים. בני עלי יוצאים אל המערכה רק בתור נושאי הארון בדבר זקני העם (ש"א ד', ד). עלי נעשה „שופט" (שם ד', יח) בהיותו כבר כבן ששים, בתור זקן־הכהנים במקדש המרכזי (השוה שם ד', טו עם יח). גם שמואל לא היה מצביא, וגם הוא לא עלה לגדולה מתוך פעולה בשעת מלחמה. ודוקא בגלל זה הוכשר שמואל להיות יוצר המלוכה בישראל, כמו שנראה להלן.

סוף מלחמות כנען

בידי „מלכות אלהים" זו הופקד גורל האומה אחרי מות יהושע. המלחמה הכנענית הראשית נגמרה. אולם כבוש הארץ, אף בשטח ההתנחלות הריאלית, לא נשלם עדיין באמת. במקומות שונים נשארו ישובים כנעניים, ואף ערים מבוצרות נשארו בידי הכנענים. לשבט דן לא ניתן להתנחל בגורלו: האמורי לחץ אותו ההרה. ביחוד גדול היה כחם של הכנענים בצפון, בגבול מנשה והשבטים, שהתנחלו בקרבתו: בעמק יזרעאל נשארו בידי הכנעני ערים מבוצרות (תענך, מגידו, בית שאן וכו'). הישובים האלה יכלו להתפך במשך הזמן לשבטי ישראל לרועץ. קנאים קראו למלחמה חדשה. אחרי מות יהושע הופיעו, כנראה, נביאים, שהוכיחו את העם על שלא השלים את המלחמה

בכנעני ועל שלא השלים את כבוש הארץ. נביאים אלה לא הופיעו כקהל־נביאים ולא פעלו כחבורה. אלה היו אישים בודדים, שהופיעו בדבר־אלהים כשליחים. לא היתה ביניהם אישיות, שהיתה יכולה לרשת את מקומו של יהושע, וגם לא היה הכרח במנהיג לאומי באותה שעה. ובכל זאת נראה, שעלה בידם לעורר את השבטים מזמן לזמן לחדש את המלחמה. על אחת התנועות האלה מסופר בשופ' א', א—ב', ה (ספור, שאינו מקביל לספור שבס' יהושע, כדעה המקובלת במדע המקראי, אלא המשך לו). באספת עם אחת, אולי בחג, בגלגל (כנראה — בסביבות בית־אל) הופיע נביא־שליח („מלאך יהוה") והרעיש את העם בדבריו. הוא איים על העם בסגנון הנבואות של הימים ההם, שאם לא יורישו בני ישראל את הכנענים עד תומם, עתידים הכנענים להזנות את ישראל אחרי אלהיהם וגם להתגבר עליהם ברבות הימים ולאבדם מעל אדמתם (שופ' ב', ג; השוה שמ' כ"ג, לג; במ' ל"ג, נה—נו; דב' ז', א—ד, כה—כו; כ', טז—יח; יהושע כ"ג, ו—י"ג). במלחמת־התנופה של השבטים, שנתחדשה אז, הוכו הכנענים בבזק, נכבשה ירושלים (אם גם רק לזמן־מה, כי אחר כך חזרו ונתבצרו בה היבוסים), נלכדו כמה מערי השפלה, שבזמן ההוא עוד ישבו בהן הכנענים, ואחר־כך נתבצרו בהן הפלשתים, שכבשון מידי בני יהודה. בנגב נלכדה צפת. בני יוסף כבשו את בית־אל (שופ' א', א ואילך). על פעולות שאר השבטים במלחמה ההיא לא נודע לנו כלום.

אולם גם במלחמה ספורדית זאת לא הורישו השבטים את הכנעני כולו, כל שכן שהכבוש לא הגיע עד הגבול הצפוני האידיאלי. ערי עמק יזרעאל נשארו בידי הכנענים. דן לא יכול לעמוד בפני לחץ האמורי אשר בעמק. הוא הוכרח לבקש לו נחלה חדשה. בני דן החרימו את ליש בצפון, בנו את העיר וקראוה בשם דן (שופ' י"ח). זו היתה מלחמת־ההתפשטות האחרונה לצד צפון: דן היתה מעתה הגבול הצפוני של ארץ ישראל הריאלית. אולם זו לא היתה המלחמה הכנענית האחרונה. ערי הכנענים שבעמק יזרעאל נתחזקו ונעשו במשך הזמן בסיס להתקפה כנענית חדשה על שבטי ישראל. מרכז ההתקפה היתה, כנראה, מלכות חצור. שר צבא כנעני, סיסרא, ישב בחרושת הגויים, בלב אדמת גוש־השבטים הצפוני ביותר, ומשם לחץ את ישראל. ההתקפה הזאת היתה סכנה לכל השבטים, לפחות — לכל שבטי הצפון. האויב היה חזק ביותר, ולנצח אותו אפשר היה רק על ידי מאמץ משותף של השבטים. „מלכות האלהים" לא הכזיבה גם הפעם. למלחמה עוררה „אשה נביאה", שהיתה שופטת את ישראל בימים ההם, היא דבורה. היא נשלחה אל ברק בן אבינועם וצותה עליו בדבר־אלהים לאסור את המלחמה, וגם היא בעצמה יצאה, כנראה, במלחמה להלהיב את העם. במלחמה השתתפו

הפעם כל שבטי הצפון. הכנעני הוכה במלחמה, והעמק נכבש (שופ' ד'—ה'). זו היתה המלחמה הכנענית האחרונה בתקופת השופטים. מעתה נעלם הגורם הכנעני כמעט לגמרי מתולדות ארץ ישראל הריאלית. השרידים, שנשארו בארץ, לא היו עוד גורם צבאי. גם בשעות הקשות ביותר לישראל בתקופת השופטים אין הכנענים מופיעים עוד כלל. גזר היתה בגבול הישוב הישראלי הריאלי, וארץ־עורף כנענית לא היתה לה. גם ירושלים היבוסית היתה מצודה מבודדת, בלי כל כושר־פעולה צבאי. כל שכן שהגבעונים המשועבדים, שנושלו רובם או כולם מעריהם (ש"ב כ"א, ה), לא יכלו להחשב לגורם צבאי. מלחמת דבורה היא סוף מלחמות כנען וסוף כבוש הארץ.

המלחמות עם העמים השכנים

מלכות־האלהים הגביאית הנחילה ארץ לשבטי ישראל וגם עלה בידה להוריש את יושבי הארץ הכנענים או להכניעם. איומי הגבואות העתיקות, ששרידי הכנענים יהיו לישראל למוקש ויטרדו אותם מעל אדמתם, לא היה להם מעתה יסוד ממשי. אולם מכיון ש„מלכות" זו לא היתה משטר מדיני מוצק, רבה היתה בה הסכנה לאומה. מכיון של„מלכות" זו לא היה שום מרכז מדיני ולא היו לה אמצעי־פעולה קבועים, לא היתה מסוגלת לשמור על הגבולות ולקדם פני התקפה. פעולתה היתה תלויה בהתעוררות הלבבות, וביחוד — בהשפעת אישיות מנהיגה בעלת שאר־רוח. היא התעוררה לפעולה רק בשעת מצוקה קשה, בשעה שהסכנה כבר נתגבשה ונעשתה ממשית. בסוף תקופת השופטים הוברר, ש„מלכות" זו לא תעמוד במבחן בשעת מלחמה מדינית מכרעת.

לא הכנענים שבתוך הארץ, אלא העמים השכנים הם שנעשו סכנה מדינית ממשית לישראל, והם שניסו מזמן לזמן לעלות על ארצם או גם לשעבד אותם.

חולשת המשטר המדיני של שבטי ישראל הגיעה לידי כך, שלא יכול להגן על הישוב אף מפני התקפות של שבטי הבידואים: מדין ועמלק ובני קדם. מאז ועד היום הזה נמשכת בארצות אלה המלחמה בין האכר והרועה־האכר הקשור לשדהו ולעדרו ובין אנשי המדבר רוכבי־הגמלים המהירים. בכל מקום שאין האכר והרועה מוגנים על־ידי שלטון מדיני חזק הם נעשים קרבן לאנשי־המדבר הפראים ועזי הנפש המשעבדים אותם ואוכלים את יגיעם. לפי שופ' ו', א ואילך פשטו מדין ועמלק על הישוב הישראלי בדורו של גדעון ושדדו אותו במשך שנים רצופות. מעבר הירדן פרצו לעמק יזרעאל, ומשם עלו על כל הארץ לאכול את יבולה ולשחתה והגיעו אפילו „עד בואך עזה".

בני ישראל התחבאו מפניהם והסתירו את יבולם במנהרות ובמערות ובמצדות. המשטר לא יכול להגן עליהם ונתן לאנשי המדבר להשתרר על הישוב ולדלדלו.

אולם ביחוד גדולה היתה הסכנה, שהיתה צפויה לישראל מצד שכניהם הקבועים: עמון ומואב ממזרח, ופלשתים ממערב. פרשת המלחמות עם העמים האלה התחילה, כנראה, עוד לפני סיומן של מלחמות כנען, כלומר: לפני מלחמת דבורה וברק. בשופ' ג', ז—ל מסופר על התקפה ארמית ועל התקפה מואבית (שהשתתפו בה גם עמון ועמלק). בשופ' ג', לא נזכרת המלחמה הראשונה עם הפלשתים, שהיתה בימי שמגר (ועיין שופ' ה', ו). אולם מעט מעט נעשו הפלשתים גורם צבאי מכריע בארץ, ועם גמר המלחמות הכנעניות מתחילה פרשה של מלחמות פלשתיות קשות הנמשכות והולכות עוד בתקופת המלכות. הישוב הפלשתי הזה תקע לו יתד בשפלה, כנראה, אחרי המפלה, שנחלו גויי הים במלחמה עם רעמסס השלישי בשנה השמינית למלכותו (בשנת 1188 לערך). הישוב הפלשתי החדש הזה בלע את הישוב הפלשתי העתיק, שישב בארץ עוד בימי "דאבות" ושיסד מדינה־עיר קטנה בגרר (בר' כ'; כ"א, כב—לד; כ"ו, א— לג). במשך הזמן נתבצרו בחמש ערים־מדינות (עזה, אשדוד, אשקלון, גת, עקרון), שבראשן עמדו "סרנים" ושהיו מאוחדות בברית אחת. בתקופת מלחמות כנען היה הישוב הפלשתי עדיין חלש ביותר. במלחמות כנען לא נזכרו פלשתים כלל, ואף ברשימת עממי כנען לא נזכרו, וחוק החרם לא הוטל עליהם. בשים לב לעוצם פעולתם הצבאית בתקופה מאוחרת יש לשער, שאילו נתגבש כח זה קודם לכן ואילו הצטרף לכנענים, לא היו שבטי ישראל יכולים אולי להשתלט על ארץ כנען. וגם עתה יכלו הישראלים להתגבר עליהם רק אחרי שיסדו מלוכה מרוכזת[5].

הצורך באיגוד מדיני חזק וקבוע הורגש באמת זמן רב לפני הוסד המלוכה בימי שאול. העמים הקרובים לישראל (אדום, עמון ומואב) הגיעו זה כבר לידי יצירת מלכויות לאומיות.ואם לא נתממש הצורך הזה קודם לכן, אין זה בגלל פירודם של השבטים. פירוד השבטים היה עשוי להביא לידי יצירת מדינות שבטיות, מעין מה שאנו מוצאים ביון. אולם בישראל

---

5 הפלשתים הופיעו על הבמה ההיסטורית, כנראה, רק אחרי שהתערבו עם הכנענים יושבי הארץ. שכן אלהיהם הלאומי הוא בכל הספורים הקדומים דגון, שהוא אל שמי (ונזכר גם בכתבי היתדות בבבל ובאשור בשם דגן, עיין ברנייר, ביאורו לשופטים, ט"ז, כג, ע' 385). אל פלשתי אחר הוא בעל זבוב, אלהי עקרון (מל"ב ב', ב ואילך). הכנוי המיוחד להם במקרא הוא "ערלים", מה שלא מצינו ביחס לכנענים בכללם. יחודם הלשוני לא נרמז, ונראה, שקבלו גם את הלשון הכנענית.

לא רק מלוכה לאומית אינה מתהוה לפני שאול, אלא גם מלכויות נפרדות אינן מתהוות. בארץ כנען קיימת היתה במשך דורות רבים המדינה־העיר הקטנה. מדינות־ערים יצרו גם הפלשתים בארץ. אבל שבטי ישראל אינם יוצרים להם אגודים מדיניים מעין אלה. בימי שאול נוצרה בבת אחת מדינה לאומית המאחדת את כל השבטים. זאת אומרת, שהאחדות הלאומית קיימת היתה לפני התהוות המלוכה. האחדות היא שמנעה את השבטים מליסד מלכויות נפרדות, והיא שיצרה בימי שאול את המלכות המאוחדת. ואם לא נוצרה המלוכה קודם לכן, אין זה אלא מפני שלשבטים היתה מדינה אחרת — „מלכות האלהים". השבטים האמינו, שהאל מושל בהם ושולח להם שליחים־מושיעים בכל עת. זמן משה ויהושע שמש להם דוגמא.

וגם זו דעה לא נכונה, ששבטי ישראל חשבו בימים ההם את המלוכה כשהיא לעצמה לחטא, באשר היא מלכות בשר־ודם המצמצמת את רשות האמונה באלהים, מעין מה שאנו מוצאים באיסלם[6]. שלילה דתית עקרונית כזאת של המלוכה אין אנו מוצאים בישראל. אלא שבהכרתם הדתית של שבטי ישראל כבר שלטה אז האידיאה, שערובת הצלחתם היא לא בחסנם הלאומי־המדיני, ברכב־ברזל, ברוב צבא וכו', אלא בדבר־אלהים אשר שכן בהם, בחסד יהוה, שהיה להם לנחלה. מצרים היא מלכות אדירה, ובכל זאת נגאלו משעבודה. פגעי המדבר היו קשים מהם, ובכל זאת עמדו בנסיונם. עמי כנען גדולים וחזקים מהם, אבל כבר הובטח להם הנצחון עליהם. כל קורותיהם אינן אלא אות, פלא, הגשמת דבר אלהים. ולפיכך לא פעלה בהם השאיפה לבצור כחם המדיני, ליצירת שלטון חזק ומגובש, וממילא גם לא ליצירת מלוכה. הם בטחו בפעולת דבר־האלהים ביד שליחיו. ההתנגדות למלוכה בזמן ההוא מקורה לא בהערכה שלילית של המלוכה כשהיא לעצמה אלא באמונה החיובית האידיאליסטית ביתרון שלטונם של השופטים־המושיעים, שהאל מקים לישראל. היכול שלטון מלכים להיות טוב משלטונם של שליחי־האלהים? אולם בעצם יכולים גם מלכים, משיחי יהוה, להיות מושיעים בדבר אלהים. חסד יהוה יכול להתגשם גם במלוכה. מפני זה אנו רואים, שההתנגדות למלוכה נעלמת עם ההתמוטטות — הריאליסטית — של הבטחון ביתרון משטר השופטים. „איש ישראל" רוצה להמליך את גדעון. אבל גדעון מסרב ואומר: לא אמשל אני בכם, ולא ימשל בני בכם, יהוה ימשל בכם (שופ' ח', כב—כג). ובכל זאת נראה, שבימי גדעון נתרכז השלטון בידיו, ואחרי מותו היו בניו „מושלים" בישראל במשך זמן קצר (שם ט', ב). אבל הממשלה הזאת אבדה בריבי משפחה

6 עיין למעלה, כרך א', ע' 695 ואילך, 703 ואילך.

וסכסוכי־דמים (שם, א—נז). התנגדות כזאת למלוכה מביע גם שמואל (ש"א ח', ד—כב; י', יז—יט; י"ב, יב—כ). ובכל זאת הוא בעצמו מושח את המלך. כי בימיו הגיע לחץ העמים אשר מסביב לשיאו. הפלשתים שעבדו את ישראל ושמו נציבים בארץ (שם י"ג, ג). הם מנעו את הישראלים מלהחזיק נשק (שם, יט—כב), הכריחו אותם לשרת במחניהם (י"ד, כא). בלחץ זה בא הקץ על „מלכות האלהים" הנביאית.

ש מ ו א ל

אגדת ילדותו ובחרותו של ש מ ו א ל (ש"א א'—ד') מחברת אותו עם מקדש שילה ועם עלי, כהן שילה. שמואל נולד בברכת עלי, אמו הקדישה אותו לשרת בבית שילה כל ימיו. שמואל „משרת את פני יהוה לפני עלי". בבית שילה יהוה מתגלה אל שמואל בפעם הראשונה. תוכן נבואתו הראשונה הוא — משפט יהוה על בית עלי. בשילה שמואל נעשה נביא נאמן ליהוה בעיני כל ישראל. — באגדת ילדותו של שמואל יש מוטיבים מיוחדים במינם. שמואל אינו מתקדש לנביא אלא ל נ ז י ר (א', י"א). בשום מקום אין אנו מוצאים אגדה מעין זו, שתתלה את הנבואה בנזירות. (על אגדות שמשון עיין להלן). מלבד זה שמואל „שאול" או נתון לבית יהוה. הוא עובד שם עבודת־לויים: הוא שומר ושוער (ג', ג, טו). גם הסמכה זו של שירות־לויים במקדש לנבואה אין אנו מוצאים בשום מקום. מלבד זה שמואל מ ש ר ת לפני עלי (ב', י"א; ג', א), כיהושע, שהיה משרת משה. מקום שירותו הוא גם מקום התגלות הנבואה אליו. זה מזכיר את שירות יהושע באהל־מועד, שהיה מקום התגלות דבר אלהים (שמ' ל"ג, ז—י"א). אלא ששמואל משרת לפני כהן ולא לפני נביא, שהרי עלי מבקש דבר־אלהים מפי שמואל. בתור נביא אין שמואל יורשו של עלי. לחבור התגלות־האלהים עם מקום פולחן יש דוגמא רק בספורים על האוהל הקדמון, אבל לא בספורי־נביאים אחרים.

בספורים על פעולותיו של שמואל בימי בגרותו וזקנתו (ש"א ז' ואילך) אין המשך למוטיבים אלה, מלבד מוטיב הנבואה. שמואל אינו קשור בעיר שילה, אינו נזיר (בכל אופן — אין זה נרמז בשום ספור), אינו משרת במקדש, ונבואתו אינו קשורה במקדש. ברמה הוא בונה מזבח (ז', י"ז), אבל לא נזכר, שיש לו איזה קשר עם מקדש.וכן אין לו שום קשר עם הארון. ודוקא מפני שבספור חייו ופעולתו אין המשך לאגדת ילדותו, קשה להניח, שאגדה זו כולה אגדה. וכן גם מפני שבאגדה זו אנו מוצאים מוטיבים מיוחדים, ואין לראותה כסגנון ונוסח מקובל. אפשר איפוא, שבילדותו ובחרותו היה לשמואל איזה יחס לשילה ולכהני בית שילה. אבל בכל אופן ברור, שפעולתו של

שמואל בתור רואה ונביא היא חטיבה בפני עצמה ואינה מעורה בשירותו במקדש שילה. בספור על שביית הארון בש"א ד', שהוא גם הספור על חורבן בית שילה, אין שמואל ממלא כל תפקיד. הכל נעשה בדבר זקני ישראל, ואת פי שמואל אין שואלים. פעולתו הנבואית של שמואל מתחילה איפוא אחרי חורבן בית שילה. הדעה, ששמואל מתואר בספורים כ כ ה ן, עומדת על תפיסה לא־מדויקת של הכהונה הישראלית. בבית שילה אין שמואל כהן אלא „לוי". שמואל אינו מעמיד בית כהנים בישראל. מעלתו היא א י ש י ת, כמעלת הנבואה בכלל, אינו נוחל אותה מאביו ואינו מנחיל אותה לבניו. בניו הם שופטים (ש"א ח', א—ג) ולא כהנים. שמואל אינו שואל באפוד. וכן אינו מקריב בבית מקדש. הוא מעלה עולות וזבחים (ז', ט; י', ח) ובונה מזבח (ז', יז). אבל דברים כאלה מסופרים גם על שאול, אליהו ועוד, ואין זה קובע כהונה. הוא מברך הזבח (ט', יג), אבל זוהי פעולתו כאיש־האלהים ולא ככהן[7].

בששת הפרקים שבש"א ז' עד י"ב, הכוללים את המסורת על פעולתו של שמואל ועל המלכת שאול, יש להבחין שתי נוסחאות של ספור. נ ו ס ח ה א' כלולה בז'; ח'; י', יז—כז; י"ב. נ ו ס ח ה ב' כלולה בט'; י', א—טז; י"א, א—יא. בנוסחה א' שמואל מופיע כ ש ו פ ט. הוא עומד בראש העם, אליו פונה העם בדרישה להמליך מלך, והוא רואה בדרישה זו פגיעה בשלטונו (עיין ח', ז). בנוסחה ב' שמואל מופיע כ ר ו א ה. שמואל הוא גלוי־עינים ורואה־נסתרות. שאול ונערו פונים אליו בדבר האתונות האובדות ומגישים לו רבע שקל כסף (ט', ו ואילך). הוא „יודע", שהאתונות כבר נמצאו (ט', כ). הוא מגיד לשאול כל אשר בלבבו (ט', יט) ומגיד לו מה יקרה אותו בדרך

---

7 ג ר ס מ ן, Geschichtsschreibung, ע' 5, 27 ואילך, אומר, ששמואל היה כהן, שהרי לפי ט', יב, יג הוא צורך החג בבמה ומברך הזבח, וזה היה „תפקיד הכהן, שלורים אסור היה למלא אותו". אבל בשום מקום לא מצינו, שהכהן מברך הזבח לפני האכילה, וזהו „תפקיד", שגרסמן המציאו מלבו. אדרבה, ברור מט', יב—יג, ששמואל אינו ממלא תפקיד של כהן. כי הכהן מקריב ומקטיר על המזבח, ואולם כאן הזבח מוכן מלפני בואו של שמואל, והקרואים ממתינים רק לברכתו.—טענות מצין אלה ל„כהונת" שמואל טוען גם י פ ע נ, Nabi, ע' 109 ואילך, מ ו ב י נ ק ל, Psalmenstudien, כרך ה', ע' 25 (חשוה כרך ג', 9—14), חושב את שמואל לרואה־כהן. גם דבריו עומדים על תפיסה לא נכונה של הכהונה הישראלית. (על ההבדל בין הכהונה ובין הנבואה עיין למעלה, כרך א', ע' 715 ואילך).—לשאלת „כהונתו" של שמואל עיין ב ו ב ר, ציון, תשרי, תרצ"ט, ע' 6 ואילך. — בש"א י', יז—כב מתוארת שאילה־באלהים על ידי האורים. תיאור כזה אנו מוצאים גם ביהושע ז', יד—יח. שמואל ממלא כאן אותו התפקיד, שממלא יהושע: הוא שואל באורים על ידי הכהן, השוה במ' כ"ז, כא. גם זה מוכיח, שאין הוא כהן. והשוה למעלה, כרך א', ע' 717.

בלכתו מעמדו (י', ב—ט). הוא „יודע", שהמלחמה לא תתחיל לפני שבעה ימים (י', ח).

לפי הדעה הרווחת במדע המקראי מימות ו ל ה ו י ז ן ניתנו לנו בשתי הנוסחאות האלה שני תיאורים של שמואל, השונים זה מזה תכלית שנוי. בנוסחה א' שמואל הוא „שליט תיאוקרטי", המושל בכל שבטי ישראל. ואילו לפי נוסחה ב' אינו אלא רואה מקומי, הידוע רק בשבטו והמגיד נסתרות בשכר. נוסחה א' היא „תיאוקרטית" ומאוחרת. נוסחה ב' היא עממית וקדומה.

אולם דעה זו אינה נכונה. באמת גם בנוסחה א' שמואל אינו כלל וכלל „שליט תיאוקרטי". בז', טו—יז הוא מתואר כשופט המחזר בערים שונות לשפוט את העם. ואף אין הוא מפקד על העם ואינו שולח את הצבא למלחמה, כמשה, ואין הוא יוצא בצבא, כיהושע. הוא פועל גבורות בתפלתו וזעקתו: בזעקתו הוא מנחיל נצחון לישראל על הפלשתים (ז', ז ואילך. בי"ב, טז ואילך הוא מביא סערה וגשם בתפלתו). התפקיד המיוחס לו בש"א ז' דומה הוא לתפקיד המיוחס ל ד ב ו ר ה בשופ' ד'—ה'. ברק מאמין, שאם דבורה תלך עמו, ינחל נצחון (שופ' ד', ח—ט). לפי ה', יב דבורה מדברת שיר במלחמה — כנראה, להנחיל נצחון לשבטים. ואף־על־פי שברק הוא המצביא, דבורה הנביאה היא „אם בישראל", והתקופה החדשה מתחילה בשעה שהיא „קמה" לישראל (ה', ז). ומצד שני אין שמואל מופיע בנוסחה ב' כרואה בלבד המפורסם רק במקומו ובמחוזו. שהרי דוקא בפרק ט', שבו הוא מגיד נסתרות ברבע שקל כסף, הוא הוא המושח את המלך. וגם בהמשך הספור הזה, לא רק בי"ג אלא גם בט"ו ובכ"ח, גורלו של שאול נחתך בדבר שמואל. אל צלו של שמואל המת פונה שאול בצר לו, לפני אבדנו הטרגי. שמואל אינו איפוא רואה סתם, אחד הרואים, אלא אישיות לאומית מרכזית. ולא עוד אלא שדוקא נוסחה ב' תולה בשמואל יותר מאשר נוסחה א'. כי לפי נוסחה א' לא שמואל בוחר את המלך: לפי י', יז ואילך שאול נבחר בגורל האורים, היינו: באמצעות הכהן השואל באורים (השוה יהושע ז', יד—יח). ואילו בפרק ט' שמואל הוא המושח את שאול. דבר יהוה בפי שמואל הופך לשאול לב אחר (ט', ט). הרוח, שצלחה על שאול ושבכחה עלה למלוכה, כאילו נאצלה מדבר שמואל.

מלבד זה מופיע שמואל בשתי הנוסחאות כ ש ל י ח אלהים. בנוסחה א' הוא נמנה בין השופטים, שיהוה שלח להציל את ישראל (י"ב, יא). וכן הוא ממלא תפקיד של שליח בנוסחה ב'. ולא עוד אלא שדוקא כאן מוטיב השליחות מוטעם ביותר. לפי נוסחא זו אין העם דורש ממנו להמליך מלך, אלא האל מטיל עליו תעודה זו (ט', טו ואילך). וכן הוא מופיע כשליח בספורים הקשורים בנוסחה זו. בט"ו, א שמואל אומר לשאול: אתי ש ל ח יהוה למשחך למלך וגו'.

בדבר שמואל שזול נ ש ל ח להחרים את עמלק (ט"ו, יח). בט"ז, א ואילך הוא נ ש ל ח למשוח את דוד. שמואל אינו איפוא רואה סתם, שהראייה היא אומנותו. הוא שליח יהוה לעם ישראל. כאן נתן לנו הרקע ההיסטורי הראשוני של פעולתו: שמואל הרואה נעשה שליח־אלהים ושופט.

שמואל הרואה, איש האלהים, המושח את המלך, ושמואל השופט, המנהיג, הפועל גבורות בתפלתו אינם אלא בבואות שונות של דמות אחת. שמואל נתפרסם בעם כרואה וכאיש אלהים. כדבורה בשעתה, נעשה בכח זה שופט: התחילו עולים אליו למשפט מכל שבטי ישראל. כרואה וכאיש אלהים הוא מופיע לעם גם כשליח. בדרך זו נעשה — לא „שליט תיאוקרטי", יורש שלטון דתי, אלא — אישיות לאומית מרכזית, מנהיגם של השבטים. מה שאינו היסטורי בנוסחה א', הרי זו הידיעה, שבימי שמואל הוכנעו הפלשתים (ז', יג—יד). כי ידיעה זו סותרת לכל שאר הספורים. אמנם, אפשר, שבימי שמואל נחלו ישראל אי־אלו נצחונות על הפלשתים. אבל המצוקה הפלשתית לא פסקה. ולא עוד אלא שאי־הצלחתו של שמואל במלחמות הפלשתים היא שגרמה לכך, שבימיו בא הקץ על „מלכות האלהים".

גם מש"א א'—ג', גם מש"א ד' ואף מז', ב—יב נמצאנו למדים, ששמואל ל א היה שופט־מושיע מסוגו של ברק, גדעון, יפתח, שמשון או אף מסוגה של דבורה: הוא אינו מופיע כאיש־מלחמה הקם לעם בשעת מצוקה. במלחמה המכרעת, שמסופר עליה בפרק ד', אינו נזכר כלל. ואף אינו יוצא בעצמו במלחמה להלהיב את העם בדבריו, כדבורה. אפיני הספור בז', ב— יב: שמואל מקריב את העולה וזועק ליהוה, שיושיע את ישראל מיד פלשתים, על פי ב ק ש ת ה ע ם. הוא מנהיג ומאמץ את לב העם, אבל הוא איש־הרוח, ואין בו כל כשרון לצאת לפני העם במלחמה — אף לא כנביא ה„מדבר שיר" לקול צלצול חרבות, כמלהיב למלחמה. מפני זה אין העם פונה אליו,כמו שפנה אל ג ד ע ו ן בשעתו, שהוא ימלוך על ישראל. העם דורש ממנו, שימליך עליו מלך, שילחם את מלחמותיו. שמואל נפגע. הוא חושב את עצמו לנושא „מלכות האלהים". הוא יודע, שאין מעצור ליהוה להושיע בכל שעת רצון. אם האויב גובר, אין זאת אלא מפני שהעם עורר עליו את חמת יהוה. אבל מכיון שהוא בעצמו אינו יכול לצאת ולבוא לפני העם, הוא מוכרח להכנע ולהמליך מלך.

ש א ו ל — ה ש ו פ ט ה א ח ר ו ן ו ה מ ל ך ה ר א ש ו ן

המסורת על המלכת ש א ו ל ניתנה לנו גם היא בשתי נוסחאות — באותן הנוסחאות, שהבחנו למעלה בש"א ז'—י"ב. נוסחה א' (ה„תיאוקרטית") ניתנה לנו בז'; ח'; י', יז—כז; י"ב, א—יא. נוסחה ב' ניתנה לנו בט'; י', א—טז;

י"א, א— יא. לפי הספור הראשון, העם מבקש משמואל להמליך עליו מלך. שמואל מסרב תחלה, וטוען, שיהוה הוא מלך ישראל, ובקשת העם היא חטא. אבל בדבר אלהים הוא נענה לבקשת העם. במצפה הוא מקריב את העם לשבטיו, ושאול „נלכד". שמואל כותב בספר את משפט המלוכה, ואחר כך הוא מזהיר את העם ואת המלך להיות נאמנים ליהוה לבדו ומאיים עליהם בכליון, אם ילכו „אחרי התהו". לפי הספור השני, יהוה גולה את אוזן שמואל, שישלח אליו איש מארץ בנימין, ומצוה עליו למשוח אותו למלך על ישראל, למען יושיע את ישראל מיד פלשתים. שאול, שיצא עם נערו לבקש את האתונות אשר אבדו לאביו, בא אל שמואל הרואה לשאלו בדבר האתונות. שמואל מושח אותו בסתר למלך. אחרי כן חנה נחש מלך עמון על יבש גלעד ורצה להטיל על העיר ברית חרפה — „חרפה על כל ישראל". אנשי יבש שולחים מלאכים בכל גבול ישראל לבקש עזרה. המלאכים באים גם אל גבעת שאול. רוח אלהים צולחת על שאול. הוא מזעיק את העם למלחמה ונוחל נצחון. העם ממליך אותו למלך. — בספור כמו שהוא לפנינו שתי הנוסחאות מעובדות יחד כהמשך אחד: שאול נבחר שלש פעמים — הוא נמשח בידי שמואל, הוא „נלכד" במשפט האורים במצפה, המלכתו מתחדשת בגלגל. וכן ניתנו לבחירת המלך שלשה טעמים: אהבת הבצע של בני שמואל (ח', א—ה), מלחמות הפלשתים (ט', טז), מלחמת נחש (י"א). נראה, שהמספר הראשון, שכתב את תולדות שאול, הוא שאיחד את הנוסחאות השונות לספור המלכתו, שהיו מתהלכות בעם[8].

איזוהי הנוסחה הנכונה? יש להניח, שבכללן שתיהן „נכונות". שניי הנוסחאות משקפים כיוונים שונים של המציאות ההיסטורית. ההתנגדות למלוכה, כפי שהובעה בנוסחה א', לא יכלה להולד בשום זמן אחר, וגם אין לה זכר בשום זמן. (הושע מזכיר אותה אף הוא בקשר עם המלכת המלך). היא יכלה להולד רק בזמן, ש„מלכות האלהים" העתיקה עדיין היתה קיימת[9]. אבל התנגדות זו היתה רק הלך־רוח אחד. לעומתה פעל הלך־רוח אחר: השאיפה הנמרצת למלוכה. בהתאם לזה גם יחסו של שמואל למלוכה מפולג: הוא מתנגד להמלכת המלך, אבל הוא הממליך אותו בשם יהוה.

---

8 בספור שלפנינו הנוסחאות מאוחדות לא רק על ידי י', כו—כז; י"א, יב—טו אלא גם על ידי הזכרת הספור שבי"א בי"ב, יב. ולעומת זה לא נרמז הספור ההוא דוקא בט', טז. וכן אין התאמה בין האמור בח', א—ה על בני שמואל ובין הזכרתם בי"ב, ב. מזה אנו רואים, שהיתה מסורת מגוונת, שקשה היה לאחדה.

9 לבירור שאלת זמנם של הפרקים השוללים את המלוכה עיין להלן: „לחקר נביאים ראשונים".

ואמנם, ששאול ירש את „מלכות האלהים", שקדמה למלכותו, ברור מכל המסופר עליו.

שאול הוא משבט בנימין הקטן, ומשפחתו הצעירה במשפחות בנימין (ט', כא). זאת אומרת, שלא עלה למלוכה בכחו של השבט או בכח שלטונה של המשפחה. הוא נבחר למלוכה. אבל שאול גם אינו גבור מלחמה הנודע בגבורתו מקודם, כיפתח או כדוד. וגם אינו נביא או רואה כמשה, כדבורה או כשמואל. עלייתו דומה לעליית גדעון: רוח אלהים מפעילה אותו בשעת־מצוקה, הוא מצליח ונעשה ראש לשבטים. הספור בש"א י"א נראה כקרוב ביותר אל המציאות ההיסטורית. אף־על־פי שעיקר זכותו של שאול היא מלחמתו בפלשתים, מסופר כאן, שפעולתו הראשונה היתה המלחמה בנחש העמוני. ברור, שזהו זכר היסטורי נאמן. מלחמת שאול בעמון מקבילה למלחמת גדעון במדין. שאול נחשב למושיע (ט', יח; י"א, ג, ט, יג). יהוה הקים אותו לעמו בשעת צרה. עלייתו מושרשת באותה האמונה, שהיתה יסוד „מלכות האלהים", שהאל עתיד להקים מושעים לישראל בכל עת צרה. שאול הוא איפוא שופט. אולם הוא השופט האחרון, מפני שהוא המלך הראשון. מה שלא נתגשם בימי גדעון נתגשם בימיו. כשלון שמואל במלחמה פילג את הנבואה העתיקה: הוא הוציא מרשותה את הנהגת האומה והשאיר בידה רק את מתנת הרוח והחזון. השלטון הונחל למלכים משיחים. שאול אינו יוצר את אחדות השבטים. האחדות היתה קיימת גם בתקופת „מלכות האלהים". גם את האחדות הזאת הוא יורש ממנה. אין הוא יורש שלטון־מלכים חילוני. שלטון כזה לא היה קיים בישראל לפניו כלל. התהוות המלוכה המאחדת את כל השבטים אינה פרי השתררות משפחה או שבט או אגוד מדיני־צבאי על שבטים שונים, אלא היא תמורה: המלכות הנבואית הישנה לבשה צורה חדשה. השלטון ניתן למשפחה אחת וחדל להיות קשור בשריית הרוח על מושיעים, נביאים־גבורים. במקום שלטון איש־הרוח בא „משפט המלוכה".

אולם דמותו של המלך הראשון היא גופה כפולה היא, בת שני דיוקנים. לא זו בלבד ששאול מגיע למלוכה כשופט, אלא שהוא עצמו גם איש־הרוח. שאול אינו רואה מראות וצופה באותות כגדעון. אבל למלכותו יש שורש נבואי, ואף שורש נבואי כפול. לפי כל נוסחאות הספור על התמלכותו, אין העם ממליך אותו על־ידי כריתת־ברית נגד רצונו של שמואל, אלא שמואל הנביא הוא הממליך אותו. לפי נוסחה ב' לא זה בלבד ששמואל משח אותו למלך, אלא שגם לשאול עצמו ניתנה מעלת הנבואה. שאול מתנבא עם „נביאים" (י', ה—יג). מדה זו שבשאול נזכרת גם בספורים אחרים. שאול

מתנבא לפני שמואל בניות ברמה (י"ט, כג—כד). מלבד זה „רוח רעה מאת יהוה" מבעתת אותו (ט"ז, יד—כג), וגם בכחה הוא „מתנבא" (י"ח, י). שאול אינו נביא: דבר אלהים לא היה אליו. אבל קשור הוא באותה התופעה, שנסמכה בישראל לנבואה — בהתנבאות, ועל ידה הוא קשור ממילא בנבואה. שאול הוא טפוס אכסטטי, ונראה, שהספור על התנבאותו בלהקת מתנבאים יש לו יסוד היסטורי. „רוח אלהים", שצלחה עליו בשמעו את דברי מלאכי יבש גלעד (י"א, ו), היא בלי ספק גילוי תכונתו האכסטטית. עלייתו היא איפוא פרי נצנוץ רוח הנבואה באשר היא מקימה שליחים ומושיעים, רוח זו, שהיתה בית־שרשיה של „מלכות האלהים". בש"א י', ט שריית הרוח על שאול נתפסת כאצילות, שנאצלה עליו מעם שמואל: דבר האלהים, שהשמיע שמואל לשאול, הפכה לו לב אחר והכשירה אותו להתנבא. כתר מלכות וכתר נבואה ניתנו איפוא לשאול במתן אחד. הספור הזה הוא מין הקבלה לבמ' י"א, טז—ל. גם שם הזקנים, ראשי העם, מתנבאים בכח דבר־האלהים, שהיה אל משה. גם שם ההתנבאות הארעית נותנת מעלת־קבע של נשיאות ושלטון. אלא שבשאול נתבצעה התמורה הגדולה ביותר: מעלת הנבואה נהפכה בו למעלת שלטון־מ ל כ ו ת. כך נעשה הוא ליורש שלטונה של הנבואה.

מלכות שאול מושרשת איפוא ברוח הנבואה. אנו רואים כמעט בחוש, כיצד היא צומחת ועולה מקרקע הנבואה. המתנבא נעשה לשופט־מושיע, השופט נעשה למלך. שמואל משרה על שאול רוח נבואה בדברו, ובפך־השמן הוא מושחו למלך. הנבואה חותמת את תקופת „מלכות האלהים" ומיסדת את מלכות משיחי־יהוה. ודאי לא מקרה הוא, שהמלך הראשון הוא מתנבא ואיש־הרוח. כי צופה הוא לשתי תקופות: הוא המלך המשוח היורש את מלכות הנבואה. אבל אולי גם זה לא מקרה הוא, שכל שלשת המלכים הראשונים בישראל הם אנשי־רוח. ש א ו ל הוא מתנבא, ד ו ד הוא משורר, אשר „רוח יהוה" דבר בו (ש"ב כ"ג, ב), ש ל מ ה הוא חכם, אשר „חכמת אלהים" בקרבו (מל"א ג', כח). אין אנו מוצאים מדות כאלה במלכים מאוחרים. ואולי נשתמר בזה זכר ל„מלכות האלהים", מלכות הרוח, שמתוכה נבראה מלכות ישראל[10].

10 על פעולת שמואל ושאול, העומדים על פרשת תקופות, עיין גם להלן בפרקים ר' וד'.

ה. היצירה הדתית־התרבותית בתקופת השופטים

השורש המונותיאיסטי של התרבות הישראלית

תקופת יציאת־מצרים ונדודי־המדבר היא תקופת ראשית התגלותה של האידיאה הדתית הישראלית. התקופה היא בעיקר תקופת פעולתה של האישיות היוצרת — של משה, שברוחו נצנצה האידיאה החדשה. שבטי ישראל הם באותה שעה בעצם רק הספירה החברותית של השפעת הנביא; הם חומר ביד היוצר. ישראל וגורלו, חיי עם־יהוה על אדמת הקודש, משכן שכינת־יהוה, הם באותה שעה רק שאיפה וחזון אסכטולוגי. בתקופת הכבוש וההתנחלות ועם יסוד מלכות־האלהים מתחיל גובט ועולה הזרע, שזרע משה. מתחילה תקופת היצירה התרבותית של העם. מן האידיאה החדשה עולה תרבות לאומית מונותיאיסטית.

היצירה התרבותית של כל העמים בימי קדם מעורה בשרשיה ביצירה הדתית: הדת משמשת בית־יוצר לכל ערכי־התרבות וצורות־החיים הלאומיים. הקשר בין הדת ובין החיים הלאומיים הוא קשר טבעי. הדת ניזונה מחיי העם ומזינה אותם אף היא. העם ודתו הם הויה טבעית אחת. הדת היא „ציץ החיים", כבטויו של ולהויזן. דתו של עם לא „נוסדה", ואין לה „ראשית". ימיה כימי העם וכימי תרבותו. ואפשר לומר, שזוהי שאיפתו הפנימית של המדע המקראי מיסודו של ולהויזן — לתאר גם את האמונה הישראלית בתקופתה הראשונה כ„ציץ החיים", כצורה „טבעית" של חיי העם, כאמונה, שצמחה מחיי השבטים באופן „טבעי", ללא „ראשית".

אולם באמת אנו מוצאים גם בחיי העמים האליליים תופעות ממין אחר. יש שאידיאה דתית חדשה עולה ממעמקי הרוח ושואפת להשתרר על החיים מתוך מלחמה עם אותה הדת, שצמחה בדרך הטבע מחיי העם. ויש שאידיאה כזו מצליחה במלחמתה, מפרה את חיי העם או גם חיי עמים אחרים ומעצבת את תרבותם בדמותה ובצלמה. תופעות כאלה הן תופעות של יצירה דתית־תרבותית אידיאונית: בראשיתן היתה אידיאה דתית חדשה. תופעות כאלה אינן „ציץ החיים", ולהן יש „ראשית".

דתו של אחנאתון פתחה במלחמה כזאת בדת המצרית השלטת.

ובמשך זמן קיומה הקצר אף שלחה נצני־יצירה חדשים בספירה של האמנות והלשון. אלא שנסיונה נכשל בראשיתו. דתו של זרתושטרה קמה על אמונת־הרבוי, שהיתה קיימת לפניה, ושרשה אותה מתוך חיי עם פרס. דת זו הפרתה את חיי העם הפרסי וטבעה את תרבותו במטבע חדש. הבודיז־מוס נולד בהודו כשלילת הדת ההודית. אלא שבהודו לא הצליח להשתרש. ולעומת זה הפרתה האידיאה החדשה הזאת חיי עמים אחרים ויצרה בקרבם מטבע תרבותי חדש. הבודיזמוס לא היה בשום מקום, שהשפעתו הגיעה לשם, „ציץ החיים", לבוש דתי טבעי של חיי עם. הוא היה בכל מקום נטע זר, ובכל מקום הטה את החיים ממסלולם.

כל שכן שבתחום פעולתן של אמונות־היחוד אנו מוצאים תופעות מובהקות של יצירה דתית־תרבותית אידיאונית. האידיאה היסודית של האיסלם לא נולדה מחיי ערב. היא באה מן הנכר. והיא שמשה עילה וראשית לתנועה של יצירה כבירה. היא הפכה משורש את חיי עמי ערב. היא יצרה את האימפריה הערבית. ומערב יצאה לעצב את דמותם התרבותית של הרבה עמים. גם הנצרות לא היתה בשום מקום „ציץ החיים". מן הנכר באה להשתרר על חיי עמים רבים ולברוא בקרבם תרבות חדשה.

הדת הקדומה ביותר, שהפרתה חיי עם בדרך ההשפעה האידיאונית ושמשה מסכת לתרבות לאומית חדשה, היא האמונה הישראלית.

במגע רוחו של איש־פלאים באה בחיי שבטי ישראל תמורה דתית עמוקה. נתגלתה בקרבם אידיאה דתית חדשה, הרת מהפכה. והמהפכה היתה עמוקה ושרשית יותר מזו, שהיתה גנוזה בדתו של אחנאתון או של זרתו־שטרה או אף של בודה. דתות אלו היו סוף סוף רק סגנון חדש של אלילות. כולן היו מעורות באידיאה האלילית היסודית. ואילו האידיאה הישראלית כללה שלילה שרשית של האלילות כולה. היא שללה האלהת הטבע, היא הרסה את הרגשת העולם האלילית ושאפה לבטוי של הרגשת־עולם חדשה. לא בגלויי החיים הטבעיים קדושה — לא בשמש ולא באדמה, לא בצמח ולא בחי, לא בחמדה ולא בפריה, לא במשפחה ולא בעם — אלא בגלויי החיים עד כמה שהם הגשמת דבר־האלהים ורצונו העליון. מתוך אינטואיציה זו בקשה לברוא לה ספירה חדשה של קדושה, צנורות חדשים לשפע האלהי. השלילה הזאת שונה היתה במהותה מן השלילה הבודיסטית. הבודיזמוס לא שלל את הקדושה האלהית של החיים הטבעיים. הוא שלל את ערכם וחפש נתיב להעלות את האדם לספירה אלהית־טבעית עליונה. ואילו האמונה הישראלית, להפך, לא שללה את ערכם של החיים הטבעיים אלא את קדושתם האלהית. היא צמצמה את הקדושה בדבר־האלהים ובהגשמת רצונו. קדוש

ואלהי עלי אדמות הוא רק מה שמשמש לבוש לדבר־האלהים. מתוך אידיאה זו בקשה לתפוס גם את גלויי חייו של העם. גם בחיי העם היסוד האלהי הוא דבר־האלהים, ולהלן — כל מה שמשמש סמל ולבוש לאידיאה הדתית החדשה, שזרחה בחיי העם בדבר־האלהים. על מסכת חזון אינטואיטיבי זה התרקמה התרבות הישראלית העתיקה.

החזון הדתי החדש הרחיף רוח חדשה על כל חיי העם. אף השאיפה העממית הטבעית ביותר, שאיפת השבטים לנחלת ארץ, נתפסה כשאיפה להגשמת דבר־האלהים. ההתנחלות בארץ כנען היתה לשבטים הגשמת חזון אסכטולוגי. המשטר המדיני המעולה היה להם משטר שליחי־אלהים. ולא עוד אלא שכל חייהם ותרבותם על אדמת כנען הותכו בכור האידיאה הדתית החדשה.

תקופת־ה„אלילות" הראשונה

סופרי־הקורות המקראיים מבחינים בתולדות ישראל בימי קדם ארבע תקופות מתחלפות. התקופה הראשונה, תקופת משה ויהושע ובני דורו, היא תקופה ללא אלילות לאומית. (היו בה רק סטיות־ארעי: מעשה העגל ועוון פעור). אחריה באה תקופה ראשונה של אלילות לאומית מתמדת, של עזיבת יהוה ועבודת אלהי נכר — תקופת השופטים. אחריה באה תקופה שניה של נאמנות ליהוה: בימי שאול, דוד ושלמה הצעיר שוב אין אלילות בישראל. אחריה באה תקופה שניה של אלילות: מסוף ימיו של שלמה עד החורבן.

שההבחנה הזאת היא מלאכותית ואי־ריאלית, נכר, לכאורה, אף מתוך משקל ראשון. אֲפיה האי־ריאלי יתברר לנו יותר ויותר בהמשך הדברים. כאן עלינו לבחון את משפט סופרי־הקורות המקראיים על תקופת־„האלילות" הראשונה, היא תקופת השופטים.

במסגרת הפרגמטית של ס' שופטים (שופ' ב', יא—ג', ז, יב; ד', א; ו', א; ח', לג—לד; י', ו—טז) תקופת השופטים מֻערכת כתקופה של זנות א ל י ל י ת מתמדת, שהתחילה בדיוק אחרי מות יהושע ובני דורו, שהאריכו ימים אחריו (יהושע כ"ד, לא; שופ' ב', ז ואילך; השוה ש"א י"ב, ח ואילך). בימי השופטים עזבו בני ישראל פעם בפעם את אלהיהם ועבדו את „הבעלים והעשתרות" ואת אלהי העמים אשר סביבותיהם. בעוון הפרת־ברית זו מכר אותם האל פעם בפעם בידי אויביהם. בצר להם זעקו בני ישראל אל יהוה. יהוה הקים להם שופטים־מושיעים. אבל במות השופטים שבו ישראל לעבודת הבעלים והעשתרות. בגלל קשיות־ערפם זו לא הקים אלהים את דברו ולא הנחיל לישראל את כל הארץ, עד לבוא חמת.

אולם ההערכה הזאת אינה אלא השקפה היסטורית־פילוסופית, חלק מאותה ההשקפה האידיאליסטית השלטת במקרא, שלפיה מתבארת כל הרעה, שבאה על ישראל בימי קדם, מתוך חטא האלילות. לשוא נחפש סיוע לאותה ההערכה בספורים הראשוניים של ס' שופטים וראשית ס' שמואל. בשום ספור לא נזכר, שישראל עבדו את עשתורת, כמוש, מלכום, דגון. בשום ספור לא נזכר, שבנו לאלים אלה מקדשים, שהעמידו להם כהנים. בשום ספור לא נזכר, שהשופטים הרסו מקדשים אלה והשביתו את כהניהם. (על „הבעל" של תקופה זו עיין להלן, ע' 131—132). ואמנם, גם המסגרת הפרגמטית מספרת רק על עבודה סתמית של „בעלים ועשתרות". והכוונה לאותה עבודת־הפסילים הנמושית, שהיתה מצויה בין ההמון במשך כל ימי בית ראשון והתקיימה כטפיח־בר פולחני ביחוד בין הנשים. בעיני המקנאים היתה גם הסבלנות כלפי „אלילות" זו עוון ומעל, ואת הצרות, שבאו על האומה, תלו בה. אבל אין הערכה זו צריכה להטעות אותנו. ראיה ברורה ביותר לכך היא העדות על תקופת י ה ו ש ע. תקופה זו היא תקופה של נצחון והצלחה, והפילוסופיה המקראית לא יכלה לראותה כתקופה של עונש על חטא אלילות. ואמנם, בספורים על זמנו של יהושע אין אנו שומעים דבר על עבודת אלילים. ולא עוד אלא שלפי הערכת סופרי הקורות היתה תקופת יהושע תקופה של נאמנות ליהוה. ובכל זאת — גם יהושע דורש מן העם בסוף ימיו, שיסירו את „אלהי הנכר" אשר בקרבם (יהושע כ"ד, יד, כג)!

כל שכן שמשובשת היא ההסברה ל„אלילות" של תקופת השופטים הרווחת במדע המקראי, והיינו, שאלילות זו לא היתה „זנות" מעל האמונה באל אחד, אלא שאמונת־היחוד לא היתה מקובלת עדיין בזמן ההוא בישראל כלל ושהעם היה עדיין עם פוליתיאיסטי ככל העמים ועבד גם לאלהיו הלאומי גם לאלים אחרים. באמת הושבתה אמונת־אלים מישראל זה כבר. האידיאה המונותיאיסטית חוללה מהפכה דתית עמוקה בנפש האומה. ה מ ש ט ר ה מ ד י נ י של אותה תקופה הוא גופו א ח ד מ ג ב ו ש י ה ה מ ו ב ה ק י ם ביותר של האידיאה הדתית החדשה, כמו שנראה להלן. כמו כן לא נשתמר בספרי־הקורות שום רמז להשפעה מפרה של האלילות על החיים והתרבות בישראל בתקופה שלנו. יש עבודה נמושית של „בעלים ועשתרות". אבל בכל חייה של האומה פועלת דת יהוה לבדה. נביאים, נזירים, גבורים קמים לאומה ברוח יהוה. אין כל זכר לנביאי בעל או עשתורת, ואין כל מלחמה בהם. גם באגדות הזמן ההוא, כמו באגדה המקראית בכלל, אין זכר לאמונה מיתולוגית, ואין כל מלחמה באמונה מיתולוגית. אין בארץ לא מקדשים לאלהי נכר ולא כהנים לאלהי נכר, ואין שום שופט נלחם בהם. אין זכר לאמונה באלים.

בשירת דבורה אין רמז למלחמת יהוה עם אלהי האויבים. בספור העממי העתיק על מפלת דגון לפני ארון יהוה (ש"א ה'—ו') אין דגון־האל תופס שום מקום: המפלה היא מפלת פסל־דגון. מתודעת העם הישראלי כבר נעלמו האלים באותה תקופה. האלילות כבר נהפכה לפולחן פטישיסטי. בדברי יפתח אל מלך עמון נזכרה פעולת כמוש (שופ' י"א, כד). אבל אלו הם דברים, שנאמרו ברוח המלך האלילי, ואף הם יכולים להתפס כמין ויתור מתוך נימוס לאמונה הפטישיסטית של המלך האלילי. אולם רק יהוה לבדו הוא ליפתח אל שופט (כז)[1].

הספורים הראשוניים על תקופת השופטים מעידים באמת לא על אלילות אלא על יצירת־מעמקים מונותיאיסטית.

התגלות האלהים וחסד האלהים

בתקופת השופטים, כפי שאפשר להכיר מתוך הספורים המעטים, שנשארו לנו עליה, חיה היתה בלב העם הישראלי בכל תומה ועוזה ההרגשה בקרבת אלהים, אותה ההרגשה המציינת את האמונה התמימה של ימי קדם על פני כל האדמה. הרגשת־המרחק של האמונה הנאצלת בדרגותיה המאוחרות עוד איננה או עוד אינה גוברת. האל, או רוחו או מלאכו, מצוי עם האדם בכל מעשיו, ודרכו להגלות אליו פתאום במראה־פלאים. בשופ' ו', יא—כד וי"ג, ב—כג יש לנו שני ספורים על התגלות אלהים (או מלאכו) לאדם לאור היום ולעין בשר. מראה האלהים „פנים אל פנים" מטיל על האדם פחד מות. אבל הוא מאמין בו ורואה בו גם ברכה ואות לטובה. ספורים על התגלות־האלהים בסגנון זה יש לנו במקרא עוד רק בס' בראשית. אולם רקע הספורים של ס' שופטים הוא לא זה שבס' בראשית אלא זה שבשאר ספרי התורה ובס' יהושע. בס' בראשית האלהים מתגלה אי־שם בעולם לנבחריו. ואילו כאן יש כבר להתגלות־האלהים ספירה מיוחדת: ישראל וחיי ישראל. התמורה הדתית הגדולה, שחלה בחיי שבטי ישראל בימי משה, מתבטאת בשנוי־רקע זה.

הרגשת קרבת־האלהים של ימי קדם מצאה לה את בטויה המיוחד והמובהק באמונות המנטיות של האדם. האגדה היא חזון, שעשוע הדמיון היוצר, עולם־פלאים עליון. ואולם המנטיקה (כמו גם הפולחן) היתה ענין ריאלי, מקור הדרכה בשאלות־חיים ממשיות. בה (כמו בפולחן) האדם בא במגע־חיים עם האלהות. ומכיון שהאדם האלילי חש את האלהות בטבע,

---

1 עיין למעלה, כרך ב', ע' 621.

היה לו הטבע גם מקור ידיעה מנטית. מתוך אותות הטבע בקש לחשוף נסתרות. באלהי שבטבע שאף להדבק, כדי שיתנבא כאלהים. גם בנפש האדם — הקוסם והרואה — גלה כשרון אלהי טבעי לחזות נעלמות.

אולם האידיאה הישראלית, שנתקה את שורש האלהת הטבע, לא יכלה לראות את הטבע כאמצעי להתגלות האלהות וכמקור ידיעה מנטית. רצון אלהי עליון על־טבעי שולט בהויה, ודעת האלהים אינה אלא דעת רצון זה. את סוד רצון האלהים אין האדם יכול לחשוף מתוך צפיה באותות הטבע או בכח סגולה נפשית „אלהית". גלוי סוד האלהים הוא גופו רצון־האל המגלה סודו לבחיריו. התגלות הרצון האלהי היא חסד, ולא טבע, וקרבת האלהים היא הדבקות בגלוי חסדו. מתוך אינטואיציה זו נבראה הנבואה הישראלית, שעיקר מהותה נתגבשה בנבואה השלישית. הנביא־השליח אינו שואל באלהים ואינו חכם רזים. האל מגלה לו את דברו. ולפרקים — בעל כרחו. האל מכריח אותו ללכת ולגלות את דברו ורצונו לבני אדם. הוא עושה אותו כלי ואמצעי להגשמת רצונו בין בני האדם. נבואה חדשה זו נבעה ממעמקי האידיאה הישראלית. היא באה לעולם עם משה, שהוא ראשית הנבואה הישראלית. גבושיה השונים של הנבואה הישראלית — ראיית המראות, החלום, האכסטזה — אינם אלא צורות ולבושים, סעיפים וסניפים. התגלמותה ההיסטורית הממשית של הנבואה החדשה היתה: נבואה הקשורה קשר־שורש בהתגלות האידיאה הדתית החדשה, ברעיון האל העליון, המפעיל אנשי רוח ומקים אותם להיות שליחים לו. מפני זה היתה הנבואה הזאת לא תופעה מנטית בלבד. היא היתה נושא לרעיון דתי־מוסרי חדש, ובשמו פעלה, ובכחו הפרתה את החיים.

תמורה זו בתפיסת התגלות־האלהים קשורה היתה בתמורת־מעמקים אחרת: ביצירת ספירה חדשה לגלוי רצון האלהים.

אם התגלות האלהות אינה התרחשות טבעית אלא חסד־אלהים מיוחד, הרי שגם הספירה של ההתגלות היא יצירת החסד האלהי. האל מתגלה במקום שהוא שם שם את שמו ושכינתו. בהתאם לשאיפתה הפנימית של האמונה הישראלית לשים את הממד ההיסטורי כספירה של התגלות רצון האלהים במקום הממד הטבעי־המיתולוגי של האלילות, יצרה ספירה היסטורית לנבואה במקום הספירה הטבעית־האלילית. אם מקור דעת האלהים הוא חסד אלהים, הרי שהיא אחוזה ומושרשת באותה הספירה ההיסטורית, שבה מתגלה חסד זה. האמונה הישראלית חשבה את כל העולם כולו לרשות שלטונו והשגחתו של יהוה. אבל רק את עם ישראל חשבה לרשות גלוי חסדו המיוחד: רק בישראל גלה

את שמו ודברו, רק לישראל שלח את נביאיו־שליחיו, רק עמו כרת ברית והקים אותו לו לעם. ומפני זה י ש ר א ל הוא הספירה ההיסטורית של גלוי רצון האלהים. חיי ישראל ויצירת ישראל, עד כמה שהם משמשים מבע ולבוש לאידיאה הישראלית, הם גלויי חסד יהוה, בהם שוכן רוח יהוה ודברו, הם רשות הקדושה, והם הם הספירה של הגבואה. האידיאה הישראלית וגבושיה ההיסטוריים תפסו את מקום הטבע של האלילות. דבר־אלהים מתגלה רק בישראל ורק באותן צורות־הגלוי, שהאידיאה הישראלית גבשה אותן או לא חשה בהן רוח של „נחש" אלילי. תפיסה זו, שקבעה האמונה הישראלית, שלטה באמת גם בנצרות ובאיסלם, אף על פי שהללו הרחיבו את תחומו של „ישראל".

• מתוך כך מתבהרת לנו מהותה הדתית של תקופת השופטים.

קרבת־האלהים החיה בעם בתקופה זו אינה קרבת־אלהים „טבעית". היא המשכה הישר של קרבת־האלהים שבימי משה. רקעה של קרבת־אלהים זאת היא האידיאה של התגלות האל בישראל, וסמלה — הגבואה ה ש ל י ח י ת, הישראלית. האידיאה השלטת של התקופה היא: רוח אלהים מקים שליחים בישראל — נביאים, נזירים, גבורים. גם על ספורי־ההתגלות הריאליסטיים — לגדעון ולהורי שמשון — מרחפת אידיאה זו. זהו סמל התמורה הדתית העמוקה.

ולא זו בלבד אלא שכל תקופת השופטים כולה היא מין הגשמה של הגבואה השליחית. כי משטר השופטים נברא, כאמור, מן האמונה והבטחון בהתגלות מתמדת של דבר יהוה בישראל ובפעולה מתמדת של רוח יהוה בשליחיו. שבטי ישראל אינם הולכים בעקבות העמים שכניהם ואינם יוצרים לא מלכות ולא מלכויות, מפני שהם מאמינים אמונה תמימה בממשלת האל עליהם בידי שליחיו. בתקופה ההיא — ממשה ועד שמואל ושאול — הגבואה ממלאה תפקיד לאומי־מדיני: תפקיד ההנהגה המדינית של העם. מלכות־האלהים של תקופת השופטים, מלכות ש ל י ח י ם, שהאל מעוררם לפעולה ברוחו ובדברו, היא הגשמת אידיאה, שהאלילות לא ידעה אותה כלל. ולא עוד אלא שהיא גופה משמשת סמל לאידיאה הדתית החדשה: היא הגשמת שלטון רצון האל בעולם; בה מתממשת הספירה ההיסטורית של פעולת חסדו. ולפיכך מלכות זו היא במהותה ויסודה י צ י ר ה ל א־א ל י ל י ת. בחוש נכון הרגישה ההיסטוריוסופיה המקראית העתיקה מעין מיעוט־דמות בדרישת העם להמליך מלך. עם המעבר למלוכה בא הקץ על היצירה המובהקת ביותר של האידיאה הישראלית בימי קדם: על המשטר, שנבע מן האמונה התמימה בשלטון האל בידי שליחיו ומגשימי רצונו עלי אדמות. אולם עצם יצירתו של המשטר הזה מעידה על עמקה של המהפכה הדתית, שהתחוללה בקרב שבטי ישראל בימי קדם.

מתוך תמורת־מעמקים זו נובעות גם שאר יצירותיה של תקופת השופטים.

התמורה בתחום האמונות המנטיות והמגיות

גדעון. במחרוזת האגדות על גדעון אנו רואים בחוש כיצד האידיאה הישראלית משתלטת על חומר של דמויים אליליים ביסודם וכובשת אותו בדפוסה ויוצרת אותו יצירה חדשה.

בספור שבשופ' ו', יא—כה גדעון רואה מראות־יום ומראות־לילה כנביא ישראלי. אבל בספור שם, לו—מ מופיע מומנט חדש, שאינו לא באגדות על משה ולא באגדות על יהושע: גדעון רואה באותות — בגזת הצמר ובטל (שם, לו—מ) ובמים (ז', ד—ו). ולהלן, שם, ט—טו, הוא שומע פתרון חלום. אולם הראיה באותות הרי יש בה משום נחש אלילי. וחכמת פתרון חלומות נחשבת במקרא בעיקר לחכמת חרטומים ואשפים. ובכל זאת משמשים בספורי גדעון כל המוטיבים השונים הללו בסיס לאידיאה הישראלית של השליחות: הם מסגרת ותוספת־נופך לספור על שליחת גדעון להושיע את ישראל, ועל־ידי זה ניטלת נשמתם האלילית. ולא עוד אלא שהאותות אינם באמת אותות־נחש, טבעיים וקבועים, אלא אותות־עראי מיוחדים, ממין זה, שאנו מוצאים במקרא גם במקומות אחרים[2]. מבחן־המים נעשה אפילו לפי מצוה מיוחדת של יהוה, ונתנה לו משמעות דתית מיוחדת (ז', ב ואילך). ולהלן: גם את פתרון החלום שומע גדעון במצות יהוה. בזה כאילו נאמר, שהחלום מגלה נסתרות, אבל רק ברצון יהוה. ועם זה מיוחסת חכמת פתרון החלומות לעמי „בני קדם", ובזה מובעת ההרגשה האינטואיטיבית העמוקה, שאנו מוצאים אותה גם במקומות אחרים במקרא, שחכמה זו היא לא־ישראלית ביסודה[3].

שמשון. תמורה כזאת אנו מוצאים גם בספורים על שמשון — „נזיר האלהים". הנזירות מופיעה בספורים אלה בקשורה במלחמות תקופת השופטים. הנזירות היא לפי במ' ו' נדר הכולל שלשה איסורים: איסור כל פרי הגפן, איסור תגלחת ואיסור להטמא למת. שער הנזיר הוא „נזר אלהיו על ראשו" (ז), והוא נשרף על המזבח (יח). מנהג נזירי המלחמה של תקופת השופטים נזכר, כנראה, בשופ' ה', ב: פורעי ה„פרעות" הם נזירים, שקדשו את פרע ראשם לשמים, ובזה התנדבו למלחמות יהוה. בשופ' י"ג, ג

---

2 על ה„אות" הישראלי עיין למעלה, כרך א', ע' 503—504.

3 עיין שם, ע' 507 ואילך.

ואילך (השוה ש"א א', יא) מופיע מנהג־נזירות ממין אחר: הנזיר הוא קדוש מבטן, שאמו הזירה אותו בנדרה לשמים לפני שנולד. שער נזיר זה הוא קדוש לעולם. גם מבין נזירים אלה היו, כפי שנראה מספורי שמשון, נזירי מלחמה. השער הקדוש נחשב אמצעי־מגן ומקור־כח. מוטיב זה מופיע בצורה מוגברת באגדות שמשון. שמשון הוא לא רק נזיר אלא גם גבור על־אנושי, בלתי מנוצח במלחמה, ומקור כחו הוא שער ראשו הקדוש. מנהג הנזירות אינו ישראלי־מקורי. אנו מוצאים אותו אצל עמים רבים. מושרש הוא באמונה בכחו המגי של השער. ובכל זאת יצרה תקופת השופטים נזירות ישראלית. בספורי שמשון העממיים והעתיקים, שנוצרו בלי ספק בתקופת השופטים, הנזירות מתקשרת בנבואה השליחית. להורי שמשון מופיע מלאך, שהם חושבים אותו לאיש־אלהים, שנשלח אליהם מאת יהוה (י"ג, ח) לבשר אותם את דבר הולדת שמשון. שמשון עצמו נחשב לאחד המושיעים, שיהוה הקים לישראל (שם, ה). את המוטיב הזה, שאלהים הקים לישראל נביאים ונזירים, מזכיר גם עמוס (ב', יא). הקדשת השער עצמה היא מצות יהוה (שופ' י"ג, ה). כל התופעה כולה קבועה איפוא במסגרת נבואית, והנזירות האידיאלית נחשבת לתופעה קרובה לנבואה, ותלויה במדה ידועה בה. גורל שמשון, כחו ופעולתו הם הגשמת דבר־אלהים בפי מלאכו. מקור כחו היא ברכת יהוה (י"ג, כד), רוח יהוה פועמת בו (כה). גם במעשיו המוזרים פועלת אצבע יהוה (י"ד, ד). ברוח יהוה הוא פועל גבורות (י"ד, ו, יט; ט"ו, יד). הוא עבד יהוה, ויהוה הוא הנותן תשועה בידו (ט"ו, יח). בחללו את נזר ראשו סר יהוה מעליו (ט"ז, כ). יהוה הוא המחזק אותו ומאמצו להפיל את בית דגון (ט"ז, כח). לכל תעלוליו ועגביו יש תכלית נסתרה — המלחמה עם הפלשתים (י"ג, ה; י"ד, ד; ט"ו, יח; ט"ז, כח, ל). שער ראשו אינו נותן בו כח להלחם בבני ישראל (ט"ו, יב ואילך)[4].

הנזירות הריאלית של תקופת השופטים היתה איפוא נדר והתקדשות למלחמות יהוה וצפיה לחסד עזרתו. הנזירות האידיאלית נחשבה לברכת יהוה, פרי דברו ורוחו. את הנזירים מקים יהוה; שליחים הם, כנביאים. תפיסה זו הפכה את הנזירות ליצירה ישראלית.

שמואל. גם בספורים על שמואל אנו מוצאים את רשמי תהליך־היצירה הזה.

לפי הספור שבש"א ג' שמואל הוא רואה מראות ושומע קולות. המראה

---

4 על היסוד המגי שבאגדות שמשון עיין למעלה, כרך א', ע' 470, 477.

המתואר בפרק זה הוא חציו מראה עין־בשר וחציו מראה בדמדום־חלום. אבל בש"א ט'—י' שמואל מופיע בדמות חדשה: הוא רואה־בהירות. „כל אשר ידבר בוא יבוא". הוא יודע את מקום האתונות האובדות של שאול, הוא יודע, כי כבר נמצאו. הוא יודע כל מה שבלבב שאול. הוא יודע כל מה שיקרה לו בדרך. הוא יודע מתי תתחיל המלחמה. זהו הספור הראשון במקרא, שבו איש־אלהים ישראלי מופיע כמגלה נסתרות בכחו ה„נבואי", וביחוד — כמגלה נסתרות ליחיד. משה הוא רואה מראות, עושה נפלאות ומשורר, אבל אינו מגלה נסתרות, וכל שכן שאינו משמש „רואה" ליחידים. מן הרמז בשמ' ל"ב, כ נראה, שהוא משתמש במי אפר העגל כבמין אמצעי לגלות את האשמים. אבל אין הוא מגלה אותם בכח „ראיה" נבואית. גם יהושע אינו מגלה נסתרות. במעשה עכן הוא משתמש באורים. בכל תקופת השופטים לא נזכרו רואים המגלים נסתרות ליחידים. זה לא דבר ריק. הנבואה הישראלית נולדה מן האידיאה של איש־האלהים ה ש ל י ח. ראשיתה — פעולה דתית לאומית. נושאיה הראשונים היו אנשים, שהאידיאה הישראלית הפעילה את רוחם ועשתה אותם שליחים לאומה. בהתאם לזה הנבואה הישראלית ממלאה בתקופתה הראשונה ר ק ת פ ק י ד י ם ל א ו מ י י ם. אולם ליד הנביאים־השליחים פעלו בודאי גם באותה תקופה „רואים", שספקו את צרכיו המנטיים של העם בעניני יום־יום. אליהם היה העם הולך „לדרוש אלהים" (ש"א ט', ט)[5]. מה היה היחס בין הנביאים־השליחים ובין הרואים האלה באותו זמן ואיך נתפסה אז הראיה על רקע האמונה הישראלית, אין אנו יודעים. במשך הזמן נתמזגו הראיה והנבואה, כמו שאנו רואים ביחוד מתוך ספורי הנביאים מימי אליהו ואלישע. לאנשי־האלהים הגדולים, שמלאו תפקידים לאומיים, היו פונים גם בשאלות יום־יום. הספור הראשון על רואה־נביא הוא הספור על שמואל. ואם נדון על־פי המסופר בש"א ט', נוכל לשער, כמו שכבר אמרנו, ששמואל נתפרסם תחלה כרואה ומתוך כך עלה למעלת נביא לאומי. בכל אופן אנו רואים בספורים אלה את ראיית־הבהירות בתמורתה הישראלית. קודם כל: אין היא נתפסת כסגולה נפשית „אלהית" טבעית. גם היא מתנת אלהים וחסדו בכל רגע. את דבר בוא שאול מגלה י ה ו ה לשמואל (ט', טו), ואין הוא „רואה"

---

5 ואפשר, שזוהי משמעות ההערה ההיסטורית בש"א ט', ט: „כי לנביא היום יקרא לפנים הרֹאֶה". לא שלפנים לא היו עדיין „נביאים", אלא שהרואים, שבהם דרש העם באלהים, עדיין לא נכללו אז בכלל „נביאים" והיו עוד סוג בפני עצמו של אנשי־אלהים. אולם ההבדל היה הבדל בתפקיד ולא בתפיסת המהות הנפשית והשורש האלהי של הנבואה והראיה. השוה למעלה, כרך א', ע' 709 ואילך.

אותו בכחו הוא. תפיסה מעין זו אנו רשאים להניח גם ביחס לשאר צפיותיו של שמואל. קביעת מועד שבעת הימים, שקובע שמואל לשאול בי', ח, כאילו נובעת מידיעתו, שבאותו יום תתחיל המלחמה. אבל בי"ג, יג קביעת המועד היא "מצות יהוה", ואף נתן לה שם ערך של מאורע לאומי, מאחר שהיא מכרעת את גורל שאול. בספור על משיחת דוד בש"א ט"ז א—יג שמואל אף נבשל בראיתו תחלה עד שיהוה גלה לו את מי עליו למשוח (ו, יב)[6]. מלבד זה אנו רואים, שגם ראיית־הבהירות נהפכה בישראל (כראיית המראות וכחלומם) מצע לנבואה השלוחית. כי דמות־הרואה של שמואל היא כאילו רק רקע לדמות העיקרית — לנביא השליח. בש"א ג' שמואל אינו "נשלח" בפירוש, אבל תפקידו זה נובע מתוכן הנבואה המתגלה לו: גורל בית עלי (השוה ב', כז). אולם בשאר הספורים הוא פועל כשליח, כמו שראינו כבר למעלה. בט' תפקידו בתור רואה משמש הוא גופו גרם למלוא שליחות לאומית: הוא מצטוה למשוח את שאול, שיבוא אליו לשאול בו, למלך על ישראל (השוה ט"ו, א). גם בט"ז מנצנצות שתי הדמויות: שמואל נ ש ל ח למשוח את דוד (א), אבל הוא מנסה להיות "רואה" (ח) — ונכשל. גם בט"ו הוא פועל כשליח. תפקידים אלה הם שקבעו לשמואל את מקומו ההיסטורי. — כך אנו רואים, שכל היסודות ה"מנטיים" נתרכזו בישראל מסביב לאידיאה של הנבואה השליחית, שמשו לה מצע, בה נצטרפו ונשתנו ביסודם, בה נתן להם ערך לאומי.

א ש ם ה פ ל ש ת י ם. הספור על השבת הארון מארץ פלשתים בעצת הקוסמים (ש"א ו') הוא מיצירות התקופה שלנו, וגם הוא מעיד על התמורת העמוקה, שחלה באמונות העם הישראלי באותו הזמן.

כדי להדיח את המגפה, שהביא הארון על ארצם, קוסמי הפלשתים משלחים את הארון לעבר גבול ישראל. עם הארון הם משלחים צלמי טחורי זהב ועכברי זהב. את הצרון הם מסיעים על עגלה רתומה לשתי פרות עלות. על־פי צעדי הפרות הם מנחשים, מאין באה עליהם המגיפה. הספור הוא עממי ביותר. משתקפות בו אמונות אליליות מסוימות. הטכס הפלשתי הוא בלי ספק טכס של שלוח המגפה לארץ אויב, כפי שאנו מוצאים אותו אצל הרבה עמים[7]. נחש הפרות הוא ממין נחש בעלי החי, שהיה רווח בעולם האלילי. אולם האגדה המקראית תופסת את משלוח הטחורים והעכברים (סמלי אלהי המגפה) לא כנימוס מגי אלא כ"אשם" לאלהי ישראל (ג ואילך). והנחש הפלשתי נהפך בת

6 השוה למעלה, כרך א', ע' 514.

7 עיין למעלה, כרך ב', ע' 599, 738—739.

למין ראיה־באותות ישראלית[8]. גם הכשוף והנחש של הפלשתים לבשו איפוא בדמיון העממי הישראלי צורה ישראלית.

נביאים ומתנבאים

הנבואה הישראלית היא מימות משה ועד שמואל נבואה של אישים. משה, יהושע, דבורה, גדעון, שמואל וכן הנביאים עלומי השם, שנזכרו בשופ' ב', א—ו; ו', ז—י, וכן השופטים, שצלחה עליהם רוח יהוה, הם יחידים ואינם מופיעים בחבורה של „נביאים" או אנשי רוח או כראשי חבר או מסדר בכלל. בימי משה מופיעים כ„נביאים" מרים ואהרן. אולם אפייני הדבר, שאין שלשה אלה פועלים כחבר נביאים. מרים היא אחות משה, ואהרן הוא אחיו. בזה נשתמר זכר, כמו שאמרנו כבר למעלה, לשרשה הקדמון של הנבואה הישראלית בנבואה־הראיה העברית־העתיקה, שהיתה סגולה משפחתית. אולם לקשר כזה אין שום המשך בנבואה הישראלית. משה בתור „עבד יהוה" הוא יחיד, אין שני לו ואין לו יורש במשפחתו. בספור שבבמ' י"ב על תלונות מרים ואהרן על משה ועל תביעתם להיות נביאי יהוה כמוהו נשתמר, כנראה, זכר לסכסוכים בין נושאי הנבואה הישנה, שהסתגלו לאמונת יהוה, ובין הנבואה השליחית החדשה. נבואה זו הופיעה לא כהויה מנטית אלא כנושאת דבר־אלהים ומצותו. בימים ההם שאפה לשלטון ומלכות. סמלה היה הנביא האחד, שנשלח לאומה להנהיגה ולהדריכה. למהותה התאים לא הנביא־האח ולא הנביא־החבר אלא המשרת. יהושע הוא בן־הלואי האמתי של משה. הוא „המקנא" למשה ואינו סובל „נביאים" במחיצתו (במ' י"א, כח—כט). ליהושע עצמו היה דבר־האלהים רק משנבחר לעמוד בראש העם אחרי משה (דב' ל"א, יד, כג). גם בס' שופטים ובספורים על עלי ושמואל נתגבשה האידיאה הזאת. אם ספורים אלה מעמידים בראש העם בכל דור שופט אחד, אין זה נובע מן השאיפה לתאר חברה „תיאוקרטית", ששלשלת רצופה של מושלים דתיים מושלת בה. זוהי הארה אידיאליסטית של התקופה הנובעת מן האידיאה של הנבואה השליחית, שנסתמלה בשלטון הנביא היחיד.

מכל מקום היתה הנבואה השליחית תמיד סגולת אישים ולא סגולת חבר אנשים, סגולת קהל מתנבאים[9]. ומפני זה אין יסוד להניח, שבתקופת השופטים פעלו חבורות של נביאים[10]. כל שכן שאין יסוד להניח, שהנבואה

8 השוה שם, ע' 503—504.

9 השוה שם, ע' 712.

10 עיין מאמרו של בובר, ציון, תשרי, תרצ"ט, ע' 17 ואילך.

אף **גולדה** מפעולות להקות אנשים אכסטטיים. לפעולות חבורות כאלה בסביבתם של אנשי הרוח בתקופת השופטים אין כל זכר. **דבורה** היא „אם בישראל", יחידה, כמשה וכיהושע. התגלויות האלהים לגדעון הן התגלויות ליחיד. גם אותותיו ובחינותיו הן מעשי יחיד. אף **הנזירות**, עד כמה שיש בה קרבת־מה לנבואה, מתוארת כסגולת יחידים. **שמשון** נלחם כיחיד. בסעיף סלע עיטם הוא חי אפילו כמתבודד (שופ' ט"ו, ח ואילך). אף פעם אחת אין הוא יוצא בצבא. מעשיו הם מעשי גבור יחיד.

בספורים מסוף תקופת השופטים וראשית תקופת המלוכה נזכרת תנועה של **מתנבאים** בישראל: ש"א י', ה—יג; י"ט, כ—כד. הדעה, שהנבואה ראשיתה בתנועה זו, היא פרי אי־הבנה גמורה במהותה של הנבואה הישראלית ואפיה ההיסטורי. ה„התנבאות" היא כשהיא לעצמה תופעה **דיוניסית**, ולא היא שיכלה להקים לוחמים גמרצים לאמונת יהוה. ולא עוד אלא שגם הנבואה המאוחרת, בכל הדורות, היתה סגולה של **אישים** בעיקרה, וההתנבאות לא היתה בה אלא חזיון־לואי בלתי חשוב. תנועה של התנבאות נזכרה גם בבמ' י"א, טז—ל, מימי משה. החדוש שבספורים מימי שמואל היא הזכרת ההתנבאות **הפולחנית**: חבל הנביאים מתנבאים ברדתם מעל הבמה ולפניהם „נבל ותף וחליל וכנור" (ש"א י', ה). ההיתה ההתנבאות תופעה חדשה בימי שמואל? יש לשער, שאין הדבר כן ושבבמ' י"א יש גרעין היסטורי. ההתנבאות היתה ידועה לשבטי ישראל מימי מגוריהם בארץ כנען. התגלות האמונה הישראלית הסעירה את הנפשות עד מעמקיהן, וקרוב לשער, שההתרגשות לבשה גם צורה של התנבאות. התנבאות זו בקשה לה, כמובן, אחיזה באמונה החדשה. מן הספור על תלונת **יהושע** על המתנבאים יש ללמוד, שמתחלה היתה התנגדות להתנבאות. אבל ההתנבאות נסמכה קצתה אל הפולחן וקצתה אל הנבואה, והאמונה החדשה קלטה אותה. היא לא נחשבה בישראל כ**מקור** נבואה, אלא, להפך, כמין שפע של רוח האלהים הנאצל מדבר האלהים. כך היא נתפסת בבמ' י"א ובש"א י', ט. זאת היא, כנראה, גם התפיסה בש"א, י"ט, כ ואילך: הכח הנאצל משמואל מַנביא את המתנבאים. בתמורה זו נהפכה ההתנבאות ה„דיוניסית" להתנבאות ישראלית. תופעות של התנבאות היו בודאי במשך כל תקופת השופטים. אלא שלתופעה זו לא נודעה בישראל חשיבות מיוחדה, וליד אנשי־הרוח שופטי האומה לא היה למתנבאים ערך, ולפיכך לא נזכרו. גם **שמואל** אינו מן המתנבאים, אף־על־פי שהם מנסים להתרכז מסביבו. וגם בדורות אחרים לא הקימה ההתנבאות כתופעה קבוצית נביאים מגידי דבר־אלהים. מביניהם יצא **שאול**, שהיה מאנשי הרוח, אבל נביא ממש לא היה. האגדה המקראית מסמיכה גם את רוח הנבואה

של שאול לדבר־האלהים בפי שמואל, בהתאם לשאיפתה לראות את דבר־האלהים כמקור נבואה ותופעות־הלואי של הנבואה [11]. — על הנבואה עיין עוד בפרק זה להלן, ע' 150—153.

האהל והמקדשים

עם התנחלות השבטים על אדמת כנען התפרד המחנה האחד, שהיה נתון עד אז במשך שני דורות להשפעת שני אישים מנהיגים — הנביא הראשון ותלמידו. היצירה הדתית נעשתה ממילא מגוונת יותר. הדרכים התחילו פורשות.

במרכז המחנה עמד האוהל, שבתוכו עמד הארון, ולפניו היה מזבח נחושת, ושמש מקום דרישה באלהים ומקום פולחן. הכהונה העתיקה לא הגתה את הרעיון על מ ק ו ם־פולחן אחד, „נבחר", אבל היא שאפה ליחד את פולחן השבטים באוהל. היא התנגדה לבנין מזבחות בכל מקום ולהקרבת קרבנות „על פני השדה". בעבודה לפני האוהל העשוי במצות אלהים ושאינו קשור בשום מקום כאילו נסתמל נתוק הפולחן מעל האלהת הטבע. הקרבת קרבנות בכל מקום יכולה להפך לעבודת „שעירים" (ויק' י"ז, א— ט). עם כניסתם לארץ נוצר גורם פולחני חדש: רעיון קדושת ה א ר ץ. ליד האמונה בקדושת האוהל פעלה האמונה בקדושת הארץ (השוה להלן: „אדמת הקודש"), וזו עשויה היתה להפקיע את יחוד הקדושה באוהל. ביהושע כ"ב, ט—לד נשתמר זכר למבוכה הזאת של שעת מעבר. הגבול המזרחי האידיאלי של הארץ היה הירדן, ורק עבר הירדן מערבה נחשב לארץ הקודש, באשר היא „ארץ אחזת יהוה, אשר שכן שם משכן יהוה" (יט), ואילו עבר הירדן מזרחה נחשב לארץ „טמאה". מפני זה „העדה" מתנגדת לבנין מזבח בעבר הירדן. אבל למרות הטענה בדבר ההבדל בין ה א ר צ ו ת, הדרישה היא לזבוח רק לפני ה מ ש כ ן. עם השתרשות העם בארץ נתישנו הדרישות האלה מאליהן. עבר הירדן נכלל למעשה בארץ הקודש. קדושת הארץ דחתה מפניה את יחוד קדושת האוהל. הרגש הדתי הוליד את השאיפה למקדשים בכל מושבות ישראל. הכהונה השלימה עם התפתחות זו: ס' ה כ ה נ י ם בנוי על רעיון קדושת ה א ר ץ ו ה מ ק ד ש י ם אשר במושבות ישראל ולא על רעיון קדושת מקדש אחד, אם כי הוא מתנגד ל מ ז ב ח ו ת שדה (בלי מקדשים). עם ההתנחלות בארץ נתישן גם „האוהל", צורת־המקדש המדברית: עם המעבר מישיבת אהלים לישיבת בתים התחילו לעבוד אלהים בבתים בנויים. רק בתקופה מאוחרת הגתה הכהונה את רעיון בית הבחירה.

---

[11] לשאלת ההתנבאות והנבואה עיין למעלה, כרך א', ע' 511 ואילך.

כהנים ולויים

כשנגמרה המלחמה הכנענית הראשית וכשבטל הרכוז מסביב לאוהל נגמר ממילא תפקידם של ה ל ו י י ם, שהיה תפקיד של משמר מזויין. הכהנים והלויים לא השתתפו במלחמה, ונחלת־ארץ לא נתנה להם. פרנסתם היתה על מתנות־הקודש. ללויים ניתנה מתנת ה מ ע ש ר (מפרי האדמה ומשגר העדר), שבימים ההם ובכל ימי בית ראשון עדיין לא היה מתנת־חובה שנתית קבועה אלא נ ד ר ו נ ד ב ה. לכהנים ניתנו מתנות המזבח ומתנת ראשית פרי האדמה. מלבד זה ניתן לכהנים וללויים בימים ההם גם חלק משלל המלחמה (במ׳ ל״א, כה—נד). עם בטול הרכוז מסביב לאוהל נשתנו פני הדברים. הכהנים נאחזו במקדשים, ואילו ללויים־השומרים לא היה תפקיד קבוע במקדשים, שלא היו זקוקים למשמר מזויין. תכנית אוטופית, שאין אנו יודעים בדיוק מתי נוצרה, העניקה לכהנים וללויים ערים ומגרשים למקנה בכל ארץ ישראל האי־דיאלית (יהושע כ״א), אבל תכנית זו לא היתה עתידה להתגשם. התנחלות הכהנים והלויים היתה תלויה למעשה ביסוד המקדשים והבמות. הכהנים נתרכזו במקדשים הגדולים. אולם משפחת הכהנים העתיקה לא יכלה לספק את צרכי כל המקדשים והבמות, שנוסדו בארץ. כהני בית־אהרן יחדו את זכות הכהונה לעצמם ולא הודו לא בזכות הלויים ולא בזכות הישראלים לעבוד עבודה. והלויים אף הם לא הודו בזכות הישראלים, אבל חשבו את שבט לוי כולו למקודש ולראוי לכהונה. בתנאים החדשים, שנתהוו בארץ, לא יכלו הכהנים לממש את דרישתם היחדנית. בבמות של יחידים עבדו עבודה גם ישראלים (שופ׳ י״ז, ה). אבל קדושת שבט לוי נתנה לו מעלה יתרה בעיני העם (שם, יג). משפחות לויים נאחזו במקדשים החדשים, ובמשך הזמן נשתרשו בכהונה (שם י״ח, ג—לא). ובודאי התחילו אף כמה מן המשפחות האלה להתיחש על בית אהרן ולהגן על יחוד־זכותם נגד לויים, שלא מצאו להם עדיין שרות במקדשים.

הרכב אנשי השרות במקדשים בארץ שונה היה מזה שבמדבר. הכהנים היו נושאי הפולחן העיקריים. הם היו מקריבים קרבנות במקדשים, ובידיהם היתה עבודת־התמיד, עבודת יום־יום ועבודת החגים, במקדשים. מלבד זה היו הכהנים שואלים במשפט־האורים אי באפוד. היו שואלים במשפט־האורים בעניינים לאומיים או שבטיים (שופ׳ א׳, א— ג; י״ח, ה ואילך; כ׳, יח, כג, כז—כח). גם השופט־הנביא עצמו היה נזקק למשפט־האורים (במ׳ כ״ז, כא; יהושע ז׳, יג—יח; ש״א י׳, כ—כא). אולם גם יחידים היו שואלים בו על־ידי הכהן בעניני יום־יום (שופ׳ י״ז, ה—יג). וכן היה משמש משפט־אלהים לשם גלוי נסתרות בעניינים משפטיים (שמ׳ כ״ב, ח), ואף היו דנים על־פיו למיתה

(יהושע ז', יג—כו). — העבודה הנמוכה במקדשים היתה נעשית בידי גרים ועבדים (יהושע ט', כא—כז, השוה עז' ח', כ). במקדשים שונים היו אולי גם שומרים ושוערים מבני־לוי. אבל תפקיד של שומרים ושוערים מלאו גם ישראלים, שהוקדשו ו„הושאלו" למקדש (ש"א א', יא—כח; ב', יא, יח—יט; ג', א—ג, טו). מעמד הלויים הישן נתפרד, והלויים לא תפסו עוד מקום חשוב ליד הכהנים. במשך הזמן נתהוה מעמד חדש של אנשי פולחן: מעמד של משוררים, שבמדבר עדיין לא היו וגם בס' הכהנים לא נזכרו. (עיין על זה עוד להלן, פרק ז'). — מן הספורים על גדעון, שמואל, שאול אנו למדים, שבמזבחות היו מקריבים גם ישראלים. אלא שזו היתה עבודת־ארעי, ותוצאות להתפתחות מעמד אנשי־הפולחן לא היו לה.

מזבחות, מצבות, במות, מקדשים, נימוסי פולחן

התנגדות כהונת בית־אהרן למזבחות בלי מקדשים ודבקותה במזבח של נחושת לא היתה עממית. בכל מקום הקימו מזבחות עשויים אדמה או אבנים שלמות (שמ' כ', כד—כו). למזבחות היו קוראים לפעמים בשם מיוחד (יהושע כ"ב, לד; שופ' ו', כד; ועי' בר' ל"ג, כ; שמ' י"ז, טו). מזבחות שמשו גם סלעים או צורים (שופ' ו', כ—כא; י"ג, יט—כ). כל זבח היה נזבח ליד המזבח, ועליו היו שופכים את הדם ליהוה, גם בשעה שהזבח לא היה קרבן ממש. אכילת בשר בלי שפיכת הדם על המזבח (אכילה „על הדם") נחשבה לחטא (ש"א י"ד, לב—לה). רק בשר חיה ועוף מותר היה לאכול בלי שפיכת דמם על המזבח (ויק' י"ז, יג). אולם זבחי שלמים ועולות נזבחו, כנראה, רק במקדשים ובבמות, שהיתה שם אש קודש. מן השלמים היו מקטירים על המזבח את החלב, וחלק מן הבשר היה נתן לכהנים (ש"א ב', יג—טז). עולות ושלמים היה העם מקריב גם על מזבחות־שעה, שנבנו בתחום במה או מקדש (שופ' כ"א, ד). השלמים והעולות היו קרבנות עממיים, ולפעמים היו ישראלים, שלא „מלאו ידם" לכהן, מקריבים אותם. אולם החטאת היתה קרבן כהני מובהק והוקרבה רק במקדשים. (עיין עוד על זה להלן, ספר ב': „הכהנים והעם").

ליד המזבחות היו נוהגים להקים מצבות־אבן ולנטוע „אשרות" — עצים רעננים. המנהג הוא מנהג אלילי נפוץ. את המצבה ואת העץ דמה האדם האלילי כמקום משכן האלהות. אולם על קרקע האמונה הישראלית מתחלפת מהותם. המצבה נהפכת לזכר ולעד. יעקב מציב בבית־אל מצבה במקום, שנגלה עליו שם האלהים (בר' כ"ח, יח, כב; ל"ה, יד). המצבה היא סימן לקדושת המקום; במקום הזה „יהיה בית אלהים". המצבה, שהוא מרים בגלעד, היא עד לבו יתו עם לבן (ל"א, מד—נב). בברית סיני משה מציב

ליד המזבח שתים עשרה מצבות „לשנים עשר שבטי ישראל" (שמ' כ"ד, ד). מצבות אלה הן גם סמל לשבטי ישראל וגם עדים לברית. שתים עשרה מצבות הן הן ה„גלגל" בדמותו הישראלית. יהושע מקים בגלגל שתים עשרה אבנים (יהושע ג', יב—ד', כד; השוה ביחוד ד', ג, ט: „מצב רגלי הכהנים" — רמז ל„מצבה"), והן זכר למעבר הירדן (ד', כא—כד). מה היתה משמעותה הישראלית של האשרה, אין לדעת בדיוק. יהושע מקים במקדש יהוה בשכם „אבן גדולה" (מצבה) תחת „האלה" (האשרה) אשר שם לעד על הברית, שכרת לעם (יהושע כ"ד, כה—כז). כאן גם העץ מצטרף, כנראה, ל„עדות". אברהם נוטע „אשל" (אשרה) בבאר שבע וקורא שם בשם יהוה (בר' כ"א, לג). באלוני ממרא נראו לו האלהים בדמות „שלשה אנשים" עוברי אורח. האנשים נשענו „תחת העץ", ותחת העץ סעדו את לבם (בר' י"ח, א—ח). לגדעון נראה יהוה בדמות הלך תומך משענת וישב „תחת האלה" אשר בעפרה, ותחת האלה הגיש לו גדעון מנחה. גם את המזבח בנה גדעון, כנראה, תחת האלה (שופ' ו', יא—כד). באגדות אלה צל העץ מדומה כמקום, ששם עשוי האלהים להתגלות לאדם, אולי ביחוד — בדמות אורח הנלוה ליושבים ליד המזבח אל סעודת־הקודש. העץ הוא איפוא מקום התגלות ולא בית־משכן טבעי לכח אלהי. — לסמלים האלה היו בישראל מתנגדים. היתה בהם קרבה מסוכנת להאלהת „עץ ואבן". במשך הזמן נאסרו כמנהג אלילי.

במות נבנו בכל מושבות ישראל, „ממגדל נוצרים עד עיר מבצר" כבטויו של סופר־קורות מאוחר (מל"ב י"ז, ט). מקדשים נבנו בערים גדולות או במקומות מקודשים ביותר. אולם אין הבדל מצומצם בין הבמה ובין המקדש. ההבדל היה בודאי בעיקר כמוני: הבול בגודל ובטיב הבנין, בגודל חבר הכהנים והמשרתים, ובזה תלוי היה ממילא גם הבדל בגון הפולחן. ולפעמים כשנהפכה במה קטנה למקדש גדול ומרכזי עדיין נקרא שם במה עליה. כך נקרא, למשל, המקדש בגבעון „הבמה הגדולה" (מל"א ג', ד). במקדשים קיים היה בלי ספק פולחן תמיד, כמנהג, שהיה נוהג גם במקדשי בבל ומצרים. הבמות והמקדשים היו מרכזי החגים. אולם גם חגיגות־עראי של המשפחה או של העיר היו נחוגות בבמות ובמקדשים: בחצרות לפני המזבח או בלשכות ליד הבית הקדוש. „זבח העם" היה לפעמים לא חג העם כולו אלא משתה בלשכה ל„קרואים" (ש"א ט', יב—כה), שהיו מתקדשים לפני הזבח (שם ט"ז, ב—ה). אל המקדשים הגדולים היו עולים לא רק בחג בהמון חוגג. משפחות משפחות, אנשים נשים וטף, היו עולות לזבוח את „זבח הימים" ואת זבחי נדריהן ולהשתחוות שם (שם א', ג—כא). את החומר לקרבן ולמשתה היו מעלים עמהם: צאן, בקר, קמח, ככרות לחם, יין (שם א', כד; י', ג; ט"ז, ב).

מן החומר הזה המוקדש לאלהים היו מביאים מתנה לכהן ולמקדש, ואת השאר היו אוכלים בסעודת הקודש (שם א', כד—כה: משלשת הפרים נשחט רק אחד[12]). לפעמים היו נותנים מן הקודש מתנה לעובר אורח, שנזדמן בדרך אל בית־האלהים (שם י', ד), או גם לאיש־אלהים קדוש (מל"ב ד', מב). אחרי זריקת הדם על המזבח היו מבשלים את הבשר בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור. אחר כך היו מקטירים את החלב, ואת הבשר היו אוכלים לפני יהוה (ש"א ב', יג—טז). את הבשר היו אוכלים מן הסל, ואת המרק מן הפרור, את הקמח היו אופים מצות (שופ' ו', יט). עם הסעודה היו שותים יין (ש"א א', יד). התוספת מן הדגן היא שנקראה, כנראה, בלשון העם מ נ ח ה (שופ' י"ג, יט). זבודאי היו מעלים גם מן התוספת על המזבח ומנסכים מן היין לפני יהוה, ואולי גם מן המרק (השוה שם ו', כ). מסביב לבמות או למקדשים היו מתקהלות לפעמים חבורות של „מתנבאים". לפניהם היו עוברים מנגנים בנבל ותוף וחליל וכנור גם שלא בימי חג (ש"א י', ה—ו). אחרי הבציר היו עושים „הלולים" ושותים מראשית היין בבית האלהים (שופ' ט', כז). הלולים היו עושים בבמות ובמקדשים גם על כל פרי עץ חדש כעבור שלש שנות „ערלתו": פרי השנה הרביעית היה נאכל בסעודת קודש בבית האלהים (ויק' י"ט, כג—כד). הבמות והמקדשים היו גם מקום ת פ ל ה (ש"א א', ט—יח). שם היה העם מתאסף בשעת־צרה לאומית לצום ולבכי. היו נוהגים לצום, לבכות ולשבת „לפני יהוה" עד הערב (שופ' כ', כו; כ"א, ב). ממחרת הצום היו משכימים להעלות עולות ושלמים (שם כ"א, ד). עם הצום היו שואבים מים ושופכים לפני יהוה (ש"א ז', ו). היו צועקים אל האלהים ומתודים על חטאם (שופ' כ"א, ג; ש"א ז', ו).

מבין הבמות והמקדשים הרבים בארץ התרוממו בתי אלהים אחדים, שנעשו מפורסמים ומקודשים ביותר: מקדשי בית־אל, שילה, שכם, גלגל, מצפה, גבעון, חברון, באר־שבע ועוד. בין אלה היו מקדשים, שהדמיון העממי עטר אותם אגדה וזהרי קדושה עתיקה. הדעה הרווחת, שאת המקדשים ואולי גם את כהניהם קבלו הישראלים מאת ה כ נ ע נ י ם, היא פרי דמיונם של החוקרים, ואין לה כל יסוד במקורות. בשום מקום לא מצינו בדברי הנביאים, הנלחמים בכהנים ובמקדשים, אפילו דרך מליצה והפלגה את התוכחה, שבמקומות האלה כבר עבדו הכנענים לאלהיהם. גם ההתנגדות המשנה־תורתית

12 לפי הנוסח הצברי. ואילו השבעים גרסו כאן: בפר משלש.

לרבוי המקדשים אינה נסמכת על תוכחה כזאת[13]. על כמה מקומות סופר בפירוש ההפך מזה. את יושבי ב י ת־א ל הכו בני יוסף „לפי חרב", ורק משפחה אחת נשארה ושולחה מן הארץ (שופ' א', כד—כו). לא היתה איפוא כל אפשרות להמשכת מסורת פולחנית מקומית מפי יושבי העיר הכנענים. בני ד ן הכו את יושבי ל י ש „לפי חרב, ואת העיר שרפו באש" (שם י"ח, כז). את העיר וממילא גם את מקדשה, הוא מקדש ד ן, בנו הם. הכהן וכלי הקודש לא היו ירושה כנענית, אלא הובאו מן החוץ אל העיר החדשה (שם, יז—יח). מקדש מאחר יותר — מקדש י ר ו ש ל י ם נבנה במקום שכולו תול, ב ג ו ר ן ארונה היבוסי (ש"ב כ"ד, טז ואילך)[14].

ולא זו בלבד אלא ש א ג ד ת־ה מ ק ד ש י ם הישראלית, שנוצרה ברובה בתקופה שלנו, תקופת יסוד המקדשים בישראל, היא באמת היא גופה יצירה מיוחדת במינה הנובעת מתוך־תוכה של האידיאה הישראלית, והיא סותרת כולה להנחה, שיש כאן המשך של מסורת כנענית. — על אגדת המקדשים נעמוד בפרק זה להלן.

תקופת־השופטים היתה איפוא בתולדות התגלמות אמונת־היחוד תקופת של יצירה חדשה, שבקעה ועלתה ממעמקי האידיאה הישראלית.

אולם זו היתה ראשית תקופה גדולה יותר של התהוות ותסיסה, שעתידה היתה להמשך עוד דורות רבים. סמל־הקבע של האמונה הישראלית, בנין־עולמים, שבנתה ברבות הימים, ספר ה ת ו ר ה, עוד לא נתגבש, אף־על־פי שספרות התורה כבר היתה קיימת. הרגשת־עולם חדשה פועלת בכל עוז ואוצלת את סמליה בחלל־חייה של האומה. אבל יש גם מבוכה וגשוש, יש

---

13 בדב' י"ב, ב ואילך הושוותה עבודת הבמות הישראלית לעבודת הכנענים „על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן". אבל בפסוק ד נאמר: „לא תעשון כן ליהוה אלהיכם". והשוה ביחוד שם, ל—לא. באיסור הבמות כרוכה המצוה לאבד את „המקומות", שהכנענים עבדו שם את אלהיהם. אולם לא נאמר: לא תעבד את יהוה אלהיך במקומות האלה. ובכלל: בתורה אנו מוצאים כמה אזהרות לנתוץ את מזבחות הכנענים ואת מצבותיהם וכו' (שמ' כ"ג, כד; ל"ד, יג; במ' ל"ג, נב; דב' ז', ה, כה ועוד). אבל אף פעם אחת לא מצינו את האיסור לעבוד את י ה ו ה במקומות־פולחן כנעניים. בשופ' ב', ג „מלאך יהוה" קובל, שישראל לא נתצו את מזבחות הכנענים. אבל כוונת התרעומת היא, שישראל השלימו עם כמה ישובים כנעניים ונתנו להם לעבוד את אלהיהם בארץ. לפי מל"ב י"ז, ח—יא עבודת הבמות היא מ„תקות הגוים אשר הוריש יהוה ממפני בני ישראל". אבל את הבמות ב נ ו להם בני ישראל עצמם „בכל עריהם". גם כאן לא נאמר, שעבדו בבמות הגוים.

14 עיין על זה להלן, בפרק הסמוך, הערה 7 לע' 172.

פלוג וריב־פנים. שרידי־פולחן אליליים נשתיירו בעם משכבר הימים, וגם השפעות־חוץ מלחכות את קצותיו. בדת־יהוה עצמה יש יסודות, שברבות הימים נפלטו מתוכה. תופעות אלה הן יסוד חטא „האלילות", שנתלה בתקופה.

פסילים וצורות בעבודת־האלהים

עם התרבות המקדשים בישראל בא פלוג מסויים בצורות הפולחן.

המסורת הפולחנית של תקופת המדבר, שנשתמרה בידי כהונת בית אהרן, שללה את עבודת האלהים בפסל. ובכל זאת היו גם בה צורות מסוימות. כלי קדשה החשוב ביותר של כהונת בית־אהרן היה הארון, ועל כפרתו עמדו שני כרובים פורשי כנפים, סמל מרכבת אלהים. מלבד זה היה בידיה נחש נחושת, הוא ה„נחשתן", שחזקיהו כתת אותו (מל"ב י"ח, ד). גם נחש זה, סמל נחש־שרף (במ' כ"א, ו—ט), היה, כנראה, מדמויות „מרכבת" אלהים ובני לויתו (השוה יש' ו', ב, ו). בתקופת השופטים עמד הארון בשילה, ב„היכל יהוה" (ש"א ג', ג), משם היו מוציאים אותו לפעמים במלחמה (שם ד', ג ואילך). אולם מה היה נושא־הקדושה הראשי בשאר המקדשים? הדעה, שהיו בארץ ארונות־אלהים רבים, אין לה כל סמך במקורות. בארון שמורות היו אבני־עדות של ברית־סיני, וזו היתה קדושת הארון העיקרית. אולם אבני־עדות יכלו להיות רק אותן האבנים, שהוקמו לתכלית זו, לפי המסורת, בברית־סיני. מובן זה היה הארון לפי מהותו כלי־קודש יחיד.

במקדשי הגוים היה פסל האלהות נושא־קדושה מרכזי. אבל כבר הטעמנו, שהאמונה הישראלית לא ידעה פסילי־יהוה בשום זמן ובשום מקום, ואף האידיאה של סמל־יהוה אינה נזכרת במקרא, ובשום מקום אין התורה והנביאים נלחמים באידיאה זו. המלחמה מכוונת רק נגד עבודת פסילים כ„אלהים אחרים", היינו: כפטישים[15]. והעובדה הזאת היא המכרעת. היא המוכיחה, שעבודת יהוה שונה היתה ביסודה ומראשיתה מכל פולחן אלילי. ועם זה אין כל ספק בדבר, שקיו מיני פסילים במקדשי ישראל בימי קדם: גדעון עושה „אפוד" מזהב שלל מדין ומציג אותו בעפרה (שופ' ח', כד—כז). ברור, שהכוונה למין פסל. מיכה עושה מן הכסף המוקדש ליהוה פסל ומסכה ומעמיד אותם בבית אלהיו. הנער הלוי משרת לפניהם. בני דן גוזלים את הפסל ואת המסכה ואת האפוד ואת התרפים אשר בבית מיכה ומביאים אותם לעיר דן ושמים אותם במקדשם (שם י"ז—י"ח). אולם הפסילים האלה לא היו פסילי־יהוה, אלא מיני תשמישי־קדושה של בתי־האלהים, שאין

15 השוה למעלה, ע' 75 ואילך. ועיין להלן על מקדש שלמה.

אנו יכולים לעמוד בדיוק על טיבם. בספור על גדעון הפסל המשוער הוא „אפוד". וגם בספור על מיכה הפסל נסמך אל אפוד ותרפים. ונראה, שאת לב אנשי דן משכו ביחוד כלי השאילה באלהים. המרגלים מבקשים מאת הכהן לא שיקריב בעדם קרבן, אלא שישאל להם באלהים. יש לשער איפוא, שגם לפסל הזה היה איזה ענין לאפוד ושגם הוא, כתרפים, היה מתכשירי השאילה באלהים[16]. בחוג השפעתה של כהונת בית־אהרן העתיקה התיחסו בשלילה אל הפסילים הללו. על קדשיה הפולחניים נמנתה רק צורת הכרוב. („נחש הנחושת" היה בעצם מחוץ לתחום קדשי הפולחן). אבל בצפון התפתחה מסורת אחרת. למחלוקת הזאת היה במשך הזמן ערך היסטורי חשוב ואף מכריע. השלילה הקיצונית של כל עבודה הקשורה בפסילים עתידה היתה לנצח. אבל אין השאלה שאלה מהותית של אמונת־היחוד. בנצרות לא הוכרעה שאלה עד היום הזה.

שמות האלהים

למלחמה הפנימית בין צורות הפולחן מקבילה גם המלחמה בין שמות האלהים. השם, שסמל את האמונה החדשה, הוא: יהוה. אחת היא מה מקורו ההיסטורי של השם הזה — האגדה המקראית חושבת אותו לגלוי חדש, שאף האבות לא ידעוהו (שמ' ג', יג—טו; ו', ג). אולם האמונה המקראית קבלה גם שמות וכנויים, שהיו רווחים גם בעמים האליליים: שדי, אדון, אדני, מלך, אל, אל עליון, אלהים. בין השמות האלה היה תחלה גם השם בעל. העובדה, ששאול, יהונתן ודוד נתנו לבניהם שמות מורכבים מ„בעל", מוכיחה בבירור, שהשם הזה היה בימים ההם אחד משמות אלהי ישראל (כשמות „אדון", „מלך" וכו', שאף הם כנענים)[17]. זה אף נאמר בפירוש בש"ב ה', כ: דוד קרא למקום נצחונו על הפלשתים „בעל פרצים", כי אמר: פרץ יהוה את איבי לפני כפרץ מים. השמוש בשם „בעל" נפוץ היה בתקופת השופטים. בבית יואש בעפרה עמד מזבח ל„בעל" (שופ' ו', כה ואילך). על מקדש שכם נקרא שם „בעל ברית" (שם ח', לג; ט', ד'), והוא הוא „אל ברית" (שם ט', מו). את המנהג הזה מזכיר עוד הושע (ב', יח). אולם מכיון ששם זה היה מקובל ביותר בין הכנענים (וגם בין הפלשתים: מל"ב א', ב—ו), חשו בו רבים מן

16 יתכן הספור לעבודת הפסילים הזאת אינו אחיד. בי"ח, ה ואילך מסופר, שכהן הפסל שאל ביהוה, ויהוה ענהו, ודבריו נתקיימו. אבל בפסוק כד הוא שם בפי מיכה את המלים: „את אלהי אשר עשיתי לקחתם" (השוה בטוי מצין זה של לבן על התרפים: „למה גנבת את אלהי?", בר' ל"א, ל). וכאן יש בלי ספק לגלוג על עבודה זו.

17 והשוה למעלה, כרך א', ע' 667.

המקנאים אלילות והתנגדו לו. אפשר, שההתנגדות התחילה כבר בתקופה קדומה מאד. ואולי היה גדעון בין המקנאים הללו. הוא עצמו נקרא בשם „ירבעל", באמת — על שם אלהי ישראל[18]. אולם אחר כך הרס את מזבח „הבעל" של אביו ובנה מזבח אחר, וגם קרא לעצמו שם חדש — גדעון, ועל זה מיוסד הספור בשופ' ו', כה—לב. גם השמוש בשם „בעל" נתן מקום למעבד הספורים על תקופת השופטים ליחס לתקופה ההיא את עבודת „הבעלים". אבל העובדה, שאין אנו מוצאים בספורים המקוריים של ס' שופטים שום זכר לדבר, שעבדו בזמן ההוא לעשתורת או לאל כנעני אחר, מוכיחה, שבתקופת השופטים לא היה קיים שום „סינקרטיזמוס".

קרבן אדם, חרם, נדר, שבועה

קרבן אדם לא ידעה אמונת יהוה, אף־על־פי שקרבנות אדם היו נהוגים אצל הכנענים ושאר העמים השכנים לישראל, ובמשך הזמן אף פרצו לתוך הפולחן העממי של ישראל.

לפי ההשקפה השלטת בימי קדם אין לבניו ולבנותיו של אדם ערך עצמי. הבנים הם ערך רק באשר נפש הוריהם קשורה בנפשם, באשר הם „רכוש" יקר להוריהם. מפני זה יכול החוטא להענש — גם בידי אדם וכל שכן בידי שמים — גם בבניו, אף־על־פי שהבנים עצמם לא חטאו. מיתת בנים בעוון אבותם נחשבת לגמול צודק. מתוך הרגשה זו לא ראה האדם בימים ההם רע וחטא בקרבן הבנים לאלהיו. ואף הרגש הדתי של הישראלי היה נבוך בענין זה. לסופרי־התורה ולנביאים קרבן הבנים הוא תועבת־אלהים. אבל כפי הנראה היה כאן פלוג בין זרמים שונים, והיו בישראל אנשים, שלהם היה קרבן הבנים בתנאים מסוימים מצות אלהים. לפי הספור הקדמון בבר' כ"ב חייב האדם לתת לאלהים אף את בנו יחידו, אם האל מטיל עליו קרבן זה. אלא שהאלהים בחסדו שם את קרבן בעלי־החי במקום קרבן הבנים. השקפה עתיקה זו מתבטאה גם בקדושת בכור האדם. בשמ' כ"ב, כח אנו מוצאים את המצוה: בכור בניך תתן לי. כל טכס קרבן הפסח מיוסד על בטול מנהג קדמון של הקרבת בכורות האדם. בליל הפסח דם הקרבן הנתן על המשקוף ועל שתי המזוזות משמש שמירה מפני האלהות והגנה על הבכורות. מלבד זה קשור החג בהעברת בכור הבהמה לאלהים ובפדיון בכור האדם (שמ' י"ב, ז, יב, כב—כג; י"ג, א, יב—טז). אין זכר לדבר, שבתקופת השופטים

---

18 השוה: יריה (דה"א כ"ג, יט; כ"ד, כג; כ"ו, לא), יריאל (שם ז, ב) ‘ירואל (דה"ב כ', טז).

היה מנהג קרבן בנים נפוץ בעם. אבל אפייני לתקופה הוא הספור על הקרבת בת יפתח (שופ' י"א, ל—מ). בת יפתח יחידה היא לאביה, כיצחק לאברהם. אבל אין היא יכולה להפדות. בימים ההם נחשבה הפרת נדר או שבועה חטא חמור מכל החטאים. יפתח נדר להקריב לעולה את אשר יצא מדלתי ביתו לקראתו בשובו בשלום מן המלחמה עם בני עמון. ובשובו יצאה בתו לקראתו בתופים ובמחולות. יפתח רואה את הדבר כאסון נורא, אבל הוא פצה פיו ואינו יכול לשוב. הפחד מפני הפרת הנדר ליהוה מכריע, והוא עושה לה „את נדרו אשר נדר". הקרבן הזה משמש אפילו יסוד לחג־אבל שנתי לבנות ישראל. גם מזה אנו למדים, שהמקרה היה מיוחד במינו ושקרבן כזה לא היה מנהג. — בהשקפה זו על כחו של נדר ההורים מעורה, כמו שראינו, גם הנזירות הקדומה: האם מקדשת בנדרה לאלהים את בן בטנה עוד לפני שנולד, והבן הוא „נזיר אלהים" או „שאול ליהוה" כל הימים (שופ' י"ג, ה; ש"א א', יא—כח).

אולם באותה התקופה רוח בישראל מנהג, שאמנם אין בו משום קרבן אדם, אבל קרוב הוא לתחום זה, ואף הוא מושרש בקדושת הנדר והשבועה, והיינו: מנהג החרם. חוק עתיק ביותר אומר: כל חרם, אשר יחרם מן האדם, לא יפדה, מות יומת (ויק' כ"ז, כט). הכוונה, כנראה, לנדר־חרם פרטי ממין נדרו של יפתח. אולם יותר נפוץ היה החרם הצבורי. החרמת הכנענים נתבארה כתוצאה מנדר, שנדר ישראל במדבר (במ' כ"א, א—ג). החרם היה יותר מעונש: היה בו משום הקדש לאלהים. על אפיו אנו עומדים ביחוד מן הספור על כבוש יריחו (יהושע ו'—ז'). החרם דרש השמדת כל נפש חיה, ובכלל זה גם הטף ובעלי החי, את שריפת העיר וכל אשר בה, את הקדשת כל המתכת אשר בה לאלהים. האופי הסקרלי החמור של החרם מתברר ביחוד מתוך העונש האכזרי, שהמעילה בחרם גוררת אחריה. מעילת עכן בחרם יריחו העלתה קצף על כל ישראל וגרמה למפלה במלחמה עם העי. העונש, שהוטל על עכן, יש לו אופי של קרבן חטוי. לא עכן לבדו נענש, אלא הוא ובניו ובנותיו, וכל רכושו נשמד. אפילו לשון הזהב, שלקח מן החרם, אינה נתנת לאוצר הקודש אלא נקברת עמו. עכן וכל אשר לו נאַרים, נרגמים, נשרפים, ונקברים תחת גל אבנים (יהושע ז'). צורה קלה יותר של חרם עיר היא הריגת יושביה ושריפתה עם בזיזת שללה (שם ח', כו—כח; י"א, יא), או: הריגת האדם וכבוש העיר ושללה (שם י"א, יג—יד).—גם על עמלק הוטל חרם חמור ביותר (שמ' י"ז, ח—טז; דב' כ"ה, יז—יט). בגלל החרם הזה פרץ סכסוך קשה בין שמואל ובין שאול (עיין על זה להלן, ע' 163, 184—186). אנשי יבש גלעד הוחרמו על אשר לא עלו למצפה להשתתף במלחמה עם בנימין

למרות „השבועה הגדולה", שנשבע העם להמית את כל אשר לא יעלה. בעוון זה נהרגו גם הנשים והטף (שופ' כ"א, א—י).

דורות רבים עברו עד שהכת המוסרי, שהיה גנוז באמונת יהוה, יכול היה לנצח השקפות פולחניות ומוסריות אלה. דבר זה נעשה רק בכח שנוי־הערכים של הנבואה הספרותית.

ישראלים וכנענים

בשופ' ג', ה—ו מסופר, שבני ישראל בדור שלאחרי יהושע ישבו בקרב עמי כנען והתחתנו בהם. הידיעה הזאת היא מן המסגרת הפרגמטית של הספר. יש להניח, שלידיעה זו יש איזה יסוד היסטורי: היו בודאי מקרים של נישואי־תערובת בין ישראל ובין העמים אשר סביבותיהם, שישבו בארץ ישראל האידיאלית. אבל הביאור, שביארו חוקרים מודרניים כתובים אלו, שלפיו יש כאן ידיעה על התערבות גזעית של המוני שבטי ישראל בהמוני הכנענים, שרובם כאילו נשארו יושבים בעריהם והתמזגו מתוך חיי שלום עם הישראלים, הוא כולו פרי הדמיון. לא זו בלבד, שבכל מקורות המקרא בלי כל יוצא מן הכלל שלטת הדעה, שהכנענים הורשו מארץ ישראל הריאלית ושישראל ישבו במקומם, אלא שגם בספורי ס' שופטים וס' שמואל המקוריים והעתיקים בלי כל ספק אין התערבות של המונים משתקפת אף במשהו. מכל הספורים עולה תמונה אחת: את הכנענים מחרימים או מורישים, ואלה, שלא הורשו, היו למס עד שנעשו עבדים ממש בימי שלמה. הישובים הכנעניים, שנשארו בתוך ארץ־ישראל הריאלית, יש להם היסטוריה מיוחדת. מיושבי בית־אל נשארה משפחה אחת, וזו שולחה מן הארץ (שופ' א', כה). יושבי ליש נהרגו „לפי חרב" (י"ח, כז). את קיומה של משפחת רחב בישראל מבאר הספור ביהושע ו' במיוחד. וכן מתבאר קיומם של הגבעונים שם ט'. הגבעונים קיימים ביחודם הגזעי במשך דורות. היבוסי מבוצר בירושלים, „עיר נכרי", וישראלי נמנע אפילו מלסור ללון שמה (שופ' י"ט, יא—יב). גזר היא עיר שכולה כנענית עד ימי שלמה (מל"א ט', טז). מתקופת השופטים יש לנו ספורים על נישואי תערובת של איש אחד בלבד: של שמשון (שופ' י"ד—ט"ז). אבל מה שמסופר על שמשון מתאים לתמונה המתוארת בספורי כבוש הארץ: שמשון עוגב לא על נשים כנעניות אלא פלשתיות. נישואי תערובת הם מקרים, הקורים בגבולות הארץ. הספור על גדעון, שכאילו לקח פילגש כנענית, הוא מעשיה, פרי דמיונם של החוקרים, המתגלגלת ממחבר למחבר (עיין שופ' ח', לא). גם הספורים על נישואי תערובת, שנשתמרו במקרא מן הזמן שלאחרי תקופת השופטים, מאשרים, שהיתה התערבות רק

בעמים אשר מסביב[19]. — כל שכן שאין כל זכר לישוב כנעני בתוך ארץ ישראל הריאלית, ששמש מקור השפעה תרבותית־אלילית על ישראל.

אדמת הקודש

על אדמת כנען נעשה הפולחן הישראלי פולחן של עובדי אדמה, ורוב נימוסיו נתלו בארץ ובפרי הארץ.

אולם ההתפתחות הזאת לא היתה, כמו שחושבים ברגיל, פרי תמורה יסודית, מעבר מדרגה של דת־רועים מדברית לדרגה של דת־אכרים. כי יהוה לא היה אלהי רועים מראשיתו, כשם שלא היה אלהי הר געש וכו'. יהוה היה „האלהים", והעם יחס לו את כל תפקידי האלהים, הכל לפי השעה ולפי התקופה. ולא זו בלבד אלא ששבטי ישראל לא היו בשעה שנתגלתה בהם אמונת יהוה שבטי רועים ממש, אלא היו גם עובדי אדמה. דרגתם הכלכלית היתה, כידוע, זו של ה„מעזה", של „רועי עזים", והיינו: רועי צאן נודדים המעבדים גם אדמה, אלא שאינם קשורים באדמה מסוימת. יש לשער, שעבדו באקראי אדמה גם במצרים. גם במדבר, שבו נדדו אחרי יציאת מצרים, יש אדמה ראויה לעבוד חקלאי, והיא נעבדת עד היום הזה, וחגי־אכרים נחוגים שם עד היום. מפני זה יש לראות את היסוד החקלאי שבפולחן הישראלי כראשוני לא פחות מן היסוד הנוקדי. התמורה, שחלה בפולחן עם התנחלות השבטים בארץ, כלולה בהתקשרות הפולחן בארץ מסוימת. נתגבש מושג אדמת הקודש. החג החקלאי נעשה לא חג פרי האדמה בלבד, אלא חג פרי האדמה, אשר נתן יהוה לישראל. מלבד זה נתגבשו נימוסי החגים על מצע תנאי חייה החקלאיים המיוחדים של ארץ זו.

אין אנו יכולים לדעת, באיזו מדה כבר הספיקו החגים החקלאיים להתגבש בישראל בתקופה שלנו. בספורי התקופה שלנו נזכרו הלולי בציר היין (שופ' ט', כז). אבל הדעה הרווחת, שזהו חג האסיף, אינה נכונה. כי חג האסיף הוא חג סיום מעשי השדה (שמ' כ"ג, טז), ואילו בציר הענבים נמשך בארץ ישראל כמעט כל הקיץ. ההלולים הם חג־ראשית ולא חג סיום, והם ממין חגי הבכורים. בהלולים קדשו את התירוש החדש. אבל הלולי היין רומזים על התמורה, שחלה בפולחן בהתאם לתנאי הארץ. התמורה נובעת גם מן המנהג לשתות יין בסעודת הקודש בבית האלהים, כמו שהזכרנו למעלה. חג עממי קבוע הנחוג „מימים ימימה" בשילה נזכר בשופ' כ"א, יט. אבל אין אנו יודעים, מה טיבו של החג הזה. בחג היו

19 והשו למעלה, כרך א', ע' 635—636.

בנות שילה יוצאות מן העיר לחול במחולות. מש"א י', ה אפשר ללמוד, שגם הנגון בכלים היה נהוג בחגי העם. כבר הזכרנו את המנהג העממי, שהיה נוהג בזמן ההוא, לשאוב מ י ם ולשפוך אותם „לפני יהוה" (ש"א ז', ו), אבל אין המנהג נזכר כמנהג של חג מסוים. אין לחשוב, שהמים והיין מסמנים ת ק ו פ ו ת בהתפתחות פולחן יהוה: ששפיכת המים היא מנהג מדברי, ואילו השמוש הפולחני ביין הוא נימוס מאוחר יותר, „דיוניסי", שפולחן יהוה קלטו רק על אדמת כנען. יש לשער, שבבחינה ידועה נימוסי היין אף עתיקים הם בפולחן יהוה מנימוסי המים. כי בתורה לא נזכר נימוס שפיכת המים כלל, והכהונה התנגדה לנסוך המים גם בימי בית שני. המסורת הכהנית יודעת רק נסוך יין ושכר, ואילו שפיכת המים אינה אלא מנהג עממי, שלא ניתן לו מקום בין נימוסי הפולחן המקדשי. והטעם הוא, כנראה, שנסוך היין והשכר הוא מן המסורת הכהנית העתיקה, ומוצאה מ ל פ נ י התהוות האמונה הישראלית. מנהג זה היה נוהג גם בדתות בבל ומצרים, והוא בודאי מן המסורת המצרית של בית־אהרן. שפיכת המים נעשתה, כנראה, מנהג עממי בארץ, אבל הכהונה לא קבלה אותו. לזה מתאים הדבר, שגם ה נ ז י ר ו ת מן היין דבר אין לה עם הכהונה הישראלית: היא נדר־הדיוט. (מנהג הנזירים לגדל פ ר ע ראשם אף נאסר בפירוש על הכהנים: ויק' כ"א, ה; יחז' מ"ד, כ). נימוסי היין (או השכר) הם איפוא ראשוניים בפולחן יהוה עד כמה שהם מושרשים במסרתה העתיקה של הכהונה. עממיים נעשו רק על אדמת כנען, ואילו נימוסי המים היו ונשארו עממיים בלבד.

התגברות והתגבשות היסוד החקלאי בפולחן יהוה אינן פרי השפעה כ נ ע נ י ת ואינן משמשות בטוי ל„התבעלות" האמונה הישראלית בהשפעת עבודת־הבעל הכנענית, כתפיסה הרווחת במדע המקראי. האל אינו „בעל" באשר הוא מברך את יבול השדה ושגר העדרים ובאשר האדם מצפה לברכתו ותוגג חגי ברכתו. „בעל" במובן אלילי הוא אל, שאדמתו היא מקום ומקור ח י י ו, שפריית האדמה והתופעות, שבהן היא קשורה, נחשבות לגלוי חייו, מותו ותחיתו. האדם האלילי שתף את עצמו על ידי נימוסי פולחנו בחיי האל, בקש להשפיע במלחמת חייו ומותו. החג האלילי היה חג ההפראה האלהית, הפראת האדמה והפראת החי, חג חייהם ומותם של השמש, האדמה, הצמח. ודוקא בפולחן הכנעני תפסו המוטיבים האלה, מן המיתוס של תמוז־אדון ושל בעל־ענת־מות, מקום מרכזי. אולם בטפורים על תקופת השופטים א י ן כ ל ר מ ז לדבר, שבפולחן הישראלי היה משהו מן הנימוסים האלה. לא נרמז שום מוטיב של עבודת ע ש ת ו ר ת ו ת מ ו ז, של טכס הפראה, מיתה ותחיה. אין גם כל רמז למלחמה במוטיבים האלה. האמונה הישראלית מתחילה יוצרת

בתקופה זו מתוך עצמה שיטה של נימוסי־פולחן חקלאיים, זו שנתגבשה בספרות התורה ושנטבעה במטבע האמונה הישראלית, ללא כל תג מיתולוגי.

אלהי ישראל ואלהי העולם

בדמות האל, כפי שהיא מופיעה בספורי תקופה זו, יש כמה וכמה שרטוטים עממיים. אבל כל סממני האגדה העממית מתארים דמות אחת: דמות אל עליון, יחיד, לא־מיתולוגי ולא־מגי. ביהוה כל תארי־האלהות כולם. יהוה הוא אלהי המלחמה. מלחמות ישראל הן „מלחמות יהוה", אויבי ישראל הם „אויבי יהוה", צבא ישראל בא „לעזרת יהוה בגבורים". ליהוה „שר צבא" המופיע במחנה ישראל (יהושע ה', יג—טו). אבל יהוה הוא גם אלהי השמים והארץ, אדון הכוכבים, מושל בהרים ובנהרות ובעננים (שופ' ה', ד—ה, כ—כא). הוא מושל בשמש ובירח (יהושע י', יב—יד). כל אלה נשמעים לדברו ונלחמים לו. מן השמים הוא ממטיר ברד על אויביו (שם י', יא). ולא עוד אלא שגם הארון, מקדשי ישראל העתיקים ביותר, המסמל את האל כאלהי המלחמה מסמל אותו גם כאלהי השמים. כי הארון הוא דמות מרכבת כרוביו השמימיים, ועם הסעת הארון האל יושב על כרוביו ויוצא למלחמה לפני מחנה ישראל. וכן הוא מופיע באגדת בית־אל העתיקה (בר' כ"ח, יב—יז). יהוה הוא גם אדון האדמה ופרי האדמה, לו חוגגים את הלולי היין. הוא גם אלהי הנבואה. הוא מופיע בסערת המלחמה, ברעש ובענן, אבל הוא מופיע גם בגורן (שופ' ו', יא—כד) ובשדה (שם י"ג) ובדממת המקדש (ש"א ג'). הוא מופיע בדמות הלך או איש־אלהים בהקיץ. אבל הוא נראה גם בחלום הלילה. הוא משרה מרוחו על המתנבאים. המליצה הפיוטית מתארת את הופעתו בסערת מלחמות ישראל עם אויביו כהופעה „משדה אדום" ומארץ הר סיני (שופ' ה', ד—ה), ששם נגלה על ישראל בקולות ובברקים. אבל באמת מופיע יהוה ופועל בכל מקום, שעולה במחשבתו להופיע ולפעול, ובכל מקום הוא משרה מרוחו על האדם או מגלה את כחו לעיניו. הוא יוצא עם הארון לעזרת ישראל במלחמה. אבל אין הופעתו במלחמה קשורה בארון. אם ישראל חטאו לו, הוא נוגף אותם במלחמה עם פלשתים לפני שהובא הארון אל המחנה, והוא נוגף אותם גם אחרי שהובא הארון, ואף את הארון עצמו הוא נותן לשבי (ש"א ד'). אבל אחר כך הוא מכביד ידו על דגון אלהי הפלשתים ומכה את הפלשתים במגפה. „אצבע אלהים" הוא מראה גם לפלשתים: לאות, שהוא עשה להם את הרעה, הפרות המביאות את הארון עולות מעצמן „דרך גבולו" אל בית שמש (שם ה'—ו'). „גבול" יהוה הוא לא גבול שלטונו אלא גבול הופעתו

ופולחנו. כי יהוה הוא אל יחיד בקדושה: אדמת העמים היא א ד מ ה ט מ א ה. קדמות המושג הזה נובעת בבירור מן הספור ביהושע כ"ב, ט—לד, שלפיו ע ב ר־ה י ר ד ן נחשב עדיין אף הוא לארץ "טמאה" (יט), מה שאינו יכול להתבאר מתוך תנאי שום תקופה מאוחרת. רק ישראל עובד את יהוה, ולפיכך רק אדמת ישראל היא אדמת קדשו. ישראל וארצו הם מקום מלכותו: כאן הוא מולך בידי שליחיו אנשי־האלהים ואנשי־הרוח[20].

האגדה והספור

באגדה המקראית יש להבחין שני יסודות: יסוד ישראלי־לאומי ויסוד לפני־ישראלי. האגדה הישראלית־הלאומית התרקמה על מסכת התגלות אמונת־יהוה והמאורעות ההיסטוריים, שהיו כרוכים בהתגלות זו. הופעת משה, יציאת מצרים, כבוש הארץ, מלחמות השופטים — אלה היו נושאיה. אולם קיימת היתה בין שבטי ישראל גם אגדה עתיקה מלפני האמונה הישראלית, מורשת בבל וכנען. קיימות היו אגדות־בראשית ואגדות גבורי ימי־קדם. ומלבד זה קיימות היו גם אגדות עבריות עתיקות, ממסורת השבטים על אבותיהם וקורותיהם. כל המסורת הזאת לבשה אחרי המהפכה המונותיאיסטית במעמקי נפש האומה צורה חדשה. החומר, האלילי בשרשו, עבר דרך תמורת־יצירה עמוקה, וממנו נברא עולם חדש, ישראלי. את דרגות התהליך הזה אין אנו יודעים. פרי מפעל־היצירה העממי הכביר הזה נתן לנו בס' בראשית ובאגדות־רהב־ותנין, ששרידיהן עלו בספרות הפיוטית והנבואית. יש להניח, שהיצירה הזאת הלכה ונשלמה בתקופה שלנו או, לפחות, נתגבשה ברובה בתקופה שלנו. היקפה היה בודאי רחב הרבה ממה שנשאר לנו בספרות המקראית. אולם מה מאגדות־בראשית יש ליחד לתקופה שלנו, אין אנו יכולים לקבוע. על אפיה של יצירה זו בכללה נעמוד להלן, בסקירה על התקופה המקראית העתיקה כולה.

ולעומת זה אפשר להבחין באגדה הישראלית־הלאומית וגם באגדה העברית־העתיקה, שאף היא נטבעה במטבע ישראלי־לאומי, רבדים ושכבות, שנבראו או שנבראו ביסודם בתקופה שלנו (בהמשך לתקופת המדבר). כי המטבע הלאומי מסייע לנו כאן לקבוע ביצירה קבע־זמן היסטורי. בחינת אגדות התקופה שלנו מעידה עדות ברורה על יצירת־מעמקים מונותיאיסטית.

תקופת הגאולה ממצרים ומלחמות־יהוה על אדמת כנען היא תקופת

---

20 השוה למעלה, כרך א', ע' 612—623, לשאלת היסוד הלאומי והיסוד העולמי ערב נסיוב להלן (עיין ספר ב').

הגבורה של האומה הישראלית, ובזמן מאוחר תשוה לה רק תקופת דוד. אין ספק, שהאגדה המקראית על האישים הפועלים בתקופה זו נבראה באותו הזמן או, לכל הפחות, נבראה ביסודה באותו הזמן. והנה תופעה מופלאה היא, שהאגדה הישראלית העתיקה אינה אגדת גבורים בעצם מובנה של המלה. האגדה ההיסטורית האלילית היא אגדת גבורים: גבורים „אנשי שם", מלכים ונשיאים אדירים, בני־אלים וחצאי־אלים, כמו „הכח" האלהי שבעם, עודרים עם האלים במערכה. האֶפוס האלילי מפאר את הגבורים האלה, שהם גם גבורי־כח, ועתים גם גבורי־כשפים. במקרא דמות גבורים אלה, „אנשי השם", מנצנצת (בר' ו', ד), אבל — בערפל של תקופת־בראשית, תקופת ה„נפילים". אולי יש לראות גם את הספור על מלחמת יעקב עם ה„אלהים" (שם ל"ב, כה—לג) כזהרורה של אגדת־גבורים מסוג זה. אולם האגדה הישראלית בכללה אינה אגדת גבורים. אין בה לא גילגמש ולא הרקלס. יעקב, ששרה עם האלהים, אינו מתואר כגבור־מלחמה. הוא „איש תם, ישב אהלים" (שם כ"ה, כז), הוא ירא את עשו ושולח לו מנחה לכפר את פניו (שם ל"ב—ל"ג). וגם אישי התקופה שלנו, תקופת הגאולה ממצרים ומלחמות־יהוה, משה, אהרן, יהושע, גדעון, עלי, שמואל, אינם מתוארים כגבורים בני־ענק. הם רק גבורי־אמונה בדבר־יהוה. אחד הוא שמשון הגבור. אבל גם גבורתו אינה אלא פרי ברכת אלהים, ובסור מעליו יהוה, הוא „כאחד האדם". ובכלל כל תקופת „מלכות האלהים" מסמלת לא בטחון בגבורה מדינית, בגבורים או במלכים, אלא בדבר־יהוה.

ולא זו בלבד אלא שגם דמות עם ישראל באגדה העתיקה אינה דמות עם גבור. האגדה על ראשית קורות ישראל אינה אגדת גבורים אלא אגדת עבדים מוגי־לב ורפי־ידים. דור הגאולה אינו דור של שואפי חירות וקרב. יתר על כן. המופלא שבאגדה הישראלית הוא, שבה האל כאילו מכריח את העם ביד חזקה ונגד רצונו להיות לעם, לצאת מעבדות, לנחול ארץ. העם אינו רוצה בכך ואף מתקומם לכך. והאל מולך עליו „ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה". משה נשלח לשבטי עבדים רפי־רוח ורפי־ידים, שלא רצו ולא יכלו להגאל בכח עצמם. הוא מכריח אותם להגאל באותות ובנפלאות. הגאולה אינה מתוארת כפרי מרד ונצחון במלחמה. היא כולה מעשה האל המכה את מצרים בכל מכה. ובמדבר השבטים אינם מתוארים כשבטי גבורים תאבי כבוש ונצחון. הם גם כאן עבדים רפי רוח, המבכרים „את הבצלים ואת השומים" על החירות והזוממים אפילו לשוב לארץ עבדותם. כל מה שנתן להם מיד האל נתן להם. זוהי גם משמעות ספור המרגלים (במ' י"ג—י"ד). העם היושב בארץ הוא עם עז, עם של ענקים.

הישראלים הם בפניהם „כחגבים". עריהם גדולות ובצורות. והעם מפחד לעלות. ולפי כוונת המספר לא היה העם יכול באמת לכבוש את הארץ בכחו, וחטאו היה, שלא בטח ביהוה. באין יהוה בקרבו אין הוא יכול לעמוד אף בפני העמלקי והכנעני שבגבול הארץ. ואף אמנם לא כבש את הארץ בכחו. עמי כנען היו גדולים ועצומים ממנו, בני ענק, שישראל ירא מפניהם, כי „מי יתיצב לפני בני ענק?" (דב' ד', לח; ז', א, יז—כג; ט', א—ב; י"א, כג). יהוה הוא שהורישם. הוא שהשמיד את האמורי, „אשר כגבה ארזים גבהו, וחסן הוא כאלונים" (עמ' ב', ט). וכל החיל, שעשה ישראל אחרי כן, לא בכחו ועוצם ידו עשה אותו, אלא יהוה הוא שנתן לו כח לעשות חיל (דב' ח', יב—יח).

גם מי שמניח, שהאגדה העתיקה הגיעה אלינו בצורה מאוחרת ומעובדת, לא יוכל להניח, שסיגנון זה של האגדה הוא פרי רוחו של זמן מאוחר. הסיגנון הזה טבוע בתוך תוכן של האגדות ואינו פרי עבוד מאוחר. כי בכלל אין המקרא שולל את מעלת הגבורה. דוד, הדמות הנערצה של האומה, הוא גבור־מלחמה, ואנשיו הם כולם גבורים ואנשי־חרב. האגדה המדרשית המאוחרת מתארת גם את בני יעקב ואף את משה כגבורים אדירים. כענקים היא מתארת גם את כל דור יוצאי מצרים, „מתי המדבר". ומפני זה מופלאה היא העובדה, שדוקא האגדה המקראית לא טבעה את קורות הדורות הראשונים במטבע אגדת־גבורים. מופלא הדבר ביחוד בשים לב לעובדה, שישראל הרי היה באמת עם־מלחמה. אין זאת אלא שמוטיב־הגבורה נדחה על ידי השאיפה לגשם את האידיאה, שקורות ישראל הן פלא־אות. המלחמה בין מוטיב הגבורה האנושית ובין האידיאה השלטת של „אצבע האלהים" היתה אינטואיטיבית. למוטיב־הגבורה ניתן מקום־מה ליד האידיאה השלטת. באגדת שמשון אנו רואים עוד את המלחמה הראשונית בין האידיאה ובין ה„חומר": כאן ה„גבור" עצמו, דמות אלילית כמעט, נהפך למגשים תעודה אלהית, כמעט לשליח־אלהים, למושיע ישראל בדבר־אלהים. בספור על דוד וגלית שני המוטיבים כאילו השלימו זה עם זה. מטבע זה של האגדה העתיקה מראה לנו מה עצומה היתה פעולתה היוצרת של האידיאה הישראלית במעמקי נפש האומה.

האידיאה הזאת של הפלא־האות שלטת לא רק במטבע האגדה בכללה אלא גם בפרוטרוט אגדות התקופה ההיא.

בין אישי התקופה אחד הוא יהושע, שהאגדה מתארת אותו כאיש־אלהים עושה נפלאות. יהושע הוא משרת משה, ובדמותו יש ממטבע דמותו של משה. בקיעת הירדן גדלה אותו בעיני כל ישראל „ויראו אותו כאשר

יראו את משה" (יהושע ג', יד). האגדות על יהושע אינן רבות גונים כאגדות על משה, וגם היסוד ה„מצרי" אינו גובר בהן. אבל הרוח הפועלת בהן היא זו הפועלת באגדות על משה. ולא עוד אלא שהיא נכרת בהן אפילו יותר. יהושע אינו משתמש במטה, וכן אין הוא עושה נפלאות בחומר ובתמורות חומר. במלחמה עם העי יהושע נוטה בכידון אשר בידו אל העיר ואינו משיב ידו עד אחרי החרמת העיר (ח', יח—כו). אבל ככל האמצעים, שאנשי האלהים הישראלים משתמשים בהם, גם אמצעי זה אינו אמצעי קבוע, מגי, אלא נושא־פלא לשעה, אות לשלטון רצון האלהים. בידי משה ואהרן לא היה כידון, וגם יהושע עושה פלא בכידון רק בפעם הזאת. נטית הכידון היא מצות אלהים מיוחדת לשעתה (ח', יח). כפלא מיוחד לשעתו נתפסת גם העמדת השמש והירח במלחמת גבעון (י', יב—יד). במטבע מיוחד במינו בין כל אגדות־הנפלאות המקראיות טבועות האגדות על בקיעת הירדן (ג') ועל הפלת חומת יריחו (ו'). באגדות האלה אין יהושע פועל כאיש־אלהים יחיד העושה נפלאות לבדו לעיני העם. הנפלאות נעשות כאן על ידי טכס קבוצי. משתתפים הכהנים נושאי הארון ומשתתף כל העם. בטכס הפלת החומה יש לעם גם תפקיד פעיל: אנשי המלחמה משתתפים בתהלוכה מסביב לעיר, וביום השביעי העם מריע. תפקידו של יהושע הוא כאן רק תפקיד של נביא: הוא מצוה בדבר אלהים על סדרי הטכס, ואלהים מאמת את מצותו בפלא. הפלא הוא מפני זה פלא־אות ישראלי מובהק ביותר.

ולפיכך יש לראות את כל הספורים והאגדות המרוכזים מסביב לדמותו של יהושע לא כספורים מקומיים נפרדים, שנתאחדו בזמן מאוחר מתוך עבוד מלאכותי, כדעה הרווחת, אלא כמסכת ספורים, שנתרקמו מלכתחלה על מסכת אידיאה דתית אחת. כי האידיאה של הפלא־האות טבועה בכל ספור וספור, וכל ספור קשור באידיאה זו קשר אורגני לאין הפרד. הספורים קשורים בדרך הטבע במקומות. אבל האידיאה של הספורים אינה „מקומית". זהו משפטם של הספורים והאגדות על המרגלים ורחב, על בקיעת הירדן, על נפילת חומת יריחו, על מעשה עכן ומלחמת העי, על מלחמת גבעון ושאר מלחמות יהושע. כולם מסמלים אידיאה אחת: קורות ישראל הן פלא־אות. העם הוא קטן ודל, מנהיגיו אינם גבורי־כח, אוביו חזקים ממנו. הצלחת ישראל ונצחונו על אויביו אינם אלא הגשמת דבר־אלהים בפי שליחיו[21].

כזה הוא גם מטבע הספורים על השופטים.

השופטים אינם מושלים, וצבא־גבורים אין להם. אף הם עצמם אינם

21 על ספורי ס' יהושע עיין עוד להלן בנספח: „לחקר נביאים ראשונים".

ברובם „גבורי חיל". ולא זו בלבד אלא שהם אינם גם עושי נפלאות, ואינם יכולים להתפס איפוא אף כרבי־קסמים. הם אינם אלא „מושיעים", ופעולתם תלויה אך ורק ברצון האל. דמות אפיינית לתקופה היא דמותה של ד ב ו ר ה — א ש ה נביאה. דבורה היא „אם בישראל" (שופ' ה' ז), ובידה, ביד אשה, סמל החולשה במקרא, האל מושיע את עמו. האל ומלאכיו נלחמים לישראל נגד ברית מלכי כנען, השבטים באים רק „לעזרת יהוה בגבורים" (כג). ג ד ע ו ן הוא דל וצעיר, אלפו „הדל במנשה", והוא הצעיר בבית אביו (ו', טו). האל אינו רוצה ברב עם, פן יתפאר ישראל לאמר: „ידי הושיעה לי" (ז', ב). בשלש מאות איש מנצח גדעון את מדין (שם, ה—כב). א ב י מ ל ך הוא גבור הבוטח בגבורתו, ובגבורתו זו הוא אובד. ש מ ש ו ן הוא גזיר וגבור, אבל גבורתו, כאמור, אינה אלא חסד־אלהים. — גם בספורים על מפלת ישראל לפני פלשתים, על שביית הארון ועל שובו מארץ פלשתים (ש"א ד'—ו') כבושה אותה האידיאה. הרעה, שהביא האל על פלשתים ועל דגון, היא אצבע־אלהים כמכות, שהוכו בהן מצרים (ו', ו). בדמות ש מ ו א ל אין שום שרטוט של גבור. הוא אף אינו יוצא לפני העם במלחמה. בתפלתו הוא מנחיל נצחון לישראל (ז', ט ואילך). ש א ו ל הוא „מקטני שבטי ישראל", ומשפחתו „הצערה מכל משפחות שבטי בנימין" (ט', כג), והוא עצמו „נחבא אל הכלים" (י', כב). אבל בו בחר אלהים להושיע את ישראל.

בכל אלה הובעה בהכרח אידיאה שרשית של האגדה העתיקה. — על בטויים אחרים לאידיאה הישראלית באגדת התקופה שלנו עיין למעלה ע' 118 ואילך.

תקופת ההתנחלות בארץ כנען היתה גם תקופת יסוד המקדשים בארץ, ומפני זה יש לראות תקופה זו כזמן התהוותה של אגדת המקדשים הישראלית. ואגדה זו מעידה אף היא על שרשיות אמונת־היחוד בישראל באותו הזמן.

השרטוט המיוחד של אגדת־המקדשים הישראלית הוא, שהיא קובעת את הרקע ההיסטורי הקדום ביותר של קדושת בתי האלהים בישראל ב ת ק ו פ ת ה א ב ו ת. שאיפתה הפנימית של אגדת־המקדשים האלילית היא לאחז את תולדות המקדשים והמקומות הקדושים בכלל ב ת ו ל ד ו ת ח י י ה ם ו מ ו ת ם ש ל ה א ל י ם, היינו — בתקופת־בראשית מיתולוגית. את המקדשים בני אלים ובני־אלים, והם שכהנו בהם בימי קדם — כזאת ספרו האגדות האליליות על המקדשים המפוארים. בהרבה מקדשים היו ק ב ר י אלים. אידיאה זו חברה את המקדשים חבור ישר עם קורות האלים בתקופת בראשית ולעומת זה אפייני הדבר, שהאגדה המקראית קובעת את ראשית קדושתם

של המקדשים דוקא בתקופה מאוחרת — בתקופת האבות. אין שום מקדש בישראל, שתולדותיו מגיעות עד למעלה מתקופת האבות, אף־על־פי שהאגדה המקראית מספרת על עבודת האל בזבח ובמנחה גם לפני תקופה זו. ולא זו בלבד אלא שגם עד תקופת האבות מגיעות רק תולדות קדושת המקומות ולא תולדות המקדשים עצמם: האבות בונים מזבחות ומקימים מצבות, אבל אינם בונים מקדשים. למקדשי ישראל אין איפוא היסטוריה "כנענית" כלל. האבות מקדשים מקומות בשכם, חברון, באר שבע, בית אל, מחנים. אבל הם גרים בארץ, אנשים, שבאו מארץ נכריה. הקדושה הזאת אין לה איפוא שום שורש "אבטוכתוני". היא באה לשכון בארץ הזאת. ראשיתה — בהתגלות החסד בישראל ובאבות ישראל. בזה מובעה האידיאה, שאין זו קדושה "טבעית" של הארץ, קדושת־בראשית מיתולוגית, "קוסמית", המושרשת בחיי האלהות.

אף האגדה הקרובה לכאורה ביותר בסיגנונה לאגדת־המקדשים של האלילות — אגדת בית־אל היא (בר' כ"ח, י—כב) ישראלית היא בכל הויתה הסמלית. בית־אל היא "שער השמים", ושם מלאכי אלהים עולים ויורדים בסולם שמימי. זהו לכאורה מקום "קוסמי", מין "קשר בין השמים ובין הארץ", כאֶזגילה של בבל, שער־האלהים. ובכל זאת קדושת המקום מתגלה רק ליעקב, ובית־האלהים רק עתיד להבנות שם בחזונו ובנדרו (כב). בבית־אל של אגדה זו אין שום ישוב. וגם הקשר בין השמים ובין הארץ הוא אפיניי. ה"סולם" בין השמים ובין הארץ הוא ציור עתיק. במצרים ובבבל תפקיד הסולם (או המדרגות) הוא לשמש אמצעי לאדם לעלות השמימה ולהיות כאלהים או שהוא סמל העליה למעלה אלהית. זהו גם תפקידן וסמלן של מדרגות ה"מגדל" הבבלי[22]. אולם סולם בית־אל אינו דרך לאפותיאוזה. בסולם זה מלאכי אלהים עולים ויורדים. הדמוי הוא עממי ביותר. אבל משמעותו היא: עושי דבר אלהים הולכים למלא מצות שלטונו עלי אדמות. קדושת המקום קיימת, אמנם, "מצד עצמה", באשר "הסולם" עומד כאן תמיד[23]. אבל במקום הזה אין מקדש־בראשית, דוגמת אזגילה, מקום מחסה ומשכן לאלים, סמל תלות האלהות בפולחן האדם. "שער השמים" הזה הוא סמל שלטון האלהים. וגם אין קדושת המקום ידועה לאדם עד ההתגלות ליעקב. ולהלן: המשמעות הכנענית של הבטוי "בית־אל" — אבן, שבה שוכנת האלהות — נעלמה

---

22 השוה גונקל, ביאורו לבראשית, פרק כ"ח; ארמן, Religion, ע' 98, 156, 189; צימרן, KAT, ע' 619; קוק, Archaeology, ע' 25 ואילך.

23 ולהויזן, Composition, לבר' כ"ח; גונקל, שם (ע' 318).

לגמרי. האלהות היא ב ש מ י ם, ומלאכיה עולים ויורדים כאן. את האבן שם יעקב מצבה, ואת שם ה מ ק ו ם (ולא את שם האבן) הוא קורא „בית־אל". והאבן ת ה י ה בית־אלהים — לעתיד לבוא.

המשל והשיר. ספרות המזמורים

את המשל לצורותיו, הגבוש העתיק של ה„ח כ מ ה", חכמת־החיים העממית והספרותית, ושל ה מ ל י צ ה ו ה ש י ר, נחל ישראל בלי ספק מן התקופה שלפני־משה, מימי היות שבטי ישראל כלולים בכלל „בני עבר" ומחוברים לשבטי „בני קדם" (שבטי ערב וארם). שבטי ישראל העתיקים קבלו בלי ספק השפעה גם מספרות המשל והחכמה, שהיתה רווחת בעולם התרבותי של בבל ומצרים, אם כי אין אנו יכולים לקבוע את מדתה ואת צורתה של השפעה זו. חכמי־משל אנשי־שם היו בישראל בתקופה שלפני ש ל מ ה: איתן, הימן, כלכל ודרדע (מל"א ה', יא), שהם, כנראה, בני משפחות־מושלים אדומיות, שדבקו בישראל והביאו אתם מחכמת אדום. הפתגם השנון, המעשיה המשמשת גם אלֶגוריה, החידה וכן השיר נכללו ב„משל" העתיק, ספורי התקופה שלנו מעידים, שבאותו זמן היתה היצירה המשלית רווחת בישראל. בפי י ו ת ם בן גדעון שם המספר הקדמון מעשיה על המלכת מלך על העצים (שופ' ט', ז—כ), ה„משל" הזה הוא סַטירה על המלכים, הנמשלים לאטד, וכנראה מוצאו כנעני. ספור זה מוכיח, שבימים ההם כבר היה המשל הספרותי מפותח בישראל. במעשיה משתמשים בצירופי ענינים שונים, ומוסיפים עליה „מוסר השכל" לפי המסבות. וכן נפוץ המשל־הפתגם, וגם אותו מסגלים לפעמים למסבות. ג ד ע ו ן משיב לאנשי אפרים: הלא טוב עללות אפרים מבציר אביעזר (שופ' ח', ב), וזהו בלי ספק פתגם־מסגרת קבוע. משל הוא, כנראה, גם הבטוי „כי כאיש גבורתו" בפי ז ב ח ו צ ל מ ו נ ע (שם, כא). ש מ ש ו ן מתואר לא רק כנזיר וכגבור אלא גם כממשל. הוא חד חידה לפלשתים (שם י"ד, יב—יט), וכן טובע הוא פתגמים (שם, יח: מה מתוק מדבש וגו', לולא חרשתם בעגלתי וגו'; ט"ו, טז: בלחי החמור וגו'; ואולי גם ט"ז, ל: תמת נפשי וגו'). החידה נזכרת גם בחלום־החידה בשופ' ז', יג—יד. גם כאן וגם בח', כא המדינים, מ„בני קדם", מופיעים כחכמי חידה ומשל. — המשל, עד כמה שהוא נכר בספורים אלה, הוא ביסודו יצירה ח י ל ו נ י ת. יש בו חכמה, שנינות, ונוטה הוא למוסר. אבל אינו יצירה דתית, כל שכן שאינו יצירה דתית־ישראלית. זה היה עיקר אפיו בכל הדורות.

ב„משל" הקדמון נכלל, כאמור, גם ה ש י ר. המשוררים הקדמונים נקראו „מֹשלים" (במ' כ"א, כז), המשורר נושא „משלו" (שם כ"ג, ז, יח; כ"ד,

ג, טו, כ, כא, כג; השוה איוב כ"ז, א; כ"ט, א). גם הכנוי הזה הוא לפני־ישראלי, ואין אנו מוצאים אותו אף פעם אחת ביחס למשורר או לנביא ישראלי. הנושא המובהק של השיר־המשל הקדמון, כפי שהיה רוח בין שבטי „בני קדם", הוא היסטורי־מדיני, וקשור הוא בדברי מלחמות או במאורעות חשובים אחרים בחיי השבט והעם. קטע עתיק מסוג־השירה הזה נשתמר בבמ' כ"א, כז—ל. מוצאו מחוג השבטים השכנים למואב. ענינו — מפלת מואב לפני סיחון. השיר־המשל כלל יסוד אפי, עד כמה שהזכיר מאורעות היסטוריים, וגם דברי לעג על האויב, קינת־לעג, דברי שבח לגבורים ודברי גנאי למוגי לב, דברי תפארת למנצח ולאלהיו, וכן דברי קללה וברכה. בשיר־המשל נכללה ודאי גם הקינה על מפלה במלחמה. בשיר הזה תלו סגולה מסוימת של השבעת־קסמים. דמות „מושל" מסוג זה הוא בלעם, משורר־קוסם עברי־עתיק, ש„משליו" היו ודאי רווחים גם בין שבטי ישראל. נושאי „משלים" אלה היו גם הם היסטוריים, וגם בהם היו כלולים דברי ברכה וקללה, קילוס וגנוי, ונחשבו לשירי־קסמים. כדוגמתם נוצרו בישראל אחרי המהפכה המונותיאיסטית אותם השירים המיוחסים לבלעם בתורה (במ' כ"ג—כ"ד), שתכנם היסטורי־ישראלי.

בשירת־המושלים העברית־העתיקה הזאת מעורה השירה הישראלית הקדומה, ששרידיה נשתמרו בתורה ובספרי יהושע, שופטים ושמואל: בר' מ"ט, א—כו; שמ' ט"ו, א—כא; במ' כ"א, יד—כ; שירי בלעם, שם כ"ג—כ"ד; דב' ל"ג; יהושע י', יב—יג; שופ' ה'; ש"ב א', יז—כז. שירה ישראלית זו התחילה מתהוה בתקופת המדבר, וגבושה הראשון הוא „ספר מלחמות יהוה" האבוד, שיצירתו נשלמה בודאי בתקופה שלנו. משם הספר ומן הקטע בדב' כ"א, יד—טו נמצאנו למדים, שנושאי שיריו היו מלחמות ישראל וקורותיו החל מיציאת מצרים ועד בואו לארץ. מלחמות ישראל על אדמת כנען שמשו נושאים לשירי „ספר הישר", שיצירתו נמשכה עד ראשית תקופת המלוכה (יהושע י', יג; ש"ב א', יח). האמונה בכח הפלאי של שירת־המושלים עוד היתה דבקה בשירים אלה, עיין יהושע י', יב—יד. מזר־השירים האלה היא בודאי גם שירת דבורה (שופ' ה'). כאן אנו מוצאים את כל סממני שירת־המושלים: זוהי שירת מלחמה, יש בה יסוד אפי והימנוני, יש בה דברי שבח וגנאי, ברכה וקללה, לעג לאויב. אולם במרכז השירה עומדת דמות יהוה, האל האחד המושל בכל. בתקופה שלנו, בזמן שלאחרי התנחלות דן בצפון, נוצרו גם ברכת יעקב (בר' מ"ט, א—כו) וברכת משה (דב' ל"ג, ו—כט)[24]. ברכות אלה כוללות שירים על קורות השבטים, מלחמותיהם

24 בבר' מ"ח, יט—כב, ממסגרת ברכת יעקב. אפרים הוא השבט הגדול בבית יוסף, חורא גדול

בנחלותיהם וגורלם בארץ כנען. גם שירי־בלעם הישראליים התחילו ודאי להתרקם בזמן זה. אלא שיצירתם נשלמה רק בראשית תקופת המלוכה (עיין להלן). לתקופה שלנו יש ליחס גם את שירת־הים (שמ' ט"ו, א—יט). בצורתה הראשונית היא אולי אחד משירי „ספר מלחמות יהוה", אלא שנשתמרה בידנו בעבוד מאוחר. מאוחרת היא מתקופת מלחמות־כנען, מאחר ש„פלשת" נזכרת בה בראש האויבים (טו). ועם זה לא נזכרה בה עדיין המלוכה. חסד יהוה עם ישראל הן הגאולה ממצרים והנחלת הארץ. המלוכה היא — ליהוה

ממנשה, ש„בכורתו" משקפת תנאי זמן קדום יותר ובלתי ידועים לנו. זרע אפרים הוא „מלא הגוים" לא כראש מלכות ישראל אלא כשבט. במ"ט, ח—יב „יהודה כרע רבץ כאריה" בנחלתו, גם הוא כשבט ולא כראש ממלכה. ידו בערף אויביו, זאת אומרת: הוא נלחם עוד בפני עצמו. פסוק י: לא יסור שבט מיהודה וגו' מתפרש ברגיל על מלכות בית דוד. וכן פסוק יא: ישתחוו לך בני אביך. (אחרי פירוש זה נמשכתי גם אני, עיין למעלה, כרך א', ע' 197). אבל מלכות בית דוד הרי לא נחשבה מעולם לשלטון שבט יהודה על שאר השבטים. במריבה המתוארת בש"ב י"ט, מב—מד יהודה טוען רק, שבא ראשון להשיב את המלך, מפני שקרוב הוא אליו. בני יהודה הם עצמו ובשרו של המלן (שם, יב). אבל לישראל „עשר ידות" במלך. גם בספור על חלוקת המלוכה במל"א י"א, כו—י"ב, יח אין זכר לתלונה על שלטון שבט יהודה בישראל. עיין ביחוד י"ב, טז. יש לשער, שדוד בחר בירושלים מטעם זה, שהיתה על הגבול בין יהודה ובין בית יוסף ולא נפלה עד אז לנחלה ממשית לשום שבט, כדי להמנע ממראית־עין של שלטון שבט אחד. בבר' מ"ט, ח—י הכוונה רק לכחו וחשיבותו של השבט הגדול ולכבוד הנתן לו בין אחיו. ה„שבט" ו„המחוקק" הם סימני עצמאותו של שבט יהודה, ויעקב נבא לו כאן, שיהיה שבט עצמאי עד עולם. (על פירוש המלים „עד כי יבא שילה" וגו' מן ההכרח לוותר). בהתאם לזה נקרא גם יוסף שם (כו) „נזיר אחיו", גם הוא בגלל חשיבותו בין שאר השבטים. וכן סו: דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל. הכוונה: „דן" ישלוט בבני שבטו, יהיה עצמאי בנחלתו, כשאר השבטים. זהו רמז לכך, שאהרי נדודים ונסיון־שוא להתנחל בנחלתו הראשונה בא גם הוא אל הנחלה כשאר אחיו. דן יושב כבר בצפון, וגם הוא נלחם עוד מלחמות־שבט נפרדות (יז). גם יוסף נלחם ב„בעלי חצים" (כג), ובנימין הוא „זאב יטרף" (כז) ישכיר היה אפילו „למס עבד" (טו). מאי אין הכתוב מדבר בשעבוד לאיזה שלטון כנעני בצפון, מאחר שאין כל זכר בשום מקום לדבר מעין זה. אבל הכוונה בכל אופן לתנאי זמן קדום מאד. על הפסוקים ה—ז (על שמעון ולוי) עיין למעלה, כרך א', ע' 178, הערה 17. — מאוחרת קצת יותר היא ברכת משה. בנימין, יוסף, זבולון, יששכר, נפתלי, אשר אינם נלחמים עוד. נהנים הם מברכת ארצם. יששכר אינו כבר למס עובד, אלא שמח הוא באהליו (יח). נלחמים עוד יהודה, גד ודן. יהודה נמצא בצרה. לברכתו בפסוק ז יש לצרף אולי גם פסוק יא. הכוונה, כנראה, לראשית המצוקה הפלשתית, שפגעה קודם כל ביהודה. ראובן הולך למות (ו). יוסף הוא במלוא כחו. גם כאן הוא „נזיר אחיו" (טז). קרני ראם קרניו, „בהם עמים ינגח, יחדיו אפסי ארץ" (יז). נצחון על עמים מובטח כאן לשבט, „לרבבות אפרים" ול„אלפי מנשה". המלוכה היא עדיין מעבר לאופק כל השירים הללו. „מעדני מלך" (בר' מ"ט, כ) הוא בטוי כולל, ואין הכוונה למלך ישראל דוקא. המלוכה נזכרת רק בדב' ל"ג, ב—ה, והיינו: המלכת המלך הראשון באספת עם. וקטע זה הוא גביש נוסף מימי שאול.

(יח). זמנה הוא איפוא — תקופת השופטים המאוחרת.

משל־החכמה נשאר יצירה חילונית ועל־לאומית בישראל. אולם שירת־המושלים העתיקה לבשה צורה ישראלית ונעשתה בטוי מובהק להרגשה הדתית־הלאומית החדשה של ישראל.

כמו את משל־החכמה ואת שירת־המושלים כך נחל ישראל מסביבתו התרבותית בימי קדם את שירת ה ת ה ל י ם, שהיתה מפותחת מאד בבבל והיתה רווחת במצרים ובארצות כנען. שהשירה ההימנונית היתה קיימת בישראל בתקופת השופטים, מוכיחה ש י ר ת ד ב ו ר ה. גם קטעי קינה קצרים נשתמרו בספורי הזמן ההוא, הרומזים על צורות מגובשות. הקינה פותחת במלים: אהה, יהוה אלהים!... (שופ' ו', כב; יהושע ז', ז), והתלונה מתבטאת בקריאה: למה יהוה?... (שופ' כ"א, ג; יהושע ז, ז). אולם אין ספק, שבתקופה שלנו כבר היו מזמורי־תהלים ישראליים רווחים באומה ושראשית התהוות ס' ת ה ל י ם עולה עד התקופה שלנו.

לצעקת הדל והעשוק אל האלהים (עיין שמ' כ"ב, כב, כו; דב' כ"ד, טו) היתה בלי ספק מימי קדם צורה נוסחאית קבועה, וכרוכות היו ודאי גם בתפלה ובנדר. היו מזמורי־תלונה של יחיד, מעין אלה, שאנו מוצאים במצרים. למזמורים אלה היה סיגנון מגובש, שקטעים ממנו נשתמרו בס' תהלים. כמו בבבל כך נעשו גם בישראל המליצות הקבועות של מזמור־העני־והעשוק „סיגנון" מקובל, שהשתמשו בו גם בסוגי־מזמורים אחרים. גם המלך והשר וגם האומה כולה פונים אל האלהים בנוסח מזמור־העני ומיצגים את עצמם לפני האלהים כדל ועשוק. קטע ממזמור־עני נשתמר במזמור העתיק תה' ס"ח, שמוצאו מתקופת השופטים. המשורר מפאר את האל כאלהי הדלים והכושלים: אבי יתומים ודין אלמנות, אלהים במעון קדשו. אלהים מושיב יחידים ביתה, מוציא אסירים בכושרות, אך סוררים שכנו צחיחה (ו—ז). ועם זה אנו מוצאים כאן דוגמא עתיקה לשמוש סיגנוני־מליצי בנוסחה של מזמור־עני במזמור ל א ו מ י. העם כולו הוא „עני" (יא) המצפה לחסד־אלהים[25].

בס' תהלים נשתמרו שלשה מ ז מ ו ר י ם ל א ו מ י י ם מתקופת השופטים.

תה' ס"ח הוא מזמור, שהסתום בו מרובה, אבל בקדמותו אין להטיל ספק. אנו מוצאים כאן את הכנוי „רכב ערבות" לאלהים (ה), כנוי, שמוצאו מן השירה הכנענית העתיקה ושנמצא בכתבי ראס שמרה[26]. במזמור יש

25 עיין על כל זה בפרוטרוט להלן בנספח לספר ב': „תהלים".

26 עיי למעלה: תקופת האבות, הערה 30.

נקודות־מגע עם כמה מן השירים העתיקים שבמקרא[27]. המזמור הוא מזמור לאומי, שענינו נצחון השבטים על אויביהם והמזכיר תהלוכה בסך של העם החוגג את הנצחון. האויבים הם רשעים, וישראל הם הצדיקים (ג—ד), דמוי מצוי בשירים הלאומיים (השוה שופ' ה', לא ועוד)[28]. המלוכה לא נזכרה. ולעומת זה נזכרו ה ש ב ט י ם היוצאים למלחמה: בנימין, יהודה, זבלון, נפתלי. תיאור זה מתאים לתקופת השופטים. כמו בשירת דבורה ובברכת משה נזכרת גם כאן הופעת אלהים מסיני (ח—ט; בפסוק יח צ"ל "בא מסיני"). אבל האל שוכן בארץ־ישראל: ב"הר אלהים, הר בשן", סמל ארץ־ישראל כולה, והארץ היא היא "ההר חמד אלהים לשבתו" (טז—יז). בארץ זו הוא שוכן במקדשיו, ומשם הוא מטיל מוראו על האויבים (לו)[29].

תה' פ' הוא שיר־קינה לאומי מתקופת השופטים. השיר הוא צפוני, והוא ביסודו תפלה לבית יוסף, ובמפורט נזכרו בו אפרים ובנימין ומנשה (ב—ג). המשורר פונה לאל "ישב הכרובים" וקורא אליו, שיופיע להושיע את עמו. על מרכבת־הכרובים האל מופיע למלחמה ולמשפט[30]. את המלחמה עם האויבים עורכים עדיין ה ש ב ט י ם. הרי, שהתקופה היא תקופה שלפני המלוכה. בית יוסף נמצא במצוקה, אבל המצוקה היא גם מצוקת כל העם. המשורר מזכיר את חסדי יהוה עם ישראל: את הגאולה ממצרים ואת הורשת עמי כנען ואת התנחלות ישראל בארצו. ישראל השתרש בארצו, שגשג ושלח קציריו "עד ים" ו"עד נהר". ואילו חסד המלכות לא נזכר. עתה גברו האויבים. האל מאס בתפלת עמו, האכילם "לחם דמעה" והשקם "בדמעות שלישׁ". אין לדעת מתוך המזמור, לאיזו מצוקה הוא מתכוון. אבל בתקופת השופטים גברו האויבים על ישראל לא פעם, ובאחת משעות־המצוקה האלה נוצר המזמור. במזמור משתקפת התקופה יפה: השבטים חיים עדיין את חייהם המדיניים

---

27 עם שיר הארון: השוה פסוק ב עם במ' י', לה (ועיין טורטשינר, Bundeslade, ע' 9 ואילך, לתה' ס"ח, יט); עם ש י ר ת ד ב ו ר ה: השוה ח—ט עם שופ' ה', ד—ה: עם ב ר כ ת מ ש ה: השוה לד—לו עם דב' ל"ג, כו—כט; ח—ט, יח עם דב' ל"ג, ב; כמו בשירת דבורה יש גם במזמור זה פירוט השבטים היוצאים למלחמה.

28 עיין על דמוי זה (המצוי גם בשירה הבבלית) בפרוטרוט בפרק "תהלים" הנ"ל.

29 "ההר חמד אלהים לשבתו" אינו הר ציון, כפירוש המקובל, אלא הארץ כולה, וזה המשך המליצה "הרים גבנגים". "למה תרצדון" יש לפרש כתרגומו: "למה תרקדון", והתשובה מובלעת: מפני אלהי ישראל. הכנוי "הר אלהים" להר בשן וכן פירוט זבולון ונפתלי מוכיחים, שהשיר הוא צפוני ביסודו. פסוק ל אינו מתישב לפי הנוסח שלנו, וצ"ל: מהיכלם לך יובילו מלכים שי. "על ירושלם" הוא תוספת עבוד מאוחר: עיין עוד להלן בפרק "תהלים".

30 עיין להלן בנספח: "הארון והכרובים".

העצמאיים, אבל קיימת הכרה איתנה באחדות ההיסטורית־הלאומית של עם ישראל. המזמור נתחבר אחרי גמר מלחמות־הכבוש ולפני יסוד המלוכה.

שיר קינה לאומי מתקופת השופטים הוא גם תה' פ"ג. גם מזמור זה הוא תפלה מתוך מצוקה לאומית. אויבי ישראל כרתו ברית ונועצו יחדו להכחידו מגוי. האויבים הם רובם עמים ושבטים, שנזכרו בס' שופטים כאויבי ישראל: ישמעאלים (הם בני מדין), מואב, עמון, עמלק, פלשת, צור (עיין שופ' ג', יג ואילך; ו', א ואילך, השוה ח', כד; י', יא—יב, יז ואילך ועוד; "ישבי צור" של המזמור הם ה"צידונים" שבשופ' י', יב). אדום לא נזכר בס' שופטים כאויב. אבל עמלק נזכר כמה פעמים, ועמלק נחשב על בני עשו (בר' ל"ו, יב, טז), ויש לשער, שגם שבטים אדומיים אחרים מלבד עמלק צררו את ישראל בתקופה ההיא. ה"ההגרים" הם שבט קרוב לישמעאלים ונכללו בהם, וכן "גבל", שנזכר במזמור, הוא, כנראה, משבטי "בני קדם" אלה [31]. גם "אשור" שבפסוק ט הוא משבטי "בני קדם", שבט קרוב למדינים (בר' כ"ה, ג; השוה במ' כ"ד, כב, כד) [32]. האויב הראשי הם "בני לוט" (ט), עמון ומואב, שתפסו מקום חשוב במלחמות תקופת השופטים. המאורעות ההיסטוריים הנזכרים במזמור הם מתקופת השופטים: מלחמות דבורה וגדעון (י—יב). המלוכה לא נרמזה. האויבים מתנכלים לרשת את ארץ ישראל (יג): הלך־הנפש של תקופת מלחמות־הכבוש עדיין מרטט כאן. האויבים "נשאו ראש", זאת אומרת: חזרו והתגברו אחרי שהוכנעו [33]. האויבים הם אויבי יהוה — ברוח השקפת ימי קדם. המשורר מתפלל למפלת האויבים, למען ידעו, כי יהוה לבדו "עליון על כל הארץ". אין זו תפלה לתשובת הגוים לאלהי ישראל, אלא תקוה, ששם יהוה יפואר בְּנצחון ישראל על אויביו. רעיון זה מצוי ביצירות שלפני הנבואה

---

31 משופ' ו', ג; ז', יב; ח', י משמע, שמלבד מדין ועמלק נהגו גם שבטי "בני קדם" אחרים לפלוש לגבול ישראל. על גבל עיין מ י י ז ל ר, ידיעות החברה לחקירת א"י, תשרי תרצ"ז, ע' 49.

32 "אשור" אינו סוריה, כמו שסבורים הקובעים את המזמור שלנו בתקופת החשמונאים. שהרי בתקופה זו היתה יהודה חלק ממדינת סוריה, ובימי המלחמות החשמונאיות היתה סוריה האויב העיקרי. למצב זה אין הבטוי "גם אשור נלוה עמם" מתאים בשום פנים. וכן אין הוא מתאים לאשור המדינה הגדולה והרחוקה באיזו תקופה שהיא של פעולתה המדינית בארצות הים התיכון. עיין ש מ י ד ט, ביאורו לתהלים, פרק זה; מ י י ז ל ר, מאמרו הנ"ל ע' 50 ואילך. אין הכתוב מדבר אלא בשבט נודד, ש"נלוה" אל "בני לוט" בהתקפותיהם על ישראל, כדרך שנלוה עמלק אל מואב ועמון (שופ' ג', יג) ועמלק עם בני קדם אל מדין (ו', ג; ז', יב; ח', י)

33 עיין שופ' ח', כח: ותכנע מדין... ולא יספו לשאת ראשם, הבטוי "נשא ראש" במובן זה וביחס לאויבים נמצא רק בשני המקומות האלה.

הספרותית, ודוגמתו אנו מוצאים גם בספרות הבבלית והמצרית. זהו אוניברסליזמוס עתיק, לפני־נבואי [34].

על יצירות התקופה שלנו (בהמשך לתקופת המדבר) יש לחשוב גם את ההימנון תה' כ"ט. בין מזמור זה ובין השירה הכנענית העתיקה יש כמה וכמה נקודות־מגע, בתוכן ובלשון: בני אלים, קול רעם האל, לבנון ושריון ומדבר קדש, עלית האל על כסאו [35]. המזמור הוא ביסודו מן הנחלה העתיקה, שנחלו שבטי ישראל מן הכנענים בימי נדודיהם בארצות כנען [36]. אולם למרות נקודות־המגע עם השירה הכנענית, ניכרים במזמור סימני התמורה העמוקה, שחלה ביצירה הישראלית. נעלם לגמרי מוטיב המלחמה עם האלים. האל עולה על כסאו לא אחרי מלחמה עם אלים אחרים. יהוה הוא "מלך לעולם" (א). כחו מתגלה בשלטונו על כל איתני הטבע. כל "בני אלים" ישתחוו לו [37].

הספרות הנבואית העתיקה

מנביאי התקופה העתיקה, עד שמואל, נזכרו בשם רק שלשה: משה, יהושע, דבורה. השופטים הם אנשי־רוח, באתערותם יש מיסודה של הנבואה. אבל נביאים בעצם מובנה של המלה אינם. הם שליחי־פעולה ולא שליחי־דבור. מתקופת השופטים נמסרו לנו דברי נביאים רק בשופ' ב', א—ד; ו', ז—י (והשוה ב', כ—כא; י', יא—יד) ובש"א ב', כז—לו, אבל — בשם נביאים עלומי־שם. מקבילה לנבואה בש"א ב' מיוחסת (שם ג', יא—יד) לשמואל. מתוך הידיעות האלה על הנביאים נראה, שהם ממלאים כבר באותה תקופה את התפקיד, שהם ממלאים בדורות מאוחרים: הם מופיעים כמוכיחים לפני העם או לפני יחידים להגיד להם פשעם ולאיים עליהם בעונש. שהעדות הזאת היא היסטורית, נמצאנו למדים ביחוד מן הנבואה לעלי ולביתו, בש"א ב', כז—לו. נבואה זו אינה נוסחה של דברי־תוכחה־ופורענות כלליים לאומה מעין אלה, שאנו מוצאים בתורה וביהושע ובס' שופטים. היא נבואה, שנאמרה ליחיד והכוללת דברי־תוכחה־ואיום מיוחדים באפים. הנבואה הזאת אינה מזכירה לא את חורבן שילה ולא את השמדת כהני נוב (מבית עלי) בימי שאול,

---

34 עיין על אוניברסליזמוס זה בפרוטריט להלן, ספר ב', פרק „ישראל והעולם", יבנספח: תהלים. — את מזמור פ"ג מיוחס — לפחות ביסודו — לתקופת השופטים גם מ י י ז ל ר במאמרו הנ"ל.

35 עיין על מזמור זה: גינזברג, כתבי אוגרית, ע' 129—131, השוה למעלה: תקופת האבות, הערה 30.

36 עיין למעלה: תקופת האבות, ע' 20—22.

37 השוה למעלה, כרך א', ע' 581 והערה 48 שם.

ואין היא יודעת את מעמדם האמתי של כהני בית־עלי בזמן מאוחר. פסוק לד הוא הוספה. אבל הנבואה ביסודה נאמרה לפני חורבן בית שילה, והיא כוללת איום לבית־עלי, שבניו ימותו כשהם צעירים לפני שיהיו ראויים לכהונה; בית־כהנים אחר יכהן בשילה, ובית עלי יהיה כפוף לו[38]. נבואה עתיקה זו טבועה במטבע זמנה ויכלה להאמר רק מפי נביא, שחי בימי עלי ושהביע את התמרמרות העם על מעשי בני עלי.

אולם רוב דברי הנבואה, שנוצרו בתקופה זו, אינם דברי נבואה אישיים, שנאמרו מפי נביאי־שעה, אלא דברי חזון לאומיים, שנתלו באבות וביחוד במשה ויהושע. דברי חזון אלה מסורים לנו בין בר' י"ב ובין יהושע כ"ד. היצירה הנבואית הזאת היא בעצם ספרותית. זוהי נבואה ספרותית עתיקה, שקדמה לנבואה הספרותית של הנביאים האחרונים. יוצריה הם לא נביאים־סופרים אלא סופרים ומשוררים נבואיים. גרעינה הוא החזון על ההתנחלות בארץ כנען. דומה היא יצירה זו באפיה הספרותי־בלבד לנבואה של התקופה האפוקליפטית, שגם היא יחסה את עצמה לאישי ימי קדם.

שבתורה, יהושע ושופטים יש שכבה של דברי־נבואה, שמוצאם מן התקופה שלפני המלוכה, נמצאנו למדים מן המטבע המיוחד, שבו הם טבועים.

הסימן המובהק הראשון של שכבה זו הוא, שאין בה נבואה למלכות. היעודים הם: עם רב, כבוש הארץ, ברכת האדמה והעדר, השמדת האויבים, שלום מסביב. עיין: בר' י"ב, א—ג; י"ג, יד—יז; ט"ו; כ"ב, טז—יח; כ"ד, ז; כ"ו, ג—ד, כד; כ"ח, יג—טו; ל"ב, יג; מ"ו, ג—ד; מ"ח, ג—ד, יט; מ"ט, א—כז; שמ' ג', ח, יז; ו', ד—ח; כ"ג, כ—לג; ל"ד, י—טז; ויק' כ"ו, ג—יג, השוה יד—מה; במ' ל"ג, נ—נו; דב' א', ז—ח; ו', א—ט', ו; י"א, ח—לב; י"ב, ט—יא, כ, כט; י"ט, ח; כ"ו, ה—יח; ל"ג, ו—כט; יהושע א', ב—ט; י"ג, א—יב; כ"ג, ב—טז; כ"ד, ב—טו[39].

---

38 עיין להלן בנספח: "לחקר נביאים ראשונים".

39 במסורת העתיקה אין זכר לשלילת המלכות, כמו שכבר הטעמנו כמה פעמים. אבל ברור, שיעוד המלכות והשלטון הוא בה מוטיב מאוחר יותר, שנוסף בתקופת המלוכה על היעודים העתיקים. ביעודים לאבות של סי"א המוטיב הזה איננו בכלל. הוא נרמז רק בברכת יצחק ליעקב (בר' כ"ז, כט, לו, מ; ועיין גם כ"ה, כד). בס"כ אנו מוצאים אותו רק בבר' י"ז, ו, טז ל"ה, יא, ורק בחילופי נוסחה קצרה אחת: "מלכים ממך יצאו". ביעודים ובדברי התוכחה הפרוזאיים לעם בסיא"כ לא נזכרה ולא נרמזה המלוכה. וגם בס' דברים, שיש בו שכבה מאוחרת ביותר, נזכרה המלוכה בדברי הנבואה והתוכחה לעם רק בכ"ח, לו. בשירה נזכרה בשירי בלעם ובדב' ל"ג, ה: בחוקי סיא"כ נרמזה המלוכה רק בשמ' כ"ב, כז; ויק' ד', כ"ב. אבל חוקי מלוכה אינם. חוק כללי על המלוכה אנו מוצאים רק בדב' י"ז, יד—כ. אולם, אף־על־פי שבנבואה ובחזון המשיחי וביהדות המאוחרת בעשתה המלכות סמל מרכזי של חסד־אלהים. ציו

סימן שני לקדמותם של דברי נבואה אלה הוא חזון הכבוש השלם של הארץ, עד נהר פרת מצפון ועד הים התיכון ממערב. בבר' ט"ו, יח—כא; שמ' כ"ג, לא—לג; ל"ד, יא—טז; במ' ל"ד לא—נו; דב' א', ז—ח; ז', א—ה, טז—כו; י"ט, ח; יהושע א', ג—ו הובטח הכבוש השלם לישראל בלי תנאי. ביהושע א', ג—ו אנו מוצאים נבואה מפורשת, שיהושע עצמו ינחיל לישראל את כל הארץ עד נהר פרת. ביהושע י"ג, א ואילך יהושע מבטיח לשבטים את הנחלת כל הארץ אחרי מותו. וכן ביהושע כ"ג. אולם ביהושע כ"ג, יב—יג; שופ' ב', א—ד אנו מוצאים את האיום, שאם ישראל יחטאו, לא יוריש האל את הגויים, שנשארו בארץ אחרי כבוש יהושע. ואילו בשופ' ב', יא—ג', ד (וביחוד ב', כא) היעוד הזה מתבטל: בחטאת תקופת השופטים גזר האל על ישראל, שלא יכבשו את הארץ כולה. והנה כל הפרובלמה של הכבוש השלם היא פרובלמה עתיקה, שנשתכחה כבר בימי קדם. היא נידונה רק בין בר' ט"ו ובין שופ' ב'—ג'. מכאן ואילך אין היא נזכרת עוד בספרות המקראית (מלבד הזכר ההיסטורי בתה' ק"ו, לד). החל מתקופת המלוכה היא חדלה להיות שאלת־חיים ריאלית, והיא חדלה להיות גם שאלה „ספרותית". הרי, שכל השכבה הספרותית, שבה היא שלטת, מוצאה מלפני תקופת המלוכה.

סימן שלישי לעתיקות השכבה הספרותית־הנבואית הזאת הוא האיום, שהעמים, שישארו בארץ הבלתי כבושה, יצרו לישראל, ועתידים הם לנשל את ישראל מעל אדמתו. עיין במ' ל"ד, נה—נו; יהושע כ"ג, יג—טז; שופ' ב', א—ד. האיום הזה יכול לעלות על לב רק בדרגות הראשונות של מלחמת הכבוש. כי במשך הזמן הוברר, שסכנה לאומית היתה צפויה לישראל ביחוד מן העמים השכנים: מדין, עמלק, עמון, מואב, אדום. ואחר כך קמו אויבים רחוקים: ארם, אשור, בבל. האיום ההוא עתיק הוא איפוא בהכרח, ועד הוא לעתיקות השכבה הספרותית, שבה הוא קבוע.

תקופת השופטים היתה איפוא תקופה של יצירה ספרותית־נבואית מיוחדת במינה, שבה נשתקפו השאיפות והאידיאלים של דורות כבוש הארץ. בדורות ההם רוחות ופועלת נבואה עתיקה על כבוש הארץ עד נהר פרת. השבטים רואים את עצמם כמגשימי דבר־אלהים זה. אידיאל דתי־לאומי זה,

---

בתורה שום מצוה להמלכת מלך. לפי דב' י"ז, יד—כ המלך הוא בחיר אלהים, אבל המלכת המלך עצמה איבה מצות אלהים, אלא פרי רצון העם להיות „ככל הגוים". וכן שם כ"ח, לו: „מלכך אשר תקים עליך". זאת אומרת, שבתורה המלכות מופיעה רק כמוטיב צדדי וכיעוד נוסף על היעודים העתיקים: עם רב, נחלת ארץ, ברכת האדמה והעדר, נצחון ושלום. וכן לא נרמז יעוד המלוכה בכל ס' יהושע. מכל זה נמצאנו למדים, שהמסורת הנבראית־הספרותית העתיקה ביותר לא כללה יעוד מלכות ונתגבשה בתקופה שלפני המלוכה.

המנוסח בתורה ובס' יהושע ושופטים בנוסחאות שונות, מנצח לפניהם במלחמותיהם, אבל להגשימו אין הם יכולים, כמו שראינו. הקרע בין האידיאל ובין המציאות מסעיר את הרוחות ודורש הסבר. החזון העתיק בשאיפתו להתגשם בחיים יוצר ספרות נבואית קדומה. הספרות הנבואית הזאת נחתמת בשופ' ב'—ג'.[40]

דברי הימים

מתוך התפיסה הנבואית של קורות ישראל בימי קדם, היינו: מתוך תפיסתן כהתגשמות דבר־אלהים, נולדה כתיבת־הקורות (ההיסטוריוגרפיה) המקראית.

כתיבת־הקורות לא נולדה בישראל בתקופת המלכים, כדעה הרווחת. ראשיתה בלי ספק בתקופת השופטים. גבושם הראשוני של ספורי הקורות היה השיר ההיסטורי: שירי „ספר מלחמות יהוה" ו„ספר הישר". צורתם היתה, כאמור, לפני־ישראלית, והם מעורים בשירת־המושלים הקדומה. בשירים אלה נטבע סמל מליצי למראות־העין־והדמיון וניתן מבע להרגשת הלב וסערת הרוח, שעוררו מאורעות מסוימים. גבוש אחר היתה האגדה, שנתרקמה על מסכת המאורעות ופעולות האישים הגדולים של התקופה. אבל גם השיר גם האגדה השתרגו על המאורעות באשר הם עלילות מופלאות המגרות את הדמיון ואת הרגש. השיר והאגדה כשהם לעצמם אינם יצירות ישראליות מיוחדות. אולם מן הענין הנבואי בקורות העם נוצר בישראל גם הספור ההיסטורי־בעצם, ודאי — בפעם הראשונה בתולדות העולם.

ההיסטוריה נוצרת לא מתוך הענין הפיוטי או האסתטי במאורעות אלא מתוך תפיסתם כקורות בעלות ערך עצמי מתוך איזו בחינה שהיא. העולם העתיק יצר את האֶפוס המתאר עלילות אלים וגבורים. וכן יצר את ספור מעשי המלכים וביחוד את רשומם המונומנטלי. אבל היסטוריה של עם לא יצר. ולעומת זה נולדה בישראל ההערכה ההיסטורית־הדתית של קורות־עם. באידיאה הישראלית החדשה גלום היה, כמו שראינו, הרעיון, שהאל מתגלה לא בטבע אלא בהיסטוריה האנושית, וקודם כל — בתולדות העם, שחייו וקורותיו הם פלא־אות, אצבע־אלהים. תולדות ישראל הם דבר־אלהים ההולך ומתגשם בעולם. וזהו הערך העצמי של המאורעות המתרחשים בחייו: בהם מתגשמת תכנית אלהית. מאורעות חיי העם נהפכים על־ידי זה להיסטוריה — לפרשת מאורעות, שיש בהם אחידות פנימית־תכליתית:

---

40 על כל הפרובלמות האלה עיין בפרוטרוט בנספח לספר זה: „לחקר נביאים ראשונים".

התגשמות דבר האלהים ותכניתו עלי אדמות. ועם הולדת ההיסטוריה עצמה, נולדת גם כתיבת ההיסטוריה, כמו שכבר הטעים הגל בשעתו. בקורות ישראל היה לא רק ענין פיוטי לדמיונו ולרגשותיו של המשורר־המושל. היה בהן גם ענין עיוני ופרוזאי יותר: להסביר אותן כהגשמת דבר־האלהים, להסתכל בהן מתוך האספקלריה של החזון. היה ענין עיוני גם בהצלחות גם בכשלונות. גם באלה וגם באלה היה טעם פנימי. אלה לא היו מקרים, אלא מאורעות קשורים זה בזה קשר סבה ותכלית. המאורעות האלה חשובים היו לא רק באשר היה בהם חומר לדמיון המשורר. הם היו ערכים כשהם לעצמם, ראויים להיות זכרון וענין ל„בינה" לדור בא. אפשר איפוא לומר: הספור ההיסטורי נוצר עם הפילוסופיה ההיסטורית או אף מתוכה.

אולם נראה, שגם בישראל קדמו השיר והאגדה לספור ההיסטורי. הספור החל להוצר לא בימי סערת ההתגלות של תקופת משה אלא בדרגה מאוחרת יותר, בשעה שהחלה להוצר פרספֶקטיבה היסטורית, בשעה שלמאורעות ניתן מרחב־מה בזמן, והיינו: בתקופת ראשית התגלמות דבר־האלהים בעולם־המעשה. התורה היא עדיין בעיקר תחום השיר והאגדה. תחום הספור ההיסטורי מתחיל בעצם בס' יהושע. קורות השבטים בתקופת הכבוש שמשו חומר גם לשיר ולאגדה, גם לספור ההיסטורי וגם לעיון ההיסטורי־הנבואי. בתקופת השופטים התחילה הספרות ההיסטורית להוצר.

ס' יהושע ושופטים כוללים ספורים היסטוריים בני־זמנם של המאורעות, נמצאנו למדים קודם כל מן המסגרת ההיסטוריוסופית, שבהם הם קבועים, והיינו: מן הפרקים והקטעים יהושע א', ב—ט; י"ג, א—יב; כ"ג, א—טז; שופ' ב', א—ד, יא—ג', ד. שופ' ב', יא—ג', ד הוא סקירה על כל תקופת השופטים. ומפני זה אפשר לומר, שההיסטוריה של זמן יהושע והשופטים קבועה במסגרת היסטורית־נבואית, שראשיתה יהושע א' וסופה שופ' ב', יא—ג', ד. והנה עתיקותה של מסגרת זו מוכחת מן האידיאות השולטות בו, כמו שראינו למעלה. התגשמות חזון הכבוש השלם נקבעת תחלה בימי יהושע, אחר־כך היא נדחית לתקופת השופטים, ולבסוף היא מתבטלת לגמרי. ראינו, שהחזון הזה נשתכח מן החיים ומן הספרות של הדורות המאוחרים. וגם אין להניח, שסופר מאוחר היה יכול להמציא מסגרת כזאת של תקוה נבואית עם דחייתה ועם בטולה הגמור. מלבד זה אנו מוצאים כאן את האיום, ששרידי העממים בארץ כנען יצרו לישראל וינשלוהו מעל אדמתו, איום שהוא קדום בלי ספק, כאמור למעלה. ספרים אלה כוללים איפוא בהכרח נבואות והסברים נבואיים, שהיו בני־לואי למאורעות, שארעו בימי יהושע והשופטים. ועתיקות המסגרת מעידה על עתיקות הספורים עצמם.

בלקוטו ובעבודו של ס' שופטים גלומה, להלן, האידיאה, שהתקופה הזאת, אף־על־פי שהיתה תקופה של „מלכות האלהים", היתה כולה חטא ומרי ורע. רקע ההערכה הזאת היא השגבת המלוכה: הדעה, שהמלוכה היא סוף הרע הלאומי. הזמן, שבו יכלה להולד תפיסה כזו, הוא זמן שאול ודוד וראשית מלכות שלמה. מכאן נמצאנו למדים, שס' שופטים נסדר ונערך כבר בראשית תקופת המלוכה. ס' יהושע נסדר ביסודו עוד קודם לכן. את פרטי יצירת הספרים ועריכתם אין אנו יודעים. אבל קדמותם אינה מוטלת בספק[41].

מתוך הערכת קורות שבטי ישראל כהגשמת תכנית אלהית נבע הענין לרשום רשימות ממין זה, שניתנו לנו בשופ' א' או ביהושע כ"א, וממנה נבע ביחוד הענין לספר את פרשת המלחמות ואת פעולות האישים, להנחיל לדור בא את זכר הטובות והרעות. הפרטים נרשמו וסופרו באשר היו „היסטוריה" — פרטים של דברי ימי עם האלהים. אין טעות גדולה מן הדעה הרווחת, שספורי ס' יהושע ושופטים היו בראשית הויתם ספורים מקומיים ושבטיים. לדעה זו סותרים, כמו שראינו, הספורים עצמם. ה„היסטוריה" של העם היא שהיתה בראשית, ועל רקעה נולדו הספורים. ה„היסטוריה" כאילו היתה גנוזה ומקופלת כולה בדבר־האלהים, והקורות היו התגשמותה והתגלמותה. גם מאורעות מקומיים או שבטיים היו חשובים רק באשר ההיסטוריה הלאומית שמשה להם רקע. גם ספור כספור על אבימלך ומעלליו (שופ' ט') סופר ונרשם, באשר שלטון אבימלך נתפס כנסיון ליסד מלוכה בישראל (עיין שם ח', כג, לה; ט', כב; י', א). גם הספור על מיכה והנער הלוי (י"ז—י"ח) סופר ונרשם, באשר היה קשור במלחמת שבט, שהלך לבקש לו נחלה ו„לרשת את הארץ" (י"ח, א, ט). ומפני שכתיבת־הקורות בישראל נולדה מתוך תפיסת הקורות כהגשמת דבר־האלהים, היו הספור ההיסטורי ואגדת־הנפלאות אחוזים בה יחד. המאורע קבוע בה תמיד במסגרת האידיאה הדתית.

אסכטולוגיה קדומה

בס' שופטים, וביחוד במסגרת הפרגמטית של הספר, התקופה מתוארת כתקופה של חטא ורע. אבל אין ספק, שבתקופת השופטים עצמה פעמה בעם בכלל הרגשה אחרת. הנצחון על הכנענים, כבוש הארץ, ההתנחלות, התרבות

41 גם על כל הענינים האלה עיין בפרוטרוט להלן בנספח, בפרק הנ"ל. ועיין גם להלן, 21—211.

העם בתנאים הכלכליים החדשים — כל אלה עוררו בעם רגש של גאון ושמחה, ולרגש זה ניתן בטוי דתי. „גפן ממצרים תסיע, תגרש גוים ותטעה... כסו הרים צלה, וענפיה ארזי אל. תשלח קציריה עד ים, ועד נהר יונקותיה" (תה' פ', ט—יב) — במלים אלה מתבטאה הרגשת־הגאוה של התקופה ההיא.

ולא עוד אלא שבתקופה ההיא חיה היתה, כמו שאמרנו, ההרגשה, שההתנחלות בארץ היא הגשמת דבר־האלהים. ומתוך הרגשה זו נתפסה ההתנחלות כמפעל־אלהים קיים לעד — כמפעל „אחרית הימים". ההרגשה הזאת האירה את התקופה באור מיוחד — אֶסכטולוגי. האסכטולוגיה החברותית בעצם מובנה היא צפיה לעתיד אחרון. אסכטולוגיה זו נוצרה בישראל רק בתקופה מאוחרת. ואילו בתקופת השופטים (וכן בראשית תקופת המלוכה, כמו שנראה להלן) אנו מוצאים דוגמא קדומה לחזון האסכטולוגי: קיימת הרגשה, ש ה ה ו ה הוא הגשמת דבר־אלהים עתיק, ולפיכך הוא הוא „אחרית הימים", מצב ללא־חלוף. הלך־רוח זה מנצנץ בכמה מן היצירות הנבואיות של הזמן ההוא.

אפשר לומר, שבבחינה מסוימת טבועה הספרות המקראית העתיקה כולה במטבע „אסכטולוגי", עד כמה שיעוד ההתנחלות בארץ משמש בה אופק אחרון, תקות־אחרית. במטבע זה טבועה ת ו ק ת התורה בכללה. היא קשורה כולה ביעוד הארץ ולא ניתנה להתקיים אלא בארץ. אין בה חוקים „גלותיים", ואין בטול יעוד הארץ נחשב בה לאפשרות ממשית. ובכל אופן אנו מבחינים מטבע זה ב ס פ ר ו ת־ ה ח ז ו ן העתיקה.

בהבטחות לאבות מתנת הארץ מובטחת כמתנת־עולם ללא־חלוף. דבר זה נאמר בפירוש בבר' י"ג, טו; י"ז, ח, אבל כבוש הוא בכל היעודים לאבות. המשורר של ש י ר ת ה י ם (שמ' ט"ו, א—יח) רואה את ההתנחלות בארץ כנען כתכליתה האחרונה של הגאולה ממצרים. האל נחה את העם הגאול אל נוה קדשו, אל הר נחלתו, אל מכון שבתו, ושם ימלוך יהוה על עמו „לעלם ועד" (יג—יח)[42]. גם בשמ' כ"ג, כ—לג יש גון אסכטולוגי. אמנם, כאן ההבטחה נתנת בתנאי, שישראל ישמעו בקול המלאך ההולך לפניהם. אבל בהבטחה עצמה יש מטבע אסכטולוגי. המלאך יביא את ישראל אל הארץ, ישמיד את האמורי. ואם יהיה ישראל נאמן עם אלהיו, יברך האל את לחמו ומימיו, יסיר מחלה מקרבו, יברך את זרעו ואת עדרו, ימלא מספר ימיו, ישית

42 „מקדש, אדני, כוננו ידיך" בפסוק יז אינו בית המקדש אלא תוספת ביאור „להר נחלתך", „מכון לשבתך" שלפני כן, וכל אלה כנויים לא"י ישראל כולה. שהרי לא יתכן לומר, שהאל הביא את ישראל לבית המקדש ונטע אותו שם.

גבולו מים סוף עד ים פלשתים ועד נהר פרת. גם בתפלת משה אחרי מעשה העגל (שמ' ל"ב, יא—יג) משה מזכיר לפני האל את ההבטחה לאבות להרבות זרעם ולהנחיל להם את הארץ "לעלם".

אולם בטוי מובהק ביותר להלך־הרוח ה"אסכטולוגי" של תקופת הכבוש וההתנחלות ואמונתה, שהיא חיה בתקופה של חסד־אלהים יציב ואחרון, ניתן ב ב ר כ ת י ע ק ב (בר' מ"ט, א—כו, ובנבואתו שם מ"ח, יט) ו ב ב ר כ ת מ ש ה (דב' ל"ג, ו—כט). ברכת יעקב היא גם הפרק העתיק ביותר הנחשב בפירוש לחזון "אחרית הימים" (בר' מ"ט, א). אולם בחזון־האחרית של יעקב משתקפת באמת תקופת השופטים; המלוכה היא עדיין מעבר לאופק. וכן בברכת משה. תקופת "אחרית הימים" המתוארת בשירים אלה אינה תקופה של שלום־עולם. הרקע הוא רקע של מלחמות עמים. שבטי ישראל נלחמים. אבל הנצחון והנחלה להם. יד יהודה בעורף אויביו, כאריה כרע, רבץ, וכלביא — מי יקימנו! דן הוא נחש עלי דרך. גד "יגד עקב". יוסף מכה אויביו בקשתו. בנימין זאב יטרף. השבטים נחלו ארצם, אוכלים מעדניה ושותים יינה, וברכת יהוה עליהם. יהוה גרש מפני ישראל אויב "ויאמר: השמד!". הוא הנחיל אותו "ארץ דגן ותירוש", השכין אותו "בטח, בדד". אשרי ישראל! כי אין כאלהי ישרון. אין כישראל "עם נושע ביהוה". על כן יכחשו אויביו לו, והוא על במותימו ידרוך. — זהו קץ החזון. האופק כולו זוהר, אם גם עבים קלים מעיבים אותו פה ושם.

נעימה של אמונה אסכטולוגית במובן המבואר אנו שומעים גם מתוך סקירותיו ההיסטוריות של ס' י ה ו ש ע. בני ישראל נחלו את הארץ, אשר נשבע יהוה לאבותם לתת להם, את כל אויביהם נתן בידם, "לא נפל דבר מכל הדבר הטוב אשר דבר יהוה אל בית ישראל, הכל בא" (כ"א, מא—מג; כ"ג, יד). זוהי הרגשת־הגאולה של הזמן. באופק קיימת עוד תקוה אחרונה: היא התקוה העתיקה, שהאל יוריש את הפלשתים ואת הכנענים הצפוניים מן הארץ אחרי מות יהושע (כ"ג, ואילך). ביהושע כ"ג וכ"ד אנו מוצאים גם איומי־כליון אסכטולוגיים: מתנת הארץ תלויה בתנאי אמון העם לאלהיו. אבל אלו הם איומים כ ל ל י י ם, בלי כל קבע היסטורי, ואינם קשורים במאורעות־הוה מסוימים כאיומי הנביאים. אין הם גורעים כלום מן ההרגשה, שחסד־יהוה הוא חסד ללא־חלוף.

צלילי צהלה אסכטולוגית עולים באזנינו גם מ ש י ר ת ד ב ו ר ה (שופ' ה'). בימי שמגר ובימי יעל באה צרה על ישראל. חדלו ארחות, חדל פרזון בישראל. אבל הרעה חלפה עברה. קמה דבורה, קמה "אם בישראל". המלחמה האחרונה הגדולה עם הכנענים היא מלחמת יהוה. משעיר, משדה

אדום חש יהוה לעזרת ישראל. השמים והכוכבים ממסלותם נלחמו באויביו. כסיסרא כן יאבדו כל אויבי יהוה, „ואהביו כצאת השמש בגבורתו" — זוהי לא רק קללה וברכה, אלא גם חזון של גביאה. על האויב הקץ הקץ עד עולם.

אלה היו איפוא אמונותיו ותקוותיו של ישראל בתקופת השופטים. בגבואות ובהגיונות האסכטולוגיים העתיקים הארץ וברכותיה הם סמל חסד־האלהים הקיים לעד. מרטטת כאן הרגשת עם מנצח השש ובוטח בנצחון אלהיו, האל השליט לבדו, שהשכין עליו את חסדו לעולם.

נסיון החיים ההיסטוריים עתיד היה להוליך את עם יהוה ברבות הימים בדרכים אחרות; יסוריו עתידים היו לצקת את החזון יציקה חדשה. אבל בדורות ההם ראה את ה ה ו ו ה באספקלריה „אסכטולוגית". ולא עוד אלא שמן המצוקה הגדולה של סוף תקופת השופטים זרח עליו אור חדש: על מתנת הארץ הוסיף לו יהוה את מתנת המלוכה. „ויהי בישרון מלך". תקופת השופטים נראתה עתה באור אחר: כתקופה של עמל וחטא ואבוד־יעוד. נוצר סמל חדש לחסד יהוה: מלך ישראל, משיח אלהי יעקב, שנעשה מעתה סמל יעודי „אחרית הימים".

ו. זוהר מלכות

תקופת שאול, דוד ושלמה

על תקופת שאול[1], דוד ושלמה (בערך 1024—931 לפני ספה"נ) יש לנו חומר ספורי עשיר ביותר, שניתן לנו בחמשים ושמונה פרקים, מש"א ט' עד מל"א י"א. הפרקים האלה הם עדות מונומנטלית חשובה מאין כמותה על תולדות אמונת־היחוד והאלילות בישראל. המסגרת הפרגמטית של ס' שופטים מספרת על חטא מתמיד של אלילות, שבו היא מבארת את הרעה, שבאה על השבטים בדורות ההם. אולם בספורים על שאול, דוד ושלמה עד מל"א י"א, ד ואילך אין כל זכר לחטא האלילות.

שאול מקנא ליהוה. הוא מכרית את האובות ואת הידעונים מן הארץ, הוא משמיד את הגבעונים. אבל אין כל זכר לדבר, ששאול נלחם בעבודת אלילים, שהרס מקדשים, שהשבית כהנים, שהכרית עובדי בעל. חטא האלילות כאילו לא היה מעולם. ארץ ישראל היא „נחלת יהוה", ועבודת „אלהים אחרים" היא קללת מי שגורש „מהסתפח בנחלת יהוה" (ש"א כ"ו, יט). גורלו הטרגי של שאול, המפלה הגדולה של ישראל בהר הגלבוע אינם מתבארים על ידי חטא האלילות: הספורים תולים אותם במרי, שמרה שאול בדבר יהוה בפי שמואל. גם בימי דוד אין אלילות. דוד נאמן ליהוה, הוא משיחו וחסידו. וגם הוא אינו נלחם בעבודת אלילים. על תולדות חייו של דוד יש לנו ספורים מפורטים ביותר, ובספורים אלה אין כל זכר לעבודת אלהי נכר. אין בעלים ואין עשתרות, ואין להם לא מזבחות ולא מקדשים ולא כהנים. וגם בימי שלמה לא נזכרה שום עבודת אלילים, עד „עת זקנת שלמה" או עד שבנה את הבמות לנשיו מחוץ לירושלים (מל"א י"א, ד ואילך).

אולם זכר אפייני מאין כמותו ל„אלילות" יש גם בתקופה זו. בבית מיכל, בת שאול ואשת דוד, יש תרפים, והיא שמה אותם במטה, כדי להטעות את שליחי שאול (ש"א י"ט, יב—טז). מלבד זה אנו מוצאים, ששאול

---

1 על שאול עיין גם למעלה, ע' 102. וכן עיין שם, ע' 104—107, על שמואל, שמדובר גם עליו בפרק זה להלן.

ויהונתן ודוד קוראים לבניהם שמות מורכבים מ„בעל", ודוד קורא למקום, ששם עזרו יהוה, בשם „בעל פרצים" (ש"ב ה', כ)[2]. אין שום ספק, שכאן נרמזו תופעות ממין אותן התופעות, ששמשו יסוד לסופרי המקרא להאשים את עם ישראל ב„אלילות". „תרפים", „מסכות" ושאר מיני פסילים היו מצויים בין ההמון, וביחוד בין הנשים. לא רק יעקב (בר' ל"א, יט—לה; ל"ה, ב—ד), אלא גם שאול ודוד התיחסו בסבלנות למין „אלהי נכר" אלה, בני־בלי־שם. וכן ראינו, שבתקופת השופטים (ובצפון גם אחר כך) ניתן מקום למיני פסילים אף בפולחן יהוה. אולם אין כל מקום לדבר על עבודת אלילים פומבית ולאומית בימי שאול ודוד, ואף עורכי הספרים ההיסטוריים עצמם אינם מונים את התקופה ההיא בעבודת אלילים. וכן ברור, ששאול ויהונתן ודוד לא היו בעובדי הבעל הכנעני, אלא שגם בזמנם עוד היו עובדי יהוה נאמנים, שלא מצאו פגם בכנוי „בעל". „האלילות" של עם ישראל אינה אלא הנחה של ההיסטוריוסופיה המקראית הקנאית המעריכה תופעות מן המין האמור כזנות מעל יהוה וכעבודת „אלהים אחרים". אלא שהיסטוריוסופיה זו לא כללה במשפטה השלילי תקופות של הצלחה ושגשוג כתקופת יהושע וכתקופת המלכים הראשונים.

ולא זו בלבד, שתקופת ראשית המלוכה לא היתה תקופה של אלילות, אלא שהמלוכה עצמה גבשה בתהליך של יצירה אינטואיטיבית סמלים קיימים של האידיאה הישראלית.

חסד המלוכה

התנגדות שמואל למלוכה היתה צל עובר, רנון בן רגעו. מפי שמואל נשמעה בת קולה של תקופה גוועת. העם היה גא על מלכות שליחי האלהים, שבכחם כבש את הארץ וגם התגבר על האויבים, שלחצוהו מזמן לזמן. ולפי האידיאה היתה זו המלכות הטובה ביותר. צבת־הברזל של המסבות הכריחה אותו לוותר על „מלכות האלהים" ולהמליך מלך „ככל הגוים". ושוב לא היה לפי האידיאה מעבר זה ממלכות למלכות אלא פרי חטאו ומריו של העם: במריו לא הצליחה „מלכות האלהים" בימי השופטים הצלחה שלמה כמו בימי משה ויהושע. אולם הרגשה זו קיימת היתה רק בשעת המעבר, ומאז נגנזה לעולם, ולא נזכרה עוד אלא פעם אחת: על ידי הושע, בשעת ירידתה והתנוונותה של מלכות הצפון. המלך הוא „משיח יהוה", ושמואל עצמו מושח אותו. שמואל עצמו חדל להתנגד למלוכה. ביגו ובין שאול פורצים סכסוכים.

---

[2] עיין על זה למעלה, כרך א', ע' 667; כרך ב', ע' 131.

הדברים מגיעים לידי קרע בינו ובין שאול. אבל את הרעיון, שהמלוכה היא חטא, אין הוא מביע עוד. יהוה מואס בשאול, אבל הוא שולח את שמואל למשוח מלך אחר. אף קצו הנורא של שאול ובניו אינו מעלה על הלב את הרעיון, שהמלוכה היא חטא ושצריך לשוב אל „מלכות האלהים". המלוכה היא חסד־יהוה חדש, ואף — עליון. „תרועת מלך" עברה מקצה הארץ ועד קצה. רגש של גאון ושפע־כח תקף את העם. „מלכות האלהים" הנחילה אותו ארץ. אבל מלכות „משיח יהוה" נתנה לו גבורה ונצחון על אויביו, היא כאילו נתנה לו גם את הארץ מתנה שניה. לא דבר ריק הוא, שההיסטוריוסופיה המקראית קבעה את תקופת השופטים במסגרת חטא האלילות, ואילו את תקופת המלכים הראשונים היא רואה כתקופה של לא־אלילות. הערכה זו נובעת מהרגשת העם בראשית תקופת המלוכה. לעומת שיא זה של גבורה, שהאומה התחילה מתרוממת אליו בימי שאול ושהגיעה אליו בימי דוד, נראתה תקופת השופטים כתקופה של כשלון, וממילא — של חטא. בחזון נתן הנביא אל דוד (ש"ב ז', י—יא) הובעה הרגשה גאה זו של המלוכה: תקופת השופטים היא תקופת שלטון „בני עולה" על ישראל, תקופת המלוכה היא תקופה של חירות וגבורה (עיין על כל זה עוד להלן). חסד אלהים הופיע על ישראל במלוא זהרו רק עם מלוך מלך בישראל.

שאול ושמואל

בתולדות האמונה הישראלית היה לסמל החדש של חסד יהוה ערך עצום. התקוה המשיחית עתידה היתה להטבע במטבע סמל זה. אולם במלך הראשון, שמלך על ישראל, לא נתגלם הסמל הזה בכל מלוא כחו. שאול הוא דמות נעלה של אציל ואביר, אבל הוא גם דמות גבור טרגי מיועד לאבדן, ולא הוא נועד להיות סמלה של ברכת יהוה.

גורלו של שאול הוא פרובלמה היסטורית ופסיכולוגית קשה. מה היה סוד כשלונו: סכסוכיו עם שמואל או תבונתו החולנית? יש להניח, ששני הגורמים הכריעוהו. בשאול פעלה בלי ספק הרגשת יעוד מרומם. התנבאותו עם נביאים נחשבה לפעולת רוח יהוה. הצלחתו הצבאית אמצה אותו. שאול מכה את עמון ואת הפלשתים, את מואב, את אדום, ארם, עמלק (ש"א י"ד, מז—מח). המלוכה מגלה בו את כחה וערכה. שאול ויהונתן הם גבורים עשויים לבלי חת. „מדם חללים, מחלב גבורים קשת יהונתן לא נשוג אחור, וחרב שאול לא תשוב ריקם" (ש"ב א', כב). שניהם יוצאים באומץ־לב לקראת המות במלחמה האחרונה עם הפלשתים. שאול מרגיש גם ביעודו הדתי. הוא מכרית את האובות ואת הידעונים מן הארץ. הוא משמיד את הגבעונים „בקנאתו

לבני ישראל" (ש"ב כ"א, ב). הוא הולך להחרים את עמלק — למלא שבועת־חרם עתיקה (ש"א ט"ו, ב ואילך)[3]. ובכל זאת שאול הוא אכול חרדה ויאוש. כל ימיו הוא רודף אחרי צל מבעית, ואין הוא מאמין בהצלחת בית מלכותו. רוח יהוה, שנחה עליו ועוררה אותו לפעולה, נהפכת ל"רוח רעה" המבעתת אותו (ש"א ט"ז, יד—כג; י"ח, י—יב; י"ט, ט). נראה, ש"רוח רעה" זאת היא שחתכה את גזר דינו.

יש להניח, שעל נפשו החולנית־הרגישה של שאול השפיעו לרעה הסכסוכים עם שמואל. שמואל השלים עם המלוכה ואף סמך את ידיו עליה. אבל מתוך ריבו עם שאול אנו רואים, שהנבואה לא הסכימה לוותר על מעמדה ולהשתעבד למלוכה. הנבואה עמדה על האמונה, שיהוה שולח שליחים לישראל להודיע לו דברו ורצונו. היא וויתרה על ההנהגה המדינית, אבל על תפקידה השליחי לא יכלה לוותר. בריב שבין שמואל ובין שאול נבעה הנגוד, שהיה קיים אחר כך תמיד בין הנבואה ובין המלוכה. הכהונה נשתעבדה למלוכה, אבל הנבואה שמרה על חירותה הרוחנית ועל זכותה להוציא משפט על המלכים ועל מעשיהם. מבין הנביאים קמו תמיד אנשי רוח גדולים, שלא נמנעו מלאסור מלחמה על המלכים. זה היה חותמה של נבואת־האמת בישראל. אחת היא איך נעריך את העניינים, שבגללם רב שמואל עם שאול לפי הספורים שבידנו (ש"א י"ג, ח—יד; ט"ו). בריב הזה הנבואה נלחמת לחירות דבר־האלהים ולשלטונו הרוחני.

מנהג היה נוהג בישראל להעלות עולה ליהוה לפני צאת העם למלחמה. את העולה היה מעלה המצביא. בימי השופטים היתה זו זכותו של השופט. שמואל לא היה איש מלחמה. אבל נראה, שלו היתה הזכות להעלות את העולה לפני המלחמה (ש"א ז', ט—י). על זכותו זאת לא רצה, כנראה, לוותר גם אחרי שנמשח שאול למלך. הוא רצה לשמור על צל מעלתה המדינית של הנבואה בתקופת „מלכות האלהים". שאול לא ערער על זכות זו של שמואל והסכים להמתין במלחמת מכמש עד בואו. אבל הוא חשב את זכות העלאת העולה גם לזכות המלך, וכששמואל לא בא למועד הקבוע, הקריב את העולה בעצמו. שמואל ראה במעשה זה פגיעה בכבודו כנביא־אלהים. בגלל זה פרץ

---

[3] דעה רווחת היא בין החוקרים, שפרט זה אינו היסטורי. כי לפי ש"א י"ד, מח הכה שאול את עמלק, כדי להציל „את ישראל מיד שסהו". ובט"ו, לג נזכרו מעשי ההרג של אגג מלך עמלק. ואמנם, ברור, שלמלחמת שאול לא היה נימוק היסטורי בלבד. אבל את מזות החרם הקשה אין לבאר מתוך התנפלויות עמלק על ישראל באותו הזמן. שהרי מלחמות ופלשתים המואבים והעמונים היו בלי ספק קשות לישראל מהתנפלויות גדודי עמלק. אולם לא נזכרה מלחמת חרם נגד עמים אלה.—על ש"א ט"ו עיין עוד להלן.

הריב הראשון ביניהם (ש"א י"ג, ח—יד). הריב השני והמכריע פרץ בגלל החרמת עמלק (שם ט"ו, עיין כ"ח, יז—יח). שמואל צוה את שאול להחרים את עמלק חרם שלם ולהמית „מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, מגמל ועד חמור". שאול החרים לפי חרב את כל העם, אבל הביא את אגג, מלך עמלק, חי, וממיטב הצאן והבקר הביא לזבוח זבחים ליהוה. שמואל רואה בפגיעה זו בחרם חטא ומרי. הוא מוכיח את שאול בדברים קשים, ופונה ללכת מעמו. שאול מפציר בו, שיכבד אותו נגד העם וישוב עמו עד שישתחוה ליהוה בגלגל, ושמואל שב עמו. אחרי כן שמואל משסף בעצמו את אגג „לפני יהוה". מאז נפסק כל קשר בינו ובין שאול, „ולא יסף שמואל לראות את שאול עד יום מותו". — על הסכסוך בדבר החרמת עמלק ועל נבואת שמואל עיין עוד להלן, ע' 184—186.

לפי ש"א י"ג, יג—יד; ט"ו, כו—כט הודיע שמואל לשאול בפירוש, שיהוה מאס בו מהיות מלך על ישראל ושהמלכות כבר נתנה לרעו הטוב ממנו. ולפי ט"ז, א—יג אף משח את דוד למלך בחיי שאול. מן הנקמה האיומה, שנקם שאול בכהני נוב על החשד בלבד, שידם עם דוד, למרות מה שאף עבדיו הנאמנים, בני שבטו, מרו את פיו ולא אבו „לשלח את ידם לפגע בכהני יהוה" (כ"ב, יז), יש ללמוד, ששאול לא היה סולח פגיעה כזו גם לנביא. וגם המספר יודע, שמשיחת מלך חדש היא חטא משפט מות (ט"ז, ב). הספור על משיחת דוד בידי שמואל הוא אגדה. וגם יש לשער, שתוכחת שמואל כללה רק חזות קשה ל ע ת י ד, חזות על ב י ת שאול, עיין ביחוד י"ג, יג. אבל גם בעצם העובדה, ששמואל רחק מעל שאול ולא עמד עוד לימינו, כלול היה גזר־דין מבשר רעה. זה היה בעיני העם דבר־אלהים נגד שאול ומלכותו. הצלחות שאול במלחמה עוררו צהלה ותרועה. שיר עתיק חוגג את נצחונו על עמלק ואגג (במ' כ"ד, ז). אבל רגזו של הרואה הזקן משפיע אף הוא. על שאול שורה „רוח רעה", הוא אחוז בעתה ואימים. צל כבד רבץ על חייו.

שאול ודוד

אולם גורלו של שאול נחתם עם עלית כוכבו של דוד.

בסמל נאה ועמוק סמלה האגדה על־פי דרכה את הערך הגורלי של פגישת שני האנשים האלה במהלך חייהם: „רוח יהוה" צלחה על דוד, ומעם שאול סרה, „ובעתתו רוח רעה מאת יהוה" (ט"ז, יג—יד). על הופעת דוד בחוג חייו של שאול יש לנו, כידוע, שני ספורים שונים. לפי ש"א ט"ז, טו ואילך הובא דוד אל שאול, כדי שינגן לפניו בהיות הרוח הרעה עליו, ודוד הוא כבר אז „גבור חיל ואיש מלחמה" (יח), והוא נעשה נושא כלים לשאול

(כא). לפי הספור בי"ז דוד מופיע לפני שאול בפעם הראשונה בשעה שגלחם עם גבור הפלשתים (נה—נח; פסוק טו הוא הוספה מפשרת ומאחדת של מעבד הספורים השונים), והוא אז נער רועה, שלא יצא עוד בצבא (יד, כח) ואינו יודע מלחמה ולא נסה בכלי מלחמה (לח—מ). למרות הקשוט האמנותי של הספור השני נראה בכל זאת, שהוא ההיסטורי [4]. הנער הרועה אמיץ הלב

[4] הדעה הרווחת היא, שדוקא ט"ז, יד—כג הוא ממקור עתיק והיסטורי, ואילו הספור בי"ז הוא אגדה. אולם באמת אין הדבר כן. ט"ז, יד—כג הוא המשך הספור על מסיחת דוד על ידי שמואל. מתנת הרוח נתנה לשאול בשעה שנמשח על ידי שמואל, ועתה עברה מעליו ותיתה לדוד, שהוא מצתה משיח־יהוה האמתי. ולא זו בלבד אלא שמצתה רוחתו של שאול ומדותו מידי הרוח הרעה תלויות בדוד. בכנורו הוא כאילו מחזיר לו מעט מרוחו המובה. נראה, שדור מלא אחר כך לפני שאול גם תפקיד זה של מנגן בכנור. אלא שהאגדה ארגה את המוטיב הזה וקשרה אותו באגדה על משיחת דוד, ועל מצע זה הפגישה את שניהם. יד נעלמה כאילו יוצרת ביניהם שותפות בשמע הרוח ומעברו מזה אל זה. לא כן הספור בי"ז. יש בו פרטי־קשוט של סיפור אמנותי, אבל יש בו גם שרטוטים ריאליים מרובים, והם רובו וגופו של הספור. ראיה נגד נאמנותו מביאים משב"כ כ"א, יט, שבו מסופר, שאת גלית הגתי ("ועץ חניתו כמנור אורגים", עיין ש"א י"ז, ז) המית א ל ח נ ן בית הלחמי. אבל באמת אין זה מכריע. יש לשים לב לכך, שבכל הסיפור בש"א י"ז הגבור הפלשתי נקרא בשם "הפלשתי" סתם (וכן גם בי"ח, ו ובי"ט, ה). בפסוק ח הוא אפילו אומר על עצמו: "הלוא אנכי הפלשתי", ואינו מודיע את שמו. רק ג ל י ת נזכר רק ב ח—ז וב כג. ומצויין הדבר, שבפסוק כג נאמר שוב: "גלית הפלשתי שמו, מגת", כאילו לא נזכר שמו קודם. מכאן יש להסיק, שבל הספור הראשוני, שבו סופר רק על "הפלשתי", נוספו בשני מקומות דברים, שקשרו את הספור בשמו של גלית הגתי, שהיה מפורסם בעם. ראשית פסוק ד מתקשרת יפה עם סוף פסוק ז: ויצא איש הבינים ממחנות פלשתים... ונשא הצנה הלך לפניו, ויצמד ויקרא אל מערכת ישראל וגו'. לזה מקביל פסוק כג: והנה איש הבינים עולה... ממערכת פלשתים וידבר כדברים האלה וגו'. מקום המלים "גלית הפלשתי שמו, מגת" בין "עולה" ובין "ממערכת" מעיד, שהן הוספת־גליון. מן הצירוף הזה של "גלית" ושל "הפלשתי" נוצר הכפוי "גלית הפלשתי" (י"ז, כג; כ"א, י; כ"ב, י), ואילו כנויו של גלית היה "הגתי" (ש"ב כ"א, יט). לפי הספור הראשוני המת איפוא דוד לא את גלית אלא את "הפלשתי", גבור שלא נודע שמו. (השוה ש"ב כ"ג, כ—כא: "שני אריאל מואב", "איש מצרי"). וספור זה הוא היסטורי בהחלט. — גם הספור על אהבת דוד ויהונתן (י"ח, א ואילך), שהוא היסטורי בלי ספק ונזכר הרבה פעמים (וגם בקינת דוד: ש"ב ב', כו), קשור בספור על נצחון דוד על הפלשתי: האהבה הזאת התחילה בשעה שדוד כלה לדבר אל שאול אחרי הכותו את הפלשתי, בט"ז, יד—כג לא נזכרה אהבת יונתן כלל.—נגד נאמנות הספור בי"ז הביאו ראיה גם משיר הנשים בי"ח, ז: הכה שאול באלפיו ודוד ברבבתיו. אין זה יכול להיות המשך של י"ז, כי הנחת השיר היא, שדוד כבר הרבה להכות בפלשתים. מפני זה כבר שער ו ל ה ו י ז ן, שכאן נשר ספור על פעולות דוד במלחמה, שנודעה על ידי י"ז. אבל הראיה הזאת אין בה ממש. לפי הספור בי"ז היה נצחון דוד לא נצחון על אחד הגבורים אלא נצחון לאומי (ח ואילך; ועיין י"ט, ח: תשועה גדולה לכל ישראל). וזה מובע בשיר: המתת הפלשתי היא מכה "ברבבות". כך הבין את השיר המחבר, שקבע אותו כסבוך לפסוק ו. אבל גם זה אפשר, שהמספר הקדים בטרי, שנמצא באמת רק אחר כך.

והגבור המפליא לקלוע באבן נוחל נצחון מזהיר על איש המלחמה הפלשתי. האבן היא כלי מלחמה ישראלי ישן, קלע־רועים פרימיטיבי, שבני בנימין הצטיינו בו (שופ׳ כ׳, טז). הפלשתי לא ידע בודאי מה טיבו של כלי זה וזלזל בו והלך לקראת דוד בטח וחשוף מצח[5], וזה היה בעוכריו. דוד נעשה בבת אחת גבור לאומי. כוכבו דרך פתאום, ולא אסף נגהו עוד. הצלחתו מדהימה ומסחררת. שאול אינו נותן לו לשוב אל בית אביו (ש״א י״ח, ב). בן המלך, גבור מפואר אף הוא, אינו מקנא בו, אלא דבק בו באהבת עולם. העם צוהל ומריע לקראתו. דוד הוא „איש תאר״, משורר ומיטיב נגן בכנור. בת המלך הצעירה מתאהבת בו (י״ח, כ—כח). זהו מקום יחידי במקרא, שמספר בו על אהבת נערה לגבר; כאילו שודדה כאן מערכת־העולם המקראית. הנער הרועה נעשה עוד מעט לאיש מלחמה. הוא לא רק אמיץ לב, אלא גם „משכיל״ (י״ח, ה, יד, טו, ל), נלחם ומצליח בחכמה ובעצה. העם אוהב אותו, וגם עבדי שאול מוקירים שמו. חרדתו החולנית של שאול לבשה בשר. דוד — זהו צל־הבלהות הרודף אתו מעתה ומענה את נפשו.

ההיה יסוד לחרדתו של שאול? בספורים שלנו שולט בענין זה פלוג ידוע. מצד אחד טוענים יהונתן ודוד, שאין בדוד כל חטא וששאול רודף אותו חנם (ש״א י״ט, ד—ו; כ׳, א—ח, לב; כ״ד, י—כ; כ״ו, יז—כד). דברי שאול, שיהונתן התקשר עם דוד (כ״ב, ח), הם כאילו רק עלילה של בעל „רוח רעה״. אבל מצד שני ההנחה היא, שדוד כבר נועד באמת עוד בימי שאול לרשת את כסאו ושיהונתן עצמו כבר השלים עם זה ומוכן היה לוותר על זכותו (כ׳, יג—יז; כ״ג, טז—יח) ושגם שאול ידע זאת ואף בקש מדוד, שלא יכרית זרעו אחריו (כ׳, יז; כ״ד, כא—כג; כ״ו, כה). אין לנו יסוד לפקפק בכנות אמונתו של דוד בקדושת „משיח יהוה״ (ש״א כ״ד, ה—יא; כ״ו, ח—יא, טז, כג; ש״ב א׳, ב—טז; ד׳, ב—יב), שהיא גם יסוד אמונתו הגדולה בעצמו. דוד לא התכוון למרוד בשאול, ואף אמנם לא נסה למרוד כל ימי חיי שאול. אבל במזרח הזמן שבין מלך למלך הוא זמן של סכנת מהפכות דינסטיות. קדושת המלך נפסקת עם מותו, ועד שמתקדש המלך החדש יש סכנה של מהומה ומהפכה דינסטית. שאול תופס באמת את הסכנה תפיסה כזאת. הוא אומר ליהונתן: כי כל הימים אשר בן ישי חי על האדמה לא תכון אתה ומלכותך (ש״א כ׳, ל). גם ההנחה של דברי יהונתן בש״א כ״ג, יז היא, שדוד עתיד למלוך רק אחרי מות שאול. ואמנם נמשח דוד למלך ביהודה מיד אחרי מות שאול, אף על פי שהיה לשאול

---

5 בשבעים יש הוספה לפסוק מט: ותטבע האבן בעד הכובע במצחו. אבל זוהי והספה לתגדיל את הנס. בספור הראשוני לא היה, כנראה, כלל תאור מפורט של זיון „הפלשתי״.

יורש חוקי (ש"ב ב', ד ואילך), וגם נלחם עם בית שאול מלחמה ארוכה (ג', א ואילך). אין אנו יודעים מה היה מהלך העניינים, אילו נשאר יהונתן בחיים אחרי מות שאול. אבל הצלחתו הגדולה של דוד ואולי גם אהבתו הגדולה של יהונתן אליו ערערו את אמונת שאול בקיום בית מלכותו. הוא רואה בבהירות את העתיד. אבל יהונתן ומיכל אינם רוצים לראות. הדאגה והיאוש מרעילים את חייו ומגבירים את רוחו הרעה. מתוך רוח נכאה הוא חושד את דוד לפעמים גם בקשר נגדו. הוא חושד בבנו, הוא חושד בעבדיו, בני שבטו, שהם מקוים, שלכולם "יתן בן ישי שדות וכרמים" ושישים אותם "שרי אלפים ושרי מאות" (ש"א כ"ב, ז). הוא חולה מרוב דאגה ויאוש וקובל על עבדיו: "קשרתם כלכם עלי... ואין חלה מכם עלי"... (שם, ח). הוא הורג באכזריות את כהני נוב על חשד קל. הוא מחפש את דוד בלי הרף. לזיפים המביעים רצון להסגיר לו את דוד הוא אומר: "ברכים אתם ליהוה, כי חמלתם עלי" (כ"ג, כא). הוא זקוק לחמלה. היוכל איש זקוק לחמלה לבצר את המלכות הצעירה? הכזה יהיה איש חסדו של האל? שאול מיועד לאבדון, ולא בו תקות ישראל. גזרת הקץ כבר נחתמה. והקץ האיום לא אחר לבוא.

בודאי לא דבר ריק הוא, ששאול לא בנה עיר־מלוכה, לא העלה את הארון ממקום משמרו הנדח, לא בנה היכל ליהוה. הפרובלמה של תולדות הארון מתבארת אולי מכאן. הארון נזכר בש"א ז', ב בפסוק, שאין לו המשך, ולא נזכר עוד אלא בש"ב ו', ג ואילך[6]. משחרב בית שילה לא נוצר מקדש מרכזי ראוי להשכין בו כלי־קודש לאומי זה. שאול אינו פוקד את הארון. הארון נחשב לכלי־קודש רב־סכנה. נראה, ששאול לא מצא בנפשו עוז להעלותו. אין אנו מוצאים במלכות שאול את השאיפה ליצור סמלי־מלכות קיימים, שאיפה זו, שפעמה כל כך בדוד. זה בודאי אֶפייני למלכות שאול.

דוד

בין הרוח הרעה של שאול ובין הרוח הטובה של דוד יש קשר פנימי. ככל שגדלה הצלחתו של דוד גברה הרוח הרעה של שאול. אם היו לדוד "תכניות" משנעשה רע בן־המלך וחתן המלך וגבור אהוב על העם, אין אנו יודעים. אבל אין ספק, שאמונה עזה ב"כוכבו" פועמת בו. אחרי עליתו המהירה

---

6 הארון נזכר, אמנם, לפי הנוסח העברי בש"א י"ד, יח. אבל נראה, שגירסת השבעים היא הנכונה: ויאמר שאול לאחיה: הגישה האפוד, כי הוא היה נשא האפוד ביום ההוא. עיין שם, ג. ואמנם, בספור על נוב, ששם כהנו בני בית עלי, לא נזכר הארון (ש"א כ"א, א - יא; כ"ב, ט—יט). דוד מעלה את הארון מבית אבינדב בגבעה (ש"ב ו', ג), ששם העמד אחרי שהושב מארץ פלשתים (ש"א ז', א).

והצלחתו המפליאה בבית המלך הוא מוכרח לברוח ולהתחבא, כדי להנצל ממות. אבל הוא עומד בפני כל הרוחות כארז. לא ברור מה היה יחסו אל ש מ ו א ל. לפי ש"א י"ט, יח—כד דוד בורח תחלה אל שמואל. קשה להניח, ששמואל משח אותו למלך. אבל נראה, ששמואל חזק את ידיו ונבא לו, שבידו יושיע יהוה את ישראל מיד אויביהם (עיין ש"ב ג', ט, יח; ה', ב). זה היה יסוד אמונתו ואמונת העם בבחירתו. אמונה זו לא עזבה אותו גם בימי הרעה. הוא מגשש ומתקרב מעט מעט אל יעודו הגדול המאיר לו מרחוק.

במערת עדולם מתקבץ אל דוד גדוד של ארבע מאות איש, בני בית אביו ו„כל איש מצוק וכל איש אשר לו נשא וכל איש מר נפש" (ש"א כ"ב, א—ב). זהו גדוד גבורי דוד לעתיד. דוד יודע להפוך חומר אנושי זה לגדוד של אנשי צבא ממש, והוא קובע להם חוקים הנעשים „לחק ולמשפט בישראל" (שם ל', לה). בגדודו הולכים ג ד הנביא ו א ב י ת ר הכהן (שם כ"ב, ה, כ—כג), ועל ידם הוא שואל באלהים. גם עתה הוא נלחם את „מלחמות יהוה" (כ"ה, כח). רדיפות שאול מכריחות אותו להמלט לארץ פלשתים ולבקש חסות מאת אויבי עמו (כ"ז, א ואילך). אבל מטרתו לא זזה מנגד עיניו. בערמה הוא רוכש את אמונו של מלך גת. ועם זה הוא שולח לזקני יהודה „ברכה משלל איבי יהוה" (ל', כו—לא). במלחמה האחרונה בין שאול ובין הפלשתים הוא מתכונן לאיזה מעשה נועז. אכיש נותן לו לצאת במחנה פלשתים (כ"ח, א—ב). אבל סרני פלשתים חושדים, שיש כאן מזימה, והוא מוכרח לשוב לציקלג (כט, א ואילך). כאן מדביקה אותו השמועה על מפלת ישראל ומות שאול ובניו. דוד עולה לחברון. בני יהודה מושחים אותו למלך. גורל בית שאול כבר נחתך. איש בשת בן שאול אינו האיש הראוי לעשות מלוכה על ישראל. אבנר ממליך אותו במחנים, אבל הוא תלוי בחסד אבנר (ש"ב ג', ח). מריבה קלה בין המלך ובין אבנר דיה לשים קץ למלכות איש בשת (שם, ז ואילך). בינתים נרצחו אבנר ואיש בשת לא בדבר דוד וגם למורת רוחו. כל שבטי ישראל באים אליו חברונה ומושחים אותו למלך על כל ישראל (ה', א ואילך). דוד לא כבש איפוא את המלוכה לא בעזרת גדוד גבוריו וגם לא בעזרת שבטו. הוא חכה בסבלנות עד שהעם משחו למלך. האידיאל שלו הוא להיות מלכו של „עם יהוה", בחיר יהוה ועמו.

דוד הוא איש־חרב וגבור־מלחמה. דרכו אל כסא המלוכה היא דרך עקלקלה, ולא מעט דם נשפך עד שהגיע למלוכה. דוד הוא לפי ציורי המקרא לא נביא ולא איש־אלהים; לא היה אליו דבר־אלהים, ונפלאות לא עשה. הוא אינו לא יוצר־דת ולא מחדש־דת, הוא אינו נלחם באלילות ואינו מחזיר את העם למוטב. ובכל זאת נעשה דוד סמל דתי לישראל וגם לנביאי ישראל.

בו נקשרה האמונה בגאולת העם ובמלכות המשיחית לעתיד לבוא. וגם בנצרות ניתן מקום לסמל זה. משיחם של הנוצרים הוא „בן אלהים" וגם — „בן דוד". לדוד מיוחסת המסורת את ס' תהלים, ספר זה, שפועם בו רגש דתי נלהב ביותר והמשמש בטוי נשגב ועליון להגות־לב דתית. זה מוכיח, שדוד היה לא רק גבור מלחמה ומיסד מלכות ישראל הגדולה אלא גם אישיות דתית עמוקה. דוד נקרא בפי סופרי המקרא, וגם בפי הנביאים, „עבד יהוה" (ש"ב ג', יח; ז', ה ואילך; מל"א ג', ו; ח', כד, כה, כו; י"א, יג, לב, לד, לו, לח; י"ד, ח; מל"ב ח', יט; י"ט, לד; כ', ו; יר' ל"ג, כא, כב; יחז' ל"ד, כג, כד; ל"ו, כד, כה; תה' י"ח, א; ל"ו, א; ע"ח, ע; פ"ט, ד, כא; קל"ב, י; קמ"ד, י). לא זו בלבד שהוא רואה בכל מקרי חייו את אצבע יהוה ושגם את יסוריו הוא מקבל כנסיונות ומתוך הכנעה, אלא שאת עליתו על כסא מלכות ישראל הוא רואה מתוך נקודת־ראות של נצח דתי. זהו ההבדל העמוק בין מלכותו ובין מלכות שאול. דוד רואה את עצמו כמושיע (ש"ב ג', יא), ממין המושיעים, שצוה יהוה מאז על עמו ישראל. אבל הוא יותר מזה: הוא המושיע הגדול והאחרון. מלכותו היא מפעל נצחי של יהוה, גלוי עליון של חסדו. אם הכרית יהוה את כל אויביו ופדה אותו מכל צרה והנחיל אותו נצחון אחר נצחון, אין זאת אלא שבו בחר יהוה לרומם בו את עמו ולגלות בו את מרום חסדו. מלכותו היא מפני זה נצחית, כי רצון יהוה נצחי הוא. השאיפה לסמליות דתית־נצחית היא,המוטיב הפנימי של מלכות דוד. עם ישראל, ארץ ישראל, מלכות בית דוד — שלשה סמלי עד הם של חסד יהוה.

המעשה הראשון, שדוד עושה אחרי שנמשח למלך על כל ישראל, הוא כבוש יבוס, היא ירושלים. העיר הזאת עמדה על גבול נחלת יהודה ונחלת בית יוסף, ועד אז היה בה ישוב יבוסי, ולמעשה לא היתה שייכת לשום שבט. דוד בוחר בעיר הזאת ודאי גם מטעם מדיני. מלכותו היא מלכות כל השבטים, ומרכזה צריך להיות בעיר בין־שבטית. אבל מלבד זה פועלת בו גם שאיפה אחרת: מלכותו היא תקופה חדשה בתולדות ישראל, והוא רוצה ליצור לה סמל חדש. את העיר היבוסית הוא בונה מחדש וקורא לה שם חדש: עיר דוד (ש"ב ה', ז, ט), את מפעל בחירתו של דוד מסמלת בחירת עיר דוד, יצירתו של המלך בחיר יהוה. ולהלן: מה שלא העז שאול לעשות מעז דוד — אל העיר החדשה הוא מעלה את הארון. מימי חורבן שילה עמד הארון, הסמל הלאומי העתיק של ברית יהוה וחסדו עם ישראל, בשממון, זכר לחורבן ואות קודר לזעם יהוה וחרון אפו. העם זכר אותו ורעד מפני הוד קדושתו וסכנתו. את סמל הזעם יעשה דוד לסמל החסד החדש והנצחי. עיר דוד תהיה משכן לעדות ברית־סיני. המלכות היא יורשתה והמשכה של ברית־

סיני, מפעל של בחירה אלהית כמוה, נצחית כמוה. דוד מעלה את הארון מבית אבינדב אשר בגבעה ברוב הוד והדר. התרדה הגדולה עדיין אופפת את הארון. ניצוץ של זעם אלהים שוב נתן ממנו. וגם את דוד תוקף הפחד והוא מטה את הארון מעיר דוד (ש"ב ו', ב—י). אבל רצונו חזק מן הפחד. ההצלחה מאירה לו שוב פנים. זעם יהוה נהפך לברכה. הוא מעלה את הארון "בשמחה". הוא עצמו חוגר אפוד בד ו"מכרכר בכל עז לפני יהוה". בזבח ובתרועה ובקול שופר הוא וכל בית ישראל מביאים את הארון אל עיר דוד ומציגים אותו באהל אשר נטה לו דוד. מזמור התהלוכה נשתמר בתה' קל"ב, א—י (עיין להלן, ע' 201—202). אחרי כן נערכת חגיגת עם גדולה, ודוד מברך את העם "בשם יהוה צבאות" (ש"ב ו', יא—יט).

אולם שאיפת הסמול הנצחי שבלב דוד לא מצאה ספוקה בזה. חירם מלך צור שלח אליו מלאכים ועצי ארזים וחרשי עץ וחרשי אבן, והם בנו לו בית. דוד רואה גם בזה אצבע יהוה: "וידע דוד, כי הכינו יהוה למלך על ישראל וכי נשא ממלכתו בעבור עמו ישראל" (ש"ב ה', יא—יב). ולא עוד אלא שבנין ביתו מחולל בנפשו שאיפה דתית: הוא חפץ לבנות בית ארזים לארון בעיר דוד (ז', א—ג). בתי מקדש היו בישראל גם קודם לכן. אבל דוד רוצה לבנות בית־מלכים ליהוה, מקדש־מלך, יחיד ומיוחד. וגם בזה נגוד הוא לשאול, בונה המזבחות (ש"א י"ד, לה). האוהל הקדמון היה מקדש של שבטים נודדים, והארון היה אף הוא קשור באידיאה זו של מקדש מטולטל. באוהל ובארון נתקשר אחר כך מושג קדושת הארץ (יהושע כ"ב, יט), אבל לא קדושת מקום אחד. האידיאה של קדוש מקום אחד לארון נולדה בלב דוד. בעיר מלכותו הוא רוצה לבנות מקדש־מלך לארון, מכון לשבת אלהים עולמים, כבטויו של שלמה (מל"א ח', יג). לארון יקבע מקום אחד, נבחר. גם ברעיון זה נתגבשה שאיפתו ליצירת סמלי־תמיד. דוד הוא מחולל רעיון בחירת העיר והמקדש, שעתיד היה להתגבש אחרי דורות רבים בצורה מיוחדת בס' דברים. רעיון הבחירה המדינית קדם לרעיון הבחירה הפולחנית. בנין מקדש־מלך לארון היה בו כדי ליחד הוד וקדושה מיוחדת למקום פולחן אחד, ועל ידי זה ממילא גם לעיר אחת. בנין הבית צריך היה איפוא לשמש סמל פולחני לבחירת עיר דוד ומלכה. רעיון הבחירה, שהגה דוד, לא כלל את האיסור לזבוח בבמות, ולפיכך אינו משנה־תורתי. אבל את רעיון הבחירה עצמו הגה הוא, ובזה השפיע השפעה עצומה על תולדות האמונה הישראלית והפולחן הישראלי. מלך הבחירה, עיר הבחירה, בית הבחירה נעשו בכתו סמלי־קבע באמונה הישראלית ובתולדות ישראל.

השאיפה הפנימית, שפעמה במלכות דוד, נתבטאה בבהירות יתרה

בחזון נתן ובתפלת דוד בש"ב ז' — שניהם יצירות מהימנות של אותו הזמן.

בחזון נתן מלכות דוד מופיעה כראשית תקופה חדשה כתולדות ישראל, תקופה של זוהר, שתמשך עד עולם. הרעה, שבאה על ישראל בתקופת השופטים, הגיעה לקצה. מעתה יהיה עם ישראל נטוע בארצו, "ושכן תחתיו ולא ירגז עוד". עם מלכות דוד נתנה לעם גם הארץ מתנה חדשה, מתנת עולם. שיא הגבורה, שהגיעה אליה מלכות דוד, הוא שיא עולם. "בני עולה" לא יוסיפו עוד לענות את ישראל. החסד, שנתן לדוד אינו חסד חולף. בית דוד וממלכתו וכסאו יהיו נכונים לפני יהוה "עד עולם". אם בניו יחטאו, יעניש אותם האל "בשבט אנשים ובנגעי בני אדם", אבל המלכות לא תסור מהם. מלכות בית דוד על ישראל היא מלכות עולם (ח—יז).

נצחיות מלכות דוד היא גם האידיאה המרכזית של תפלת דוד. תפלה זו היא מן היצירות האפיניות ביותר של המונותיאיזמוס הישראלי הקדמון. על מרומי גדולתו אין דוד מרגיש את עצמו יצור "אלהי", בן־אלהים אלילי. "מי אנכי, אדני יהוה, ומי ביתי כי הביאתני עד הלם?" — במלים אלה הוא פותח את דבריו. מלכותו היא כולה חסד אלהים לבחירו, היא שפע של **דבר** אלהים. בדברו וברצונו העלה אותו יהוה למלכות על ישראל. אמונת דוד בנצחיות מלכותו עומדת על אמונתו ביחודו של אלהי ישראל. אלהי ישראל הוא אחד, ואין אלהים זולתו, ואת ישראל בחר להיות לו "גוי אחד בארץ". הוא פדה אותו ממצרים, גרש מפניו עמים וכונן אותו לו "לעם עד עולם". ועתה בחר בבית דוד לתת לו מלכות עולם על עמו. ובמלכות עולם זו של בית דוד על עם יהוה יגדל שם יהוה "עד עולם". ברכת בית דוד היא ברכת עולם, כי יהוה "הוא האלהים", ודברו אמת (יח—כט). כך רואה דוד את מלכותו. נצח ביתו ונצח ישראל הם עדות על חסד האל האחד.

תפיסה מעין זאת, אם גם על רקע אחר, אנו מוצאים גם במזמוריו של דוד בש"ב כ"ב (=תה' י"ח) וכ"ג, א—ז (עיין להלן, ע' 204—205).

בין גבורי תולדות ישראל דוד הוא היחידי, **שבאישיותו** נאחזה אמונת־גאולה דתית. האמונה הישראלית בכלל לא קדשה **אישים** אלא **דברי** אישים ופרי רוחם. אף באישיותו של **משה** אין אמונת גאולה קשורה. **תורת** משה היא שהוטלה חובה על ישראל. אבל באישיותו של משה כשהיא לעצמה אין כח דתי גואל; ערכה הוא רק ערך של דוגמה ומופת. כל שכן שאר הנביאים ואנשי האלהים. ואילו ערכו הדתי של דוד גלום לא בדברו אלא בו בעצמו. לא ס' תהלים הקשור בשמו מיחד לו את מקומו

החיסטורי־הדתי אלא חסד המלכות, שנתן לו ולזרעו מתנת עולם. חסד הנבואה הוא אישי, וגבושו — היצירה הרוחנית. ואילו חסד דוד היא מלכותו ומלכות ביתו, שנתנה לו לעולם. חסד זה דומה הוא לחסד הכהונה, שגם הוא חסד־מורשה הוא. אלא שחסד הכהונה הוא חסד השבט יותר משהוא חסד האיש (אהרן או פנחס). הכהונה היא מתנה, שנתנה לכל בני אהרן, אנשים, נשים וטף. ואילו חסד דוד הוא חסד המלך האחד, היושב על כסא דוד, דמות דיוקנו של דוד עצמו. ובהושע ג׳, ה אף נאמר: ובקשו את יהוה אלהיהם ואת דויד מלכם. וכן ביר׳ ל, ט: ועבדו את יהוה אלהיהם ואת דוד מלכם וגו׳. ועוד זאת: לא לבד שהמלכות נתנה לדוד ולזרעו, אלא שמלכות דוד וזרעו אף היא נתנה לישראל. מלכות דוד היא מתנה לישראל, כארץ הקודש. מלכות זו מסמלת את שלטון ישראל, שלטון עם יהוה, ועל ידי זה — את שלטון יהוה עלי אדמות. מפני זה נתקשרה בה אחר כך לעולם האמונה המשיחית. תקומת מלכות בית דוד היא ראשית מלכות שדי. בערך דתי זה של מלכות דוד אחוז גם הערך הדתי של מקום מלכותו: של עיר דוד, של ירושלים. גם כאן נתקדשה לא יצירה רוחנית אלא יצירה „חמרית", פועל כפיו של דוד, יצירת שלטונו וגבורתו. ואין ספק, שהתפתחות זו מושרשת באמונתו של דוד עצמו: דוד תפס את מלכותו ואת עירו כסמלי שלטון אלהים עלי אדמות. בבחינה זו היה דוד אחד מיוצרי הערכים הדתיים של ישראל.

שלמה

את מפעלו של דוד המשיך שלמה, ודוקא בבחינה דתית יותר מאשר בבחינה מדינית־צבאית.

גם דרכו של שלמה אל כסא המלוכה היא „אנושית, אנושית יותר מדי". היא אחוזה בסבכי סכסוכי חצר, והיא משומצת בכתמי דם. שלמה הוא בנה של בת שבע, ובת שבע היא אשת חטאו הגדול של דוד עצמו. שלמה לא היה היורש החוקי של כסא המלוכה (מל״א ב׳, טו). הוא הגיע למלוכה רק ברצונו של דוד, בשבועה, שנשבע לבת שבע (שם א׳, יב—יג, יז—כא, כח—לא), כפצוי על עלבונה וחלול כבודה. הפרעה זו של סדר הירושה החוקי לא היתה אפשרית בלי שפיכות דמים. יש לשער, שמרד אבשלום מקורו אף הוא בסכסוך זה. אחרי מות אמנון, בכור דוד (ש״ב ג׳, ב), היה אבשלום יורש העצר החוקי (עיין מל״א א׳, ה—ו; ב׳, טו; כלאב, הבן השני של דוד, ש״ב ג׳, ג, אינו נזכר כלל, וכנראה מת קודם). הכתוב רומז על דמיון גורלם של אבשלום ושל אדוניהו בן חגית (ש״ב ט״ו, א; מל״א א׳, ה—ו). אבשלום,

כאדוניהו, עושה לו מרכבה וסוסים "וחמשים איש רצים לפניו"; זאת אומרת: הוא מתנשא למלוך. יואב תומך בו, כמו שהוא תומך אחר כך באדוניהו (עיין ש"ב י"ד, א—לג). אבל אבשלום יודע, כנראה, את דבר השבועה לבת שבע, והוא מנסה ללכוד את המלוכה במרד. ואפשר, שמטעם זה היה כל העם, וגם שבט יהודה, אחרי אבשלום. המרד דוכא, ואבשלום נהרג. דוד נזהר מאז מלגגוע בשאלה המסוכנת הזאת (מל"א א', ו) עד הרגע האחרון. ורק פעולה מהירה ומוחלטת של אנשי החצר, שהמליכו את שלמה עוד בחיי דוד, מנעה סכסוך־דמים קשה. אבל בלי שפיכות־דמים אי אפשר היה בכל זאת. יואב ואדוניהו נהרגים. אביתר הכהן, שגם הוא נטה אחרי אדוניהו, הוא "איש מות", אבל נפשו נתנת לו לשלל, והוא רק מגורש מהיות כהן ליהוה בירושלים. העם משלים עם המלך הצעיר. זריזותו וחכמתו שובות את לבו. "והממלכה נכונה ביד שלמה".

שלמה הוא מלבד זה מושל בעל שאיפות ומאויים חילוניים ביותר. הוא אוהב בנינים, נשים, הדר ותפארת. הוא מלך מזרחי טפוסי. הוא מעביד את העם בלי רחמים ומיסר אותו "בשוטים". הוא בונה לו היכל מפואר ומרבה לו עבדים ומשרתים, כסף וזהב ואבנים יקרות ובשמים וסוסים ומרכבות. גם יצירתו הרוחנית היא כולה חילונית. הוא מדבר "על העצים... על הבהמה ועל העוף ועל הרמש והדגים", הוא שר שירים וחד חידות. חכמתו היא ממין חכמת מצרים ובני קדם, וגם מכל העמים באים לשמוע את חכמתו או לנסותו בחידות. (השוה על זה עוד להלן, ע' 195—197).

ועם זה מרגיש גם שלמה את מלכותו כהגשמת דבר־אלהים לדוד אביו (מל"א ג', ו; ו', יא—יג; ח', טו ואילך). שלמה הוא המגבש את רעיון בחירת העיר הקשור ברעיון בחירת אביו. הוא מוציא אל הפועל את מחשבת אביו לבנות היכל ליהוה בירושלים. היכל זה הוא "בית זבל" ליהוה, מכון לשבתו עולמים (ח', יב). את הבית הוא בונה בגורן ארונה היבוסי, שדוד הקים שם מזבח (עיין דה"א כ"א, לא; דה"ב ג', א). קדושת מקום זה היא חדשה, פרי בחירת אלהים, וקשורה היא בבחירת דוד [7]. שלמה אינו מסיר

---

[7] ברנדנבורג, Denkmäler, ע' 27—31, ממעיט, שגורן ארונה (עיין ש"ב כ"ד, טז—כה) היה מקום קודש עתיק ושדוד כבש את ירושלים, כדי שהמקום הקדוש הזה, שהיה קשור בשמו של מלכי צדק (בר' י"ד, יח—כ), יהיה ברשותו וישמש ערובה לשלטונו. ראיה לדבר הם הגזמות והחריצים שב"אבן השתיה", המוכיחים, שהאבן שמשה מקום נסך יין או שמן וכו' בימי קדם. עיין גם בנצינגר, ביאורו למלכים, ע' 27; שמידט, Fels, ע' 78 ואילך. אולם לדעה זו אין יסוד. נראה, שהאבן שמשה באמת מקום פולחן עתיק. אכל אבנים כאלה נמצאות במקומות רבים, ואין ללמוד מכאן, שהמקום היה לו ערך פולחני מיוחד ושהיה יותר ממקום־פולחן משפחתי או שבטי. בכל אופן אין קדושתה ה י ש ר א ל י ת של ירושלים אחוזה בקדושה עתיקה איזו שהיא

את הבמות. אבל את הבית בירושלים הוא תופס עם זה כ„בית הבחירה", כמשכן אלהים אחד ומיוחד בארץ, שנבנה והוקדש לעולם. אל ההיכל הוא מביא את הארון. מאז חדל הארון להיות כלי־קודש מטולטל. אין הוא יוצא עוד במלחמה. קדושתו וקדושת ההיכל נעשות קדושה אחת הקשורה בקדושת המקום. כך קם ונהיה אותו המקדש, שנעשה מאז סמל־עד לאמונה הישראלית, סמל, ששום חורבן לא שלט בו.

בבחינה מסוימת אפיני הוא בנין הבית הזה בתולדות האמונה הישראלית. בפעם הראשונה בתולדות ישראל נבנה לא בית מקדש סתם אלא היכל מעשה אמנות, גם בבנינו גם בכליו. אולם בסגנון האמנותי של הבית אין אנו יכולים להבחין שום דבר ישראלי מיוחד. בבנין הבית השתתפו המוני פועלים ישראלים. אבל הסגנון לא היה ישראלי. את הארזים כרתו צידונים. בהכנת העצים והאבנים השתתפו „בוני חירם והגבלים". האמן היה חירם מצור, בן אשה אלמנה ממטה נפתלי ובן איש צורי חורש נחושת. אמנותו היתה בכל אופן צורית. סגנון הבית הוא סגנון כנעני מעורב, תעדובת אמנות מצרית ובבלית (או אשורית). לפני הבית — חצר פתוחה. במבוא הבית — שני עמודים גדולים, אחריהם אולם בנוי עמודים, בקצה הבנין — הדביר, שהוא, כנראה, חדר אפל. שני עמודים לפני המקדש אנו מוצאים גם בצור, בהיירפולים, בסלע של אדום. הכלים והקשוטים נעשו בסגנון מצרי־כנעני, מעין מה שמצינו בהיכל אחאב. אבל נכר בהם גם סגנון בבלי. „ים הנחושת" הוא כנראה, ה„אפסו" או ה„תהום", דמות ים העולם, של המקדשים הבבלים. הכרובים הם קשוט בבלי־מצרי. דוגמת ה„מכונות" נמצאה בציורי קברים קפריסיים. הים עמד על שנים עשר בקר. על מסגרות המכונות היו אריות,

---

ירושלים היתה לפני כבושת האחרון בימי דוד „יבוס", „עיר נכרי", שאיש ישראלי נמנע אפילו מלטור אליה ללון בה (שופ' י"ט, י—יב). שום מקום אינה תופסת בתולדות השבטים עד ימי דוד. אף אחד מן האבות אינה גר בה ואינו בונה בה מזבח. ואם גם נניח, ש„שלם" של מלכי צדק היא ירושלים, הרי אברהם עובר על פניה ואינו סר אליה. זהוי גורן ארונה עם „הר המוריה", מקום עקדת יצחק (עיין בר' כ"ב, ב ואילך; דה"ב ג', א), הוא מאוחר. דוד מעלה את הארון לא אל המקום הזה אלא אל „עיר דוד", שהוא בונה אותה מחדש (ש"ב ה', ז—ט; ר', יב ואילך). את הארון מציגים במקום שדוד נטה לו שם אוהל (ו', יז). גורן ארונה היא גורן ממש, ושם בקר ומוריגים וכלי בקר (כ"ד, כב—כד). אין היא נפקדת אלא בשעת המגפה, שהיתה, כנראה, רק בטוף ימיו של דוד. דוד אינו זובח על מזבח ישן אלא בונה שם מזבח חדש (שם, יח, כא, כה). שכם, בית אל, גלגל, חברון, גבעון הן שהיו לפני כן הצרים הקדושות, ולא ירושלים. אף שלמה, בונה הבית, הולך עדיין לגבעון לזבוח שם. גם במקדש, שנבנה בגורן ארונה, לא היה מזבח־אבן עתיק אלא מזבח נחושת חדש (מל"א ח', סד). קדושתה היסראלית של ירושלים היא איפוא חדשה בהחלט.

בקר וכרובים. גם הבקר גם האריות מצויים בין סמלי הפולחן המזרחי[8], כמו באגדה ובנימוסי הפולחן כן ירשה האמונה הישראלית גם כאן סמלים וצורות מן העולם האלילי. ולא עוד אלא שזמן ואופן הירושה ברורים לנו במקרה זה בהחלט: בזמן שלמה ובאמצעות האמנות הכנענית, בעזרת חירם מלך צור.

אולם — הנתגבשה במקדש שלמה, לפי התפיסה הישראלית, גם משהו מן האמונה ה מ י ת ו ל ו ג י ת, שהיתה כרוכה בסמלים ובצורות ההם? ההיה כאן יותר מאשר השפעת צורות אמנותיות?

מכרעת העובדה, שבמרכז המקדש הזה, ב ד ב י ר, א י ן א נ ו מ ו צ א י ם ש ו ם ס מ ל מ י ת ו ל ו ג י א מ ת י. המקדש האלילי מדומה כמשכן גופו של האל המגושם בפסל. כבר הטעימו את המדה המיוחדת של מקדש ירושלים, שלא היה בו פסל האל[9]. אבל באמת לא העדר הפסל כשהוא לעצמו חשוב, אלא העדר כל זכר ל א ו ת ו ה פ ו ל ח ן ה מ י ת ו ל ו ג י, ש ה י ה ק ש ו ר ב פ ס ל. כי לא בסמול האמנותי של האל בפסל מתבטאה האלילות, אלא בזה, שהפולחן עושה את הפסל ל נ ו ש א פעולתו. את הפסל רוחצים, מושחים, מלבישים, מקשטים, מושיבים, משכיבים, מגישים לו אוכל, מעמידים עליו משמר וכו'. הפעולות האלה מדומות כפעולות הנעשות באל עצמו. בדרגה גבוהה — כפעולות מסתוריות המשפיעות לאלהות שפע כח. עבודת הפסל היא מפני זה סמל הפולחן האלילי, שמהותו: הגברת כח האל על ידי הפולחן, על מנת שהאל ישפיע מכחו לאדם. כמו כן היה בעבודת הפסילים גם יסוד מיתולוגי: בה נסתמל גם יחס האל למערכת הכחות האלהיים שבהויה. במקדש המצרי והבבלי נתיחדו מקומות גם ל מ ש פ ח ת האלים: ליד פסל האל היו מקומות לפסילי בת זוגו ובנו של האל או גם לפסילי שומרי האל. הפסל ומה שהיה קשור בו סמל את האל כ א ח ד האלים, כאחד ממשפחת האלים, כזכר או כנקבה, כחי או כמת, כממלא תפקיד אלהי או מיתולוגי אחד ומסויים. בסימבוליקה של המקדש האלילי יש תמיד רמז לרבוי הרשויות. המקדש המכיל את סמל האל מדומה כבית חייו: כאן הוא אוכל ושותה וישן, כאן הוא מזדווג ומוליד, כאן הוא מת וקבור, כאן הוא מטהר וקם לתחיה. העבודה הנעבדת בפסל מיצגת את חייו וגורלו של האל המגושם בו במערכת עולם האלים.

8 עיין בנצינגר, ביאורו למלכים, ע' 25 ואילך והספרות המסומנת שם; קיטל Geschichte, ח"ב, ע' 202—210; גרסמן, Bilder, ע' 145—146; לודס, Israël, ע' 300, 481; גרסטנג, Heritage, ע' 382 ואילך; גלינג, BR, ע' 516—518; קרופוט, Ivories, ע' 51—53.

9 עיין גרסמן, Geschichtsschreibung, ע' 213; קיטל, שם, ע' 206, ועוד.

וגם כשהמקדש האלילי בנוי לאל אחד יש בו בהכרח יחס למקדשי אלים אחרים. תהלוכת החגים מחברת את המקדשים השונים: פסילי האלים מוצאים ממקומם, האלים נפגשים, ובפגישתם מתבצעה הפעולה הפולחנית המסתורית על רקע מיתולוגי. כל מקדש אלילי מדומה בהכרח כ פ נ ה א ח ת של הפנתיאון. הפסל של המקדש האלילי מסמל איפוא הויה פולחנית־מיתולוגית.

לעומת זה מיוחד במינו הוא מקדש ירושלים, למרות שפע הסמלים הנכרים. במקדש זה, וביחוד בדבירו, אין פסל־אל, ואין שום עבודה נעשית בו. וכן אין כל רמז לסמלי רשויות אלהיות־מיתולוגיות ולהפעלתן הפולחנית. אין כאן סמלי אבהות ובנות, זכרות ונקבות אלהית, משתה דודים אלהיים, מיתה ותחיה אלהית, מלחמת כחות אלהיים. אל הדביר הובא ה א ר ו ן, שעל משמעות הסימבוליקה שלו כבר עמדנו למעלה. הוא מסמל רק יחס בין האל ובין עולמו ולא יחס בין אל לאל. בארון — אבני העדות, סמל ברית יהוה עם ישראל. על הארון — הכרובים, סמל מרכבת אלהים, סמל כל־שלטונו בעולם. הכרובים פורשים כנפיהם על אבני העדות, הם „שומרים" על זכר ברית סיני, ברית האל האחד עם ישראל. בין הכרובים האל „נראה" לאדם. זהו סמל ה ת ג ל ו ת ו נ ב ו א י ת לאדם. מבין הכרובים השמיע קולו למשה. ה„ערפל" שבדביר אינו דמות בית מנוחתו של אלהי השמש, כמו במקדש המצרי, אלא סמל חביון האל, אשר לא יראנו האדם וחי. הכהן נכנס אל הדביר רק ב„ענן" הקטורת. כשהובא הארון אל הדביר, מלא הענן את בית יהוה, „ולא יכלו הכהנים לעמד לשרת מפני הענן" (מל"א ח', י—יא), במקדש יש מנורה. האור הוא בכל הדורות — וגם אצל הנביאים — סמל הופעת האלהים. אבל אין במקדש שלמה מטה, לא לשנה ולא לדודים. אין לבוש וצרכי קשוט, מאין פסל. יש שולחן, ועל השולחן מערכת לחם הפנים. אבל במקדש האלילי השולחן עומד לפני הפסל או לפני כסאו, ומדומה הוא כתכשיר של סעודה ממש. על השולחן מטעמים ותשמישי סעודה. מגישים מי־ידים וכו'. בישראל השולחן מסמל רק הגשה לפני האלהים, הקדשה, שהאדם מקדיש לו מפרי עמלו כאות השתעבדות והערצה. אין סמלי סעודת־אלהים ממשית.

מקדש שלמה מראה לנו איפוא שוב בבהירות מיוחדת את פעולתה היוצרת של האידיאה הישראלית: היא יצרה לה במקדש זה לבוש חדש, לבוש אבן ומתכת, מחומר אלילי. כל הצורות ה„אליליות" שבמקדש זה אומרות: אחד! בסממני האמנות האלילית בנתה האידיאה הישראלית לא פנה של „פנתיאון" אלא מקדש לאדון הכל[10].

10 על האידיאה של הבית בתפלת שלמה עיין להלן, ע' 206—208.

בימי שלמה הגיעה מלכות ישראל לשיא תפארתה, אבל בימיו התחילה גם הירידה. שלמה ידע להעביד את העם ולהפעיל את כחותיו. אבל את כחות העם נצל ביחוד לא לשם הפרחה כלכלית או לשם הגברת און מדיני אמתי אלא להרבות הוד ותפארת. שלמה הוא מלך־בונה גדול, דוגמת מלכי מצרים האדירים. הוא מרבה בנינים, הוא מרבה כסף וזהב. הוא מרבה לו נשים ופילגשים כמנהג שליטי המזרח. הוא מרבה לו שרים ועבדים ומשרתים. אבל בשרשי מלכותו מכרסמים במסתרים כחות־הרס. אדום מדרום זוממת מרד, ארם מצפון פורקת עול (מל"א י"א, יד—כה). העם כורע תחת סבל המס וחורק שן. ירבעם מרים יד בשלמה (שם, כו ואילך). אבל קסם שלמה וחכמת שלטונו גדולים, והעם נושא בעולו. ודאי היו רבים, שראו רק את זוהר מלכותו, ואת הצללים לא ראו או לא רצו לראות. בתיאורי סופרי המקרא צבעי האור הם הגוברים. אבל יש גם צללים מבשרי רעה.

גם בבחינה דתית מלכות שלמה היא שיא וראש־מדרון. שלמה הוא, אמנם, שליט חילוני לפי אפיו. אבל הכתוב מעיד עליו: ויאהב שלמה את יהוה ללכת בחקות דוד אביו (מל"א ג', ג). יהוה אף נראה אליו בחלום פעמיים (שם, ה—טו; ט', ב—ט; י"א, ט—י). שלמה מבקש מיהוה רק חכמה להבין משפט ולעשות צדקה (שם ג', ה ואילך). שלמה בונה את בית הבחירה לאלהי ישראל. בפיו שמו סופרי המקרא את התפלה לחנוכת המקדש — ממבחר היצירה הדתית הישראלית העתיקה (שם ח', יב—סא). ביתו ובית המקדש נבנו בסיגנון האמנות הכנענית־המצרית, ואפשר, שהיו יראי־אלהים בישראל, שראו סיגנון זה במקדש בעין רעה. אבל המקדש היה בכל זאת, כמו שראינו, גבושה של אידיאה ישראלית, ובעיני העם היה בלי ספק מפעל דתי נשגב לשם יהוה.

אולם שלמה גם „אהב נשים נכריות רבות" (שם י"א, א) ונשיו אלה משמשות צנור להשפעה אלילית. הספור על נטית שלמה אחרי אלהים אחרים במל"א י"א, ד—ח אינו ברור לגמרי. מסתם לשון הכתוב אפשר להסיק, שאת הבמות האליליות לנשיו בנה לעת זקנתו. אבל נראה, שאת הבמות בנה מתוך סבלנות קודם לכן, ולעת זקנתו הטו נשיו גם את לבו הוא אחרי עבודת אלהיהן. אמנם, הבמות נבנו מחוץ לעיר „בהר אשר על פני ירושלים" (שם, ז; מל"ב כ"ג, יג). הבמות היו פרטיות, מיוחדות לנשי המלך, ושום השפעה על העם לא היתה לעבודה זו. לא היתה תנועה אלילית פומבית ותקפנית, כמו בימי איזבל. ובכל זאת נבנו בפעם הראשונה על אדמת ישראל במות לאלהי נכר, ובידי מלך ישראל, לעיני כל העם. לידי תסיסה ולידי תנועת־מרד לא הגיעו הדברים. אבל נראה, שנביאי הצפון נבאו כליה לשלמה ומלכותו

בעוון זה (עיין מל"א י"א, יא—יג, כט—לא, לג)[11]. ואפשר, שתסיסה זו היתה ראשית מרד ירבעם. מכל מקום היה שלמה המלך הראשון, שבימיו נעבדו עשתורת, מלכום, כמוש וכו' עבודת־מקדשים על אדמת ישראל. אלא שחטא זה של שלמה נחשב כחטא של סוף־תקופה, ובכל אופן אין סופרי המקרא זוקפים אותו על חשבון האומה באותו הזמן.

11 עיין על זה לחלן בנספח: „לחקר נביאים ראשונים".

ז. היצירה הדתית־התרבותית בראשית תקופת המלוכה

ביצירה הישראלית של תקופתנו יש לכלול, כמובן, גם את שאיפותיהם ומפעליהם של המלכים עד כמה שנתגלמו בהם (גם בלבוש של מאויים ונפתולים אישיים) שאיפות האומה ועד כמה שהביאו לידי יצירת ערכים לאומיים. על כל זה עמדנו בפרק הקודם. כאן נעמוד ביחוד על היצירה האידיאונית והספרותית הכללית של האומה בראשית תקופת המלוכה.

דמוי־המלכות הישראלי

„מלכות האלהים" הקדומה טבועה במטבע היצירה הישראלית המקורית, ואין דוגמא לה בעולם האלילי. היא גבושה של הנבואה הישראלית השליחית. היא מלכות שליחי אלהים, ושרשה בהתגלותו של משה. מלכות המלכים היא, לעומת זה, „אלילית" במקורה, ודוגמא שמשה לה מלכות הגוים. העם בקש בימי שמואל מלך „ככל הגוים" (ש"א ח', ה, כ; דב' י"ז, יד). גם כאן יש לפנינו מקרה של קבלת „חומר" אלילי. אבל גם את החומר הזה יצרה האידיאה הישראלית יצירה חדשה.

המדה המובהקת ביותר של תפיסת־המלכות הישראלית, המבדילה הבדל עמוק ותהומי בינה ובין תפיסת־המלכות האלילית, הוא העדר כל שאיפה להאלהת המלך. ישראל המליך מלך „ככל הגוים", אבל לא המליך מלך־אל או בן־אל. בספירה התרבותית, שבה נבראה התרבות הישראלית, שלטה האידיאה של המעלה האלהית של המלך. במצרים, בבבל, באשור, בכנען (וכן בעולם האלילי בכלל) נחשב המלך ליצור אלהי. האידיאה הזאת נתלבשה בלבושים שונים. בתקופת־בראשית משלו האלים עלי אדמות, והמלך יושב על כסא האלים. המלך קרוב קרבת בשר ודם לאלים, הוא מ„משפחת" האלים. פרעה הוא בן רע. מלכי אשור ובבל הם בניהם או אחיהם של האלים, יונקי שדי האלות. גילגמש או סרגון הראשון הם אהובי עשתורת. חמורבי הוא חברו של אירה ואחיו של נינורטה. המלכים נעבדים כאלים בחייהם, והם באים בקהל האלים במותם. בעולם האלילי, ביחוד באשור ובבבל, אנו מוצאים גם את האידיאה של בחירת המלך: האלים בוחרים במלך

למשול בעמם ובארצם ולכלכל את הפולחן במקדשים. אבל זהו רק רעיון־לוואי. האידיאה היסודית היא א ל ה ו ת ו של המלך.

אולם התפיסה הישראלית של המלכות לא קלטה את הרעיון האלילי היסודי של ההאלהה, אלא נתבססה דוקא על האידיאה של ה ב ח י ר ה. המלך הוא בחיר אלהים (ש"א י', כד; ט"ז, א ואילך, ח—י; ש"ב ו', כא; דב' י"ז, טו ועוד), משיח יהוה, אבל אינו "אלהים" בשום בחינה. זכר למגע עם עולם־ האידיאות של התרבות האלילית נשתמר במליצה, שהמלך הוא "בן" לאלהים. "יהוה אמר אלי: בני אתה, אני היום ילדתיך", אומר המלך (תה' ב', ז). יהוה אמר בחזון לדוד: הוא יקראני: אבי אתה, אלי וצור ישועתי! אף אני בכור אתנהו, עליון למלכי ארץ (שם פ"ט, כז—כח). אבל הוא הוא הפלא, שהבנות הזאת נשארה בישראל מליצה נשגבה המבטאה את חסד־האלהים המיוחד, שבו נתברך המלך, אבל שום תוכן מ י ת ו ל ו ג י לא ניתן בה. האמונה הישראלית אינה יודעת כלל את דמוי היחש המשפחתי בין האדם ובין האלהים, ואין אנו מוצאים במקרא כל נסיון ליחש את המלכים בישראל. על האלהים. ועוד יותר מופלא הדבר, שבמקרא נשתמר רסיס־אגדה קדמון ממכתת המיתוס על היחש ה"אלהי" של מלכי ה ג ו י ם, והיינו: באגדה על "הנפלים" או "הגברים אשר מעולם אנשי השם", ש"בני האלהים" הולידו מבנות האדם (בר' ו', ב—ד). "גבורים" אלה הם הם צללי המלכים־הגבורים האלהיים של האגדה הבבלית. באגדה הישראלית נהפכו לצאצאי "ב נ י ה א ל ה י ם", צאצאי י צ ו ר י ם שמימיים. אולם השגבת המלכים ה י ש ר א ל י י ם לא נתלתה אף באגדה ממין זה. קדושת המלך הישראלי אינה קדושת־ בראשית. היא חדשה, היא פרי רצון יהוה ובחירתו. כמו כן אין האמונה הישראלית יודעת שום אפותיאוזה של המלך. המלך אינו נעשה אל לא בחייו ולא במותו. אין שום זכר לפולחן מלכים בישראל [1].

במעלתו האלהית של המלך האלילי אחוזה גם מעלתו ה כ ה נ י ת. במצרים, בבבל, באשור, בכנען ובעולם האלילי בכלל המלך נחשב גם כהן גדול. בימי קדם היתה הכהונה מעלתו המיוחדת של המלך. וגם בשעה שהכהונה נפרדה מעל המלוכה, לא ויתרה המלוכה על מעלת הכהונה הגדולה. במצרים היה כל הפולחן באידיאה פולחן המלך; הכהן היה רק ממלא מקומו. באשור ובבבל שמרו המלכים על תאר הכהונה. את שתי המעלות נחל המלך האלילי

[1] גם אם נאמר, שבתאר "אלהים" למלך בתה' מ"ה, ז נשתמר זכר ל"סגנון החצר" האלילי ושכסא שלמה (מל"א י', יח—כא) הוא דמות כסא שלמעלה, הרי אין כאן אלא סמלים חיצוניים, שאין להם רקע מיתולוגי־ישראלי. מליצה הוא גם נאום יהוה למלך: שב לימיני! (תה' ק"י, א). ועיין על זה למעלה, כרך א', ע' 340—342, 456—457.

מן האלים או בני־האלים המלכים־הכהנים, שמשלו עלי אדמות בתקופת בראשית. זה היה תפקידו הדתי של המלך: לשמור על המקדשים ולכלכל בהם את עבודת האלים. תפקיד זה הוא טעם „בחירתו". עליו הטילו האלים את הפולחן, שלשמו נברא האדם. במובן זה הוא הכהן הגדול: הוא האל עלי אדמות המכהן ושומר על הפולחן, שבו גורל העולם וגם גורל האלים תלוי. ככהן אלהי המלך דואג גם לפולחנו שלו ולפולחן המלכים אבותיו, שנעשו אלים. בעולם האלילי דמוי האל־הכהן הוא דמוי יסודי. וגם מעלתו הכהנית של המלך אחוזה במעלתו האלהית.

ולעומת זה תופעה מופלאה היא, שהמלכות הישראלית אינה מושרשת בכהונה אלא בנבואה השליחית. מלכי ישראל אינם יורשיהם של מלכים־אלים או של מלכים־כהנים אלא של נביאים ושופטים. אמנם, גם כאן אנו מוצאים מגע מסוים עם התפיסה המזרחית הכללית. למלכים בישראל היתה הזכות לעלות על המזבח ולהקריב. כמו כן הם בונים מזבחות ומקימים מקדשים ומכלכלים את הפולחן. הם גם מברכים את העם. (השוה להלן). במזמור עתיק יהוה נשבע למלך: אתה כהן לעולם, על דברתי מלכי־צדק (תה' ק"י, ד). כאן משמש דוגמא למלך הישראלי מלכי־צדק, המלך־הכהן הכנעני (בר' י"ד, יח—כ). ובכל זאת לא נתן למלכי ישראל התואר הרשמי של הכהונה, ומשפחתם לא נספחה על הכהונה. „כהונתם" היא תפקיד־לואי. המלך הוא „משיח יהוה" ולא „כהן יהוה". לזה מקבילה העובדה, שהכהונה לא היתה בישראל הקדמון נושאת השלטון. היתה מלכות של נביאים ושופטים, אבל לא מלכות של כהנים. ומן הנבואה ירשו המלכים את מעלתם. את שאול ואת דוד משח שמואל. את ירבעם בן נבט אמץ אחיה. את יהוא משח אלישע. מלכות בית דוד נסמכה על חזון נתן. על זכות הנבואה להמליך מלך מגן הושע: הם המליכו ולא ממני, השירו ולא ידעתי (ח', ד). הנביאים היו אנשי ריבם של המלכים כל הימים. בזה נשתייר זכר לדרישת־שלטון קדומה, שנהפכה דרישה רוחנית בלבד. המלך האידיאלי של העתיד בחזון הנבואה הוא שופט וצדיק, ירא אלהים, גבור וחכם, אבל שום תפקיד כהני אינו נתן לו (עיין יש' י"א, א—ט ועוד). טופס ראשון שלו הוא השופט־הנביא ולא הכהן. גם ביחס המיוחד הזה של המלוכה אל הנבואה נתבטא יחודה של התפיסה הישראלית. המלך אינו ממלא תפקיד כהני־אלהי קדמון, מיתולוגי־קוסמי, תפקיד שומר־בראשית של פולחן־האלים, מכלכל גורלם עלי אדמות. המלך הוא בחיר אלהים ומשיחו בידי הנביא־השליח. בסמל הישראלי של הנבואה השליחית אחוזה גם המלוכה הישראלית. המלך גם הוא נבחר, כנביא וכשופט, אלא שהוא נמשח

לדורות. אין הוא הגשמה של מהות אלהית, ואין הוא ממלא תפקיד כהני־אלהי, שגורל־אלים נחתך על ידו. הוא רק נושא חסד אלהים בדבר שליחו. גם הוא אינו אלא סמל לשלטון רצון אלהים עלי אדמות. מלכות ישראל היא נצחית, מפני שנבראה בדבר אלהים. גדולה ותפארת מובטחות לה, באשר הן אות לשלטון אלהי ישראלי וכל־יכלתו.

האידיאה הישראלית היסודית של המלוכה היא איפוא: הבחירה בדבר הנביא, וסמלה: משיחה בדבר אלהים. המלך מושל בחסד אלהים — זה המושג, שטבעה אידיאה זו ושעבר אחר כך בירושה גם לעולם הנוצרי. ודאי לא דבר ריק הוא, שהמלוכה בימי שיא חסנה, בתקופת דוד ושלמה, שאפה ליצור לה סמלי בחירה ולהשתרג עליהם. מתוך אינטואיציה מופלאה היא יוצרת את עיר הבחירה, קובעת את מקום הבחירה ובונה את בית הבחירה, ואת כל אלה היא מקדשת על ידי הארון — העדות העתיקה על בחירת ישראל. המלכות האלילית שאפה להאחז בסמלי־בראשית קוסמיים־מיתולוגיים: בסמלי ממשלתם של מלכים־אלים קדמונים, בכהונה במקדשי־בראשית, שבהם הפקידו האלים עצמם את סוד גורלם בידי מלך־כהן אלהי. אולם המלכות הישראלית אינה נאחזת בסמלי־בראשית קוסמיים־מיתולוגיים, אלא מבקשת לה סמלי בחירה, סמלים היסטוריים חדשים, סמלי חסד יהוה, שנתגלה בישראל. בזה היא מבטאה את מהותה המיוחדת: את היותה הגשמת חסד אלהים, דבר רצונו ושלטונו העליון, ולא הגשמת „כח" אלהי־מיתולוגי. מלכות ישראל היא מפני זה היא גופה לפי כל מהותה אחת מיצירותיה של האידיאה הישראלית.

אולם יצירת־המעמקים המונותיאיסטית של התקופה נתבטאה לא רק במלוכה עצמה ובמפעליה הלאומיים הגדולים. אנו מבחינים אותה בכל ספירות החיים.

הדרישה באלהים. בין שני עולמות

גם בתקופה שלנו היה הישראלי דורש באלהים באמצעות הכהן השואל באפוד (הוא „משפט־האורים") או באמצעות הנביא (עיין ש"א כ"ח, ו). השאילה באפוד נזכרה בספורים על תקופה זו כמה פעמים (ש"א י', כ—כא; י"ד, יח—יט, לו—מב; כ"א, י; כ"ב, י', יג; כ"ג, ב—ו, ט—יג; כ"ח, ו; ש"ב ב', א; ה', יט, כג; כ"א, א). שאול ודוד מרבים לשאול באפוד. (אבל אחרי תקופת דוד לא נזכרה עוד השאילה באפוד בספרים ההיסטוריים). לדרישה באותות בדרכי עובדי האלילים אין בתקופה שלנו זכר; אין זכר למנחשים

ולמעוננים. האות, שעל־פיו פותח יונתן את המלחמה בפלשתים (ש"א י"ד, ח—יב), הוא אות ישראלי, כאותות גדעון בשעתו[2]. וכן יש לתפוס גם האות של דוד (ש"ב ה', כג—כד)[2]. כמו כן לא נזכרו פותרי חלומות. החלומות, שנזכרו בש"א כ"ח, ו, טו, הם בלי ספק חלומות נבואיים־ישראליים, שבהם הדבור האלהי מתגלה, אבל אין בהם חידה הדורשת פתרון[3]. מסוג זה הם גם חלומותיו של שלמה (מל"א ג', ה—טו; ט', ב—ט). שלמה עצמו, המדבר בחכמתו על "העצים... על הבהמה ועל העוף" וגו', והיודע לפתור חידות, אינו נחשב לא למבין באותות־נחש ולא לפותר חלומות[3].

ועם זה נמשכים על רקע האמונות המנטיות גם בתקופה שלנו במעמקי הנפש הישראלית הנפתולים עם אמונות אליליות עתיקות התועות עדיין על אדמת ישראל כנשמות ערטילאות. בבחינה זו מאלפת היא מאין כמותה האגדה בש"א כ"ח, ג—כה, מבוא־האימים לאחרית שאול, שבה מופיע גם צלו של שמואל העולה מארץ רפאים. אגדה זו פותחת לנו אשנב להציץ למסתרי היצירה הדתית של הימים ההם.

בש"א כ"ח מסופר, ששאול הכרית את האובות ואת הידעונים מן הארץ. הדרישה באובות היא דרישה אל המתים. הדרישה בידעונים קרובה, כנראה, לדרישה אל המתים. יש לשער, שהידעונים בישראל הם גלגולם של הרואים־הכהינים העתיקים, שנחשבו ליודעי נסתרות בכח רוח אישי מיוחד להם. בגלל הקשר האישי שבין הידעוני יבין רוחו לא נחשבו רוחות הידעונים למלאכי יהוה אלא לרוחות שעירים, שרידי תקופת האלילות. ואולי נחשבו אף הם לרוחות מתים המגלים נסתרות לידעונים הקשורים בהם. מן הספור בש"א כ"ח אנו למדים, שהאמונה העממית התמימה בממשות פעולתם של האוב והידעוני קיימת היתה בישראל באותה תקופה. אבל — פעולתם נחשבת לחטא משפט מות. הספור על הכרתת האוב והידעוני בידי שאול אין לו כל דוגמה בעולם האלילי[4]. הכרתת האוב והידעוני מישראל בימי קדם מוכיחה היא לבדה, שהאמונה הישראלית היתה מראשיתה חטיבה יחידה ומיוחדת בעולם. שאול מכרית את האובות והידעונים לא מתוך פחד מפני סכנתם וגם לא מתוך איזו הבחנה רציונלית. בו פועלת אמונת יהוה בכחה האינטואיטיבי. הראייה, החלום, האכסטזה, האורים ואף הראיה באותות יכלו להקלט באמונת יהוה ולהעשות דרכים לשאילה באלהים. אולם הדרישה

---

2 עיין למעלה, כרך א', ע' 503—504.

3 עיין שם, ע' 508.

4 עיין שם, ע' 460, הערה 7.

אל המתים ואל רוחות־שעירים היו מעבר לתחום. אמנם, אפשר לגלות נסתרות בדרכים אלה. אבל הרצון לגלות סוד־אלהים בדרכים לא־אלהיות הוא אלילי. מתים ושעירים אינם רשות אלהית, אבל הם היו צללי „רשות" זרה, לא־אלהית, זכר לעולם „אלהי" ששקע. בעבודתם ובדרישה אליהם היה משום הודאה ב„רשות" אחרת, משום מרי אלילי באלהים. הכרתת האובות והידעונים בימי שאול מראה לנו מה עצומה היתה בישראל בזמן ההוא ההרגשה האינטואיטיבית ביחודה של האמונה הישראלית ובהבדל התהומי בינה ובין האלילות.

על עמקה של ההרגשה ההיא ועל עוז הכח המעצב, שהיה גנוז בה, מפיצים אור מיוחד כמה פרטים בדרמה הקודרת המתוארת בש"א כ"ח. בדרמה זו משתקפת תהום שבין שני עולמות.

שאול שאל ביהוה „גם בחלומות גם באורים גם בנביאים", ולא היה מענה. במצוקת מות הוא מחליט לשאול באוב. אבל שאול פונה גם בפעם הזאת אל — ש מ ו א ל. על עברי פי חטא־המות האלילי הוא נושא כפיו אל יהוה: הוא שואל בנביא־האלהים העולה מארץ רפאים. האם גם זה חטא אלילי לדובב באוב פי נביא־יהוה? הספור אינו מביע משפט על מעשהו של שאול. אבל איש כשאול יעשה כזאת בחשכת ליל יומו האחרון, במצוקה לאין מוצא, תחת נטל גורל איום. ולהלן: בפסוק יט מנצנצת אולי רגע אחד דמות שמואל ה ר ו א ה. שמואל יודע מה יקרה מחר. המגלה הוא סוד, שנודע לו עוד בחייו, או „רואה" הוא את הבאות עתה? גם זה לא פורש. אולם גם שמואל העולה באוב עדיין הוא נביא־י ה ו ה. שאול אומר לו: „ואקראה לך להודיעני מה אעשה" (טו). שאול מבקש איפוא לא גלוי מנטי אלא פ ק ו ד ה, מצות שליח־אלהים. ושמואל מאשר רק את הגזרה, שגזר עליו בחייו במצות אלהים אחרי המלחמה עם עמלק. גם עתה הוא איפוא בעצם נביא־שליח. — כך עוצב גם החומר האלילי הזה בדפוס האידיאה הישראלית. כמעט נגע תחום בתחום. אכן, פלא הוא, שהתחומים לא נתערבבו בכל זאת.

הנביאים. שמואל, נתן, גד, אחיה

תנועת ההתנבאות נזכרה כתנועה המונית רק בימי שמואל־שאול; ולאחרונה — בש"א י"ט, כ—כד. בימי דוד ושלמה אין היא נזכרת לא כתנועה נבואית ולא כתופעה פולחנית, וכנראה לא היתה קיימת עוד. היש קשר בין התבצרות המלוכה ובין סוף ההתנבאות ההמונית? הבא הקץ על תנועת ההתנבאות, מפני שבא הקץ על מלכות רוח הנבואה? ידיעותינו על תנועת ההתנבאות מעטות, ואי אפשר לנו להוציא משפט. בתקופת המלוכה בא הקץ גם על ה נ ז י ר ו ת העתיקה, הלוחמת. עם יצירת צבא ה ג ב ו ר י ם, החיילים

המאומנים היוצאים למלחמה עם המלך, חדלה המלחמה הלאומית להיות ענין ל„רוח". האמון הצבאי בא במקום ההתקדשות למלחמה, ולא היה עוד מקום לפורעי „פרעות" בישראל.

המלוכה השפיעה השפעה עמוקה גם על הנבואה. מן הנבואה ניטל השלטון המדיני, ומעתה יכלו הנביאים לפעול פעולה מדינית רק ליד המלך — עמו או נגדו. בתקופה שלנו פועלים נביאים־יחידים: שמואל, שמלכות דוד היא עדיין מעורה בפעולתו, גד, נתן, אחיה השילוני. שמואל כאילו נלחם עדיין על שארית שלטון, ובכל אופן הוא כולו עצמאות ותוקף. אולם בימי דוד אנו מבחינים תופעה חדשה: נביאים מופיעים בין שרי המלך ואנשי חצרו. גד הוא „חוזה דוד" (ש"ב כ"ד, יא). נתן פועל בימיו האחרונים של דוד כאיש־חצר פכח היודע לכלכל מזמה (מל"א א', יא ואילך). ובכל זאת אין לומר, שהנביאים נהפכו עתה לנביאי־חצר. מה היה תפקידם ואופן־פעולתם של הנביאים בתקופה שלנו בחיי יום־יום, אין אנו יודעים. אולם בולטת פעולתם כשלוחים הממלאים תפקידים לאומיים והמופיעים כמוכיחים דתיים־מוסריים. בתפקיד שליחים הם מופיעים כיריבי המלך או כנביאי־פורענות למלך. נביאי התקופה שלנו, וגם נביאי־המלך שביניהם, שומרים את משמרת הנבואה נגד המלוכה — תפקיד הנביאים הגדולים בכל הדורות.

הראשון והגדול בנביאים אלה הוא שמואל, מיסד המלוכה בישראל ויוצר „משפט המלוכה". בינו ובין שאול פרץ תחלה סכסוך אישי בדבר הזכות להקריב את הקרבן לפני המלחמה, ואחר־כך פרץ הריב המכריע בדבר החרמת עמלק, שמסופר עליו בש"א ט"ו. פרשה זו אפינית היא ביותר לנבואה העתיקה. בש"א ט"ו ודאי שאין שום רמז להשפעת הנבואה הספרותית. שאלת החרם אינה מעניניה של הנבואה הספרותית, וכן שאלת החרמת עמלק (שבזמן שלאחרי דוד אינו נזכר עוד בכלל) אינה אלא משאלות סוף תקופת הכבוש. מלבד זה אין הפרק יודע עוד את גורלו האמתי של שאול: את מפלתו לפני הפלשתים, את מפלת בניו, את אחרית איש־בושת[5]. הפרק נתחבר איפוא בראשית מלכות שאול. ומפני זה יש בו כדי להעיד על טיבה של הנבואה העתיקה.

מה משפטה הדתי והמוסרי של השאלה, שבגללה פרץ הסכסוך בין הנביא ובין המלך? היש לראות את עמדת שמואל בשאלת החרמת עמלק כעמדה „נבואית"?

דרישת החרם ודאי אינה דרישה „נבואית" במובן המאוחר, ולבן דורנו

---

5 עיין להלן בנספח: „לחקר נביאים ראשונים".

אי אפשר בכלל למצוא לה צדוק מוסרי. אבל היא נבעה ממשפט־המלחמה של הזמנים ההם. מלבד זה נחשבה החרמת עמלק גמול צודק על מעשי אכזריותו. היא נחשבה לאחת ממצוותיו של משה (שמ' י"ז, ח—טז; דב' כ"ה, יז—יט). מלחמת עמלק מתוארת כהתנפלות פושעת על הנחשלים, כמארב הצבוע על העיף והיגע, מלחמת עם, שאינו „ירא אלהים" (דב' כ"ה, יח). שמואל מצוה לכלות „את ה ח ט א י ם, את עמלק" (ש"א ט"ו, יח). את אגג הוא משסף על מעשי הרצח שבצע: כאשר שכלה נשים חרבך, כן תשכל מנשים אמך (לג). שאול מעל בחרם, לא מפני שחשב אותו למנהג „חסר טעם וברברי" ולא מתוך „התקדמות" ובודאי גם לא מתוך איזה טעם פוליטי[6]. שאול מקיים את עיקר המצוה: הוא מחרים בלי רחמים „את כ ל העם" (ח)[7]. הוא מודה, שלקח מן השלל, מפני שירא את העם (כד). את אגג הביא, כנראה, כדי לפאר בו את מסע נצחונו (עיין כ). למעילה גרמו איפוא תאות־שלל, מורך־לב ותאות־כבוד. על רקע־דמים מחריד זה נראה לנו שמואל בכל זאת כנושא הדרישה הדתית המוחלטת, האמיצה, שאינה יודעת פשרה עם מאויים ונטיות אישיים, שאינה יודעת ויתורים מתוך פחד, לעומת המלך המועל במצות החרם (שגם הוא חושב אותה למצות יהוה) מתוך יראת־העם ומתוך תאות־כבוד והמאמין, שבזבחים יכופר לו חטאו.

מלבד זה מביע שמואל בדבריו נגד שאול בסכסוך זה רעיון דתי חדש, שיש לראות אותו כמבשר התפיסה הדתית של הנבואה המאוחרת. הוא מוכיח את שאול ואומר: החפץ ליהוה בעלות וזבחים כשמע בקול יהוה? הנה שמע מזבח טוב, להקשיב מחלב אילים וגו' (כב—כג)[8]. בדברים אלה אין מהשפעת

---

6 עיין גרסמן, Geschichtsschreibung, ע' 51.

7 וכן הוא מבצע את משפט החרם בכל אכזריותו ב ג ו ב עיר־הכהנים; הוא מכת אותה „לפי חרב מאיש ועד אשת, מעולל ועד יונק, ושור וחמור ושה" (ש"א כ"ב, יט). מלבד זה אנו יודעים, שבקש להשמיד את הגבעונים (ש"ב כ"א, ב—ה).

8 ו ל ה ו י ז ן, Composition, לש"א ט"ו, אומר, שהמסורקים כב־כג שמים בפי שמואל רעיון, שאנו מוצאים אותו אצל עמוס, הושע, ירמיה ושאר הנביאים הסופרים, והיינו: רעיון החשבת המוסר מן הפולחן. ג ר ס מ ן, בספרו הנ"ל, ע' 51, מוצא את הרעיון בעמ' ת', כא ואילך; הושע ו', ו; יש' א', י ואילך; תה' נ', ט; נ"א, יח. זוהי הדעה המקובלת באסכולה של ולהויזן. אלא שחוקרי בית ולהויזן מניחים היו תחלה, שהמסורקים כב—כג בש"א ט"ו הם תוספה מאוחרת בהשפעת הנבואה הספרותית. אולם משבא (בשנת 1924) המפנה בהערכת השפעתה של חכמת מצרים על ספרות החכמה המקראית, התחילה רווחת הדעה, שהחשבת המוסר מן הפולחן מקורה בחכמה המצרית ושממנה קבלוה החכמים והנביאים בישראל ושלפי זה יש לחשוב גם את ש"א ט"ו, כב—כג לעתיק ולפרי השפעת חכמת מצרים. אולם באמת יש כאן שלש אידיאות שונות: של החכמה המצרית והמקראית, של שמואל ושל הנביאים המאוחרים. עיין להלן בסנים.

רעיונותיה של הנבואה הספרותית. הגבואה הספרותית הטעימה, ש ה צ ד ק ו ה מ ש פ ט חשובים מן הפולחן. ואילו שמואל אינו מעמיד את המוסר אלא את הכניעה לאלהים מול הפולחן. וכן אין כאן מהשפעת החכמה המצרית, שהובע בה הרעיון, שהמעשה הטוב של הישר נעים לאל מזבח הרשע[9]. כי החכם המצרי אינו מוציא משפט על ערך הפולחן ב כ ל ל אלא על המעשה הפולחני של היחיד. ואילו שמואל מוציא משפט כללי: החפץ ליהוה בעלות וזבחים?...[10] באמת בוקעת ועולה מדברי שמואל האידיאה, שהיתה גנוזה במעמקי האמונה הישראלית, ש ה פ ו ל ח ן א י נ ו ע ר ך ד ת י ע צ מ י ־ ע ל י ו ן. הפולחן אף הוא אינו אלא דבר אלהים, ולפיכך אין בו כדי לכפר על מרי בדבר אלהים. האידיאה הישראלית מצאה לה בדברי שמואל בטוי חדש. בהם נרמזה המגמה כלפי התהוות האמונה הנבואית לעתיד לבוא. הבעת ההערכה החדשה הזאת של הפולחן היא הקובעת אולי לשמואל את מקומו ההיסטורי בתולדות האמונה הישראלית.

את בחירת דוד למלך מיחסת המסורת המקראית לשמואל (ש"א ט"ז, א—יג; י"ט, יח). אבל את הבטחת המלכות הנצחית לדוד ולזרעו היא שמה בפי נ ת ן (ש"ב ז', ה—יז). נבואה זו של נתן נעשתה אחד מיסודות האמונה של עם ישראל, ויש לראות אותה כבטוי העתיק ביותר של התקוה המשיחית, שנתלתה במשך הזמן בבית דוד. אולם הנביא הזה עצמו מופיע אחרי מעשה בת־שבע לפני דוד כמוכיח זועם (שם י"ב, א ואילך). תוכחה זו נמסרה לנו בצורה מעובדת. אבל אין ספק, שתכנה העיקרי עתיק ושבספור נמסרו לנו כמה מדברי נתן כהויתם[11]. נתן נבא לדוד, שימות בחטאו (יג), ומלבד זה הוא נבא לו, שחרב לא תסור מביתו עד עולם (י). המקרא אינו מזכיר בשום מקום חטא־דמים הרובץ על ב י ת דוד בעוון דוד. נבואת נתן אינה משקפת איפוא מאורעות או דעות מזמן מאוחר, אלא היא בת־זמנה. היא מוכיחה לנו, שגם „נביאי החצר" ידעו לשמור את משמרת דבר־אלהים ולהתקומם נגד המלכים.

כנביא־פורענות מופיע לפני דוד גם ג ד החוזה: הוא נבא לו עונש על אשר ספר את העם (ש"ב כ"ד, יא ואילך). אמנם, את קשי ה„חטא" הזה לא קל לנו להבין. — גד הוא גם המצוה להקים מזבח בגורן ארונה היבוסי, הוא מזבח בית־הבחירה שלעתיד.

9 בלקח למלך מריכרע. עיין א ר מ ן, Literatur, ע' 118.

10 עיין על כל זה בפרוטרוט להלן בנספח לספר ב' בפרקים על ס' תהלים ועל ספרות החכמה.

11 עיין על זה בנספח: „לחקר נביאים ראשונים".

כנביא־פורענות מופיע בימי שלמה א ח י ה השילוני, אם כי אין הוא אומר את נבואתו בפני שלמה עצמו (מל"א י"א, כט—לט). גם נבואת אחיה נמסרה לנו בצורה מעובדת. אבל בתכנה העיקרי עלינו לחשוב גם אותה לנבואה בת־זמנה. נראה, שאחיה נבא לשלמה, שבחטאו יבוא הקץ על מלכות בית דוד. בדברי אחיה נתבטא הרוגז של יראי־יהוה הקיצוניים על הבמות, שבנה שלמה לאלהי נשיו. זוהר ממלכת שלמה לא היה בו כדי לשחד את האנשים האלה, שאחיה היה להם לפה. — כך נמשכת איפוא מימות שמואל שלשלת הנביאים־השליחים המגידים למלכים פשעם.

עבודת האלהים. הכהונה

התקופה שלנו היא תקופת יצובם וקביעתם של מקומות הקודש. המנהג הקדום של בנין מזבחות־עראי הולך ובטל, כנראה, בתקופה זו. שאול בונה מזבחות רבים (ש"א י"ד, לה). אבל דוד בונה רק את המזבח בהר הבית במצות גד (ש"ב כ"ד, יח—כה). זהו הספור האחרון במקרא על בנין מזבח ליהוה בארץ במקום חדש. (אליהו בונה מזבח במקום, שהיה שם מזבח יהוה הרוס: מל"א י"ח, ל—לא).

בהעלאת הארון לעיר־דוד היה משום סמל דתי־לאומי, אבל דבר זה לא עשה רושם נכר במטבע הפולחן. העם עבד לאלהים בבמות ובמקדשים. בבחינה פולחנית היו חברון וגבעון אף חשובות מעיר־דוד (ש"ב ט"ו, ז—ט; מל"א ג', ד—טו). בתי מקדש כבר היו קיימים אז בארץ. אבל את הארון העמיד דוד באוהל, ונתן הנביא התנגד, כנראה, להשכנת הארון בבית בנוי (ש"ב ו', יז; ז', א—ז). כי הארון היה קשור במסורת האוהל. לפני אוהל־הארון היו מקריבים עולות ושלמים (שם ו', יז; מל"א ג', טו). באוהל היה שמור שמן הקודש (מל"א א', לט). האוהל שמש גם מקום מקלט לחייבי מיתה (שם א', נ—נג; ב', כט—ל). נראה, שנתפס בעיקר כמקדש של המלך. — מכלי המקדש העתיק היו האפוד (ש"א כ"א, י) ושולחן הפנים (עיין שם, ז). במקדשים היו שמים למשמרת אותות־נצחון, שנלקחו במלחמה (שם, י). מלבד החגים העממיים היו חוגגים גם חגי משפחה, שהיו זובחים בהם זבחים ((שם כ', ו, כט). חג חשוב היה החודש, שהיה נחוג, כנראה, בבית (שם, יח, כד—כז) בסעודת קודש (שם, כה).

גם בתקופה שלנו לא נתיחדה עדיין בפועל הזכות להקריב קרבנות לכהנים בלבד. בכל אופן מקריבים המלכים קרבנות אף במקדשים (ש"ב ו', יז; מל"א ח', סד; ט', כה). כמו כן ממלא המלך תפקיד של כהן המברך את העם (ש"ב ו', יח; מל"א ח', נה—סא). דוד חוגר אפוד בד (ש"ב ו', יד). בני דוד

משמשים כהנים (שם ח', יח). אולם אין זה פוגע בעצם בזכות המיוחדת של שבט הכהנים. בתי המלכים בישראל לא נעשו בתי כהנים. נראה, שהזכות לשרת בקודש פנימה וביחוד — לשאול באלהים היתה מיוחדת לכהנים מבני אהרן ולוי, ואף למלכים לא נתנה. זכות־מורשה לעבוד עבודה במקדשים דרך־קבע היתה בכל אופן רק לכהנים מבני אהרן ולוי.

המלוכה השפיעה את השפעתה גם על הכהונה. בימי דוד הכהנים מופיעים גם הם בין שרי המלך (ש"ב ח', יז; כ', כה). וכן בימי שלמה (מל"א ד', ב, ד—ה). צדוק ואביתר מעורבים בסכסוך־הירושה, שפרץ בימיו האחרונים של דוד (שם א', ז ואילך). הסכסוך הזה גרם להדחת בית אביתר מן הכהונה במקדש ירושלים (שם ב', כו—כז).

עם בנין הבית בירושלים התרכז, כנראה, בית אהרן רובו מסביב למקדש זה, שבו עמד הארון, כלי־קדשה של כהונת בית אהרן. הלוים נזכרו רק דרך־עראי (מל"א ח', ד)[12]. אבל נראה, שבימי דוד וגם במקדש ירושלים לא מלאו תפקיד קבוע ומיוחד. ולעומת זה יש יסוד לשער, שבימי דוד התחיל מתגבש מעמד חדש של אנשי פולחן, הוא מעמד המשוררים. בימי שלמה נזכרו כחכמים מפורסמים בישראל איתן והימן, המיוחשים על זרח וחמול, ממשפחות יהודה (מל"א ה', יא)[13]. בימים ההם היתה ה"חכמה" מעורה בשירה (עיין שם, יב), ולפיכך יש לחשוב את ה"חכמים" ההם גם למשוררים. בזמן מאוחר התיחשו על איתן והימן משפחות של לויים־משוררים (דה"א ו', יח, כט; ט"ו, יז, יט; כ"ה, א, ד—ו ועוד). הימן ואיתן נמנים בין משוררי ס' תהלים (תה' פ"ח, א; פ"ט, א). לאיתן מיוחס הימנון היסטורי עתיק על נבואת המלכות הנצחית לדוד (תה' פ"ט, ד—ה, כ—לה, השוה להלן, ע' 202). נראה, שאיתן והימן היו משוררים, שחיו בימי דוד, והם מאבות מעמד המשוררים הפולחניים בישראל. בין משפחות המשוררים אנו מוצאים גם את משפחת עובד־אדם (דה"א ט"ו, יח, כא, כד; ט"ז, ה ועוד). עובד אדום הוא האיש, שדוד השכין את הארון בביתו (ש"ב ו', י—יב). יחשה של משפחת־משוררים זו עולה איפוא גם הוא עד ימי דוד. המשוררים האלה היו מתחלה מעמד בפני עצמו, ורק בימי בית שני התחילו מתיחשים על הלויים. דוד היה משורר וממציא כלי שיר (עיין עמ' ו', ה), ובביתו היתה מקהלה של שרים ושרות (ש"ב י"ט, לו). קרוב איפוא לשער, שהוא שקבע וגבש גם את השירה הפולחנית

---

12 חלוים, שנזכרו בש"א ו', טו; ש"ב ט"ו, כד, הם, כנראה, כהנים מבני לוי.

13 השוה דה"א ב', ו. במקום „מחול" במל"א ה', יא יש לגרוס „חמול", השוה דה"א ב', ח, ועיין להלן בנספח לספר ב': „ספרות החכמה".

ושספורו של בעל ד"ה (עיין דה"א ט"ו ואילך), המיחס לדוד את יסוד שיר הלויים במקדש, יש בו גרעין היסטורי.

בנין הבית בירושלים לא היה קשור בבטול העבודה בבמות. ובכל זאת כרוך היה בבנין זה חדוש פולחני גדול: נבנה מקדש־מלך מרכזי, ששמש מקום עליה־לרגל ל כ ל ישראל (מל"א ח', ב—סו; י"ב, כז). המקדשים העתיקים, עם כל קדושתם, לא שמשו מקומות־עליה לאומיים קבועים כמקדש־המלך החדש. ואפשר, שדבר זה עורר קנאת כהנים ומקדשים וסיע לפירוד בימי ירבעם. ירבעם עצמו לא בנה מקדש מרכזי אחד כבנין שלמה.

קרבן אדם, חרם, שבועה

בתקופה שלנו אין כל זכר לקרבן אדם, לא לקרבן עראי, כזה של יפתח, ולא לפולחן קבע מעין זה, שנזכר בדורות מאוחרים. אולם גם בתקופה זו, כמו בתקופת השופטים, יש תופעות, שהן על גבול קרבן אדם, וגם הן מעורות בעניני חרם ושבועה.

זמנו של שאול הוא זמן שלהי החרם העתיק, האתני, הקשור במאורעות יציאת מצרים וכבוש הארץ, שתכליתו — הכרתה גמורה של זרע עם, הכרתה הנחשבת חובה דתית. החרמת עמלק והשמדת הגבעונים בידי שאול הן הפעולות האחרונות הנובעות ממצות החרם העתיק הזה. בימי דוד ושלמה כבר פקע למעשה כחה של מצוה זו, כמו שנראה בפרק זה להלן. אבל בימי שמואל ושאול עדיין היא נחשבת מצוה חמורה כל כך, ששמואל נבא אבדן לשאול ולביתו על שלא מלא בדיוק את מצות החרם והחיה את אגג, מלך עמלק, ולא החרים את כל הצאן והבקר. ואף הדורות המאוחרים קיימו וקבלו הסבר זה לגורלו הטרגי של שאול. שמואל עצמו משסף את אגג „לפני יהוה" בגלגל (ש"א ט"ו, לב—לג). יש סבורים, ששסוף זה אינו אלא הקרבת קרבן. אבל באמת מקיים שמואל באגג רק את מצות החרם: הוא ממית אותו בגלל ה ח ט א הרובץ עליו ושבעטיו הוטל על עמו חרם. ואילו „קרבן" אינו מת בחטאו אלא בחטאם של אחרים. תופעה ממין זה היא גם הוקעת בני שאול „לפני יהוה" בימי דוד (ש"ב כ"א, א—יד). גם מעשה זה מעורה בחרם ושבועה. שאול ממית את הגבעונים, כדי לקיים את מצות החרם. אבל במעשהו זה הוא מגלגל על עצמו חטא חמור ביותר בעיני הדורות ההם: הוא מפר את השבועה, שנשבעו בני ישראל לגבעונים. החטא הזה קשה כל כך, שהוא נחשב סבה לרעב, שבא על הארץ בימי דוד. יהוה נעתר לארץ רק בדם שבעה מבני שאול, שהוקעו ואף לא ניתנו לקבורה במשך חדשים אחדים. אולם גם הוקעה זו אינה „קרבן" ממש, אלא עונש: המתת בנים ב ע ו ן אבותם, מאחר שלפי

אמונת הדורות ההם רובץ חטא אבות על בניהם אחריהם.

הפרת שבועה נחשבת לחטא משפט מות, ובספורי התקופה שלנו השבועה תופסת מקום נכר. אל בית שאול כלתה הרעה בגלל השבועה והחרם. יונתן זלזל בשבועת אביו, ובגלל זה יצא הקצף על ישראל, ויונתן נתחייב מיתה (ש"א י"ד, כד—מה). אבל בדור ההוא מנצנצת גם השקפה הומנית יותר: העם פודה את יונתן ומציל אותו ממות, אמנם — בזכות „הישועה הגדולה", אשר עשה בישראל ביום ההוא (שם, מה). כל היחס שבין דוד ובין בית שאול נתון בצל אימתה של השבועה. כל בית שאול הם „אנשי מות" לדוד (ש"ב י"ט, כט; השוה ג', ח; ד', ח; ט"ז, ח). אבל בין דוד ובין יהונתן היתה „שבועת יהוה" (שם כ"א, ז; עיין ש"א י"ח, ג; כ', יב—יז, מב; כ"ג, טז—יח), ובעטיה של שבועה זו היתה פליטה לבית שאול. עם מפיבושת עשה דוד חסד (ש"ב ט', א—יג; עיין ט"ז, א—ד; י"ט ,כה—כט), ובעבור השבועה לא ניתן מפיבשת להוקעה (כ"א, ז). את כחה של השבועה אפשר היה להפקיע רק על־ידי שבועה אחרת (עיין מל"א ב', ח—ט, לו—מו). השבועה נחשבה כבעלת תוקף בשעה שהמושבע הסכים לה בפיו ואמר: טוב הדבר, שמעתי (שם, לח, מב).

עם יסוד המלוכה מופיע בישראל חוק חדש של החרמה: החרמת המורד במלכות או הפוגע בכבוד המלך. על החרמה זו עיין להלן, ע' 215—216.

ישראלים, כנענים, בנינכר, גרים

בימי דוד ושלמה כבר שקעה לגמרי מלחמת־החרם העתיקה בשבעת הגויים יושבי ארץ כנען.

מלחמת השבטים בתקופת כבוש־הארץ היתה מלחמה של התנחלות, כמו שראינו: השבטים לא עלו לשעבד עמים אחרים, אלא בקשו אדמה להתנחל בה. אופי זה של המלחמה היה השורש הריאלי של שאיפת החרם וההורשה. אולם השאיפה להתנחלות וליסוד ישובים אתניים הגיעה לקצה עוד בסוף תקופת השופטים. ועם זה בטלה גם השאיפה הריאלית להחרים או להוריש את יושבי הארץ ולרשת את אדמתם. בימי דוד מנצנץ אידיאל חדש: שלטון מדיני בעמי נכר (עיין להלן, ע' 193—195). ואידיאל זה משכיח לגמרי את שאיפות ההורשה הישנות. ולפיכך אנו מוצאים, שלא דוד ולא שלמה אינם מקיימים עוד את מצות החרם.

דוד כובש את ירושלים, אבל את היבוסי אינו מחרים (עיין ש"ב כ"ד, טז ואילך). בגזר אינו פוגע. בגבול הצפון נמנות על מלכותו „ערי החוי והכנעני" (שם, ז). הוא מכניע את הפלשתים (שם ח', א) אבל אינו מחרים ואינו מוריש

אותם. הוא עושה נקמות אכזריות במואב, עמון ואדום (שם, ב; י"ב, כו—לא; מל"א י"א, טו, טז). הוא נלחם בארם (ש"ב ח', ג ואילך; י', ו ואילך). אבל עם מלכי צור הכנענית, שהיא בכלל חוק החרם, הוא ושלמה כורתים ברית אחוה וידידות (ש"ב ה', יא— יב; מל"א ה', טו—כו). שלמה נותן אפילו לחירם עשרים עיר בארץ הגליל (מל"א ט', י—יד). הכבוש ה"אתני" האחרון הוא כבוש גזר, ש פ ר ע ה, חותן שלמה, מבצע אותו (שם, טז). הספיח האחרון של מלחמת־החרם העתיקה הוא כבישת פליטי החרם לעבדים בימי שלמה (שם, כ—כא). פעולה זו פוגעת בשרידי הכנענים שבתוך הישוב הישראלי. אולם תחום החרם עצמו לא הורחב.

גם בתקופה זו אין זכר לישובים כנעניים גדולים ועצמאיים בתחום הישוב הישראלי הריאלי, ואין זכר להשפעה אלילית של ישובים כאלה. הגבעונים הם כבר עובדי יהוה, ואת בני שאול הם מוקיעים "ליהוה" (ש"ב כ"א, א—ט). שרידי הישובים הכנעניים בארץ ישראל הריאלית היו או סגורים ומובדלים, כיבוס לפני שנכבשה, או אנשי מס, כישובים, שנמנו בשופ' א', או עבדים־למחצה, כגבעונים. אין להניח, שביניהם ובין הישראלים היו נישואי־תערובת, ואין זכר לזה במקורות. ובכל אופן לא היתה בנישואים כאלה עתה שום סכנה דתית. הכנענים שבתוך הישוב הישראלי, עד כמה שבאו במגע עם ישראל, נעשו אף הם "ישראלים" בתרבותם. בתנאים אלה נתישן מאליו החוק העתיק, שאסר התחתנות בשבעת העממים, כדי שהללו לא יזנו את ישראל אחרי אלהיהם (שמ' ל"ד, טז; דב' ז', ג—ד; עיין יהושע כ"ג, ז, יב). אמנם, הכנענים שבצפון וכן הפלשתים יכלו להיות מקור השפעה אלילית. אבל בבחינה זו לא היה הבדל בינם ובין שאר העמים השכנים. במדה שהאידיאה הישנה של כבוש ארץ כנען השלמה (עד נהר פרת וכו') היתה קיימת, היה ענין "לדורשי רשומות" להטעים ביחוד את הסכנה הצפויה מן "הגוים הנשארים", בסיגנון המקורות העתיקים (עיין שופ' ג', ה—ו). אבל בראשית תקופת המלוכה, בשעה שהאידיאה ההיא נשתכחה, לא היה עוד טעם להבחין בין העמים השכנים. ולא עוד אלא שלהתערבות המונית עם עמים אלה לא היה מקום. ואילו נישואי־תערובת של יחידים לא היה בהם כדי להדיח את ישראל אחרי האלילות. החוק הישן על נישואי־התערובת עם הכנענים נתישן יחד עם חוק החרם, שהיה קשור בו.

ולפיכך אנו מוצאים, שבתקופה שלנו מרובים ביחוד ה"גרים" בישראל, ומרובים גם נישואי־התערובת, וביניהם גם נישואי־תערובת עם "הגוים הנשארים". הגרים של הזמן ההוא לא היו גרים במובן המאוחר. אלה היו בני נכר, שבאו לגור בארץ ישראל ונטמעו בישראל טמיעה תרבותית, ומתוך כך — גם טמיעה דתית. בתקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ דבקו בישראל שבטים

או בתי אבות קרובים להם בגזע ונטמעו בהם, הלא הם הקינים והרכבים, הכלבים, הירחמאלים וכו'. מלבד זה קיים היה בישראל מימי קדם "ערב רב" או "אספסוף" של בני נכר (שמ' י"ב, לח; במ' י"א, ד), בני בלי גזע, שהיו קיימים כמעמד נבדל, נמוך ומשועבד, אבל שותפים היו בדתם עם ה"אזרחים". בתקופה שלנו מרובים ה"גרים" היחידים, שזכר יחשם הגזעי עוד נשתמר, אלא שנעשו או שנעשים והולכים ישראלים בתרבותם ובדתם. מימי שאול־דוד נזכרו גרים מבני עמים שונים (ש"א כ"א, ח; כ"ב, יח, כב; ש"ב א', ח, יג; י"ח, כא ואילך). דואג האדומי הוא משריו של שאול, והוא היה "נעצר לפני יהוה" בנוב ביום, שדוד בא לשם בברחו מפני שאול (ש"א כ"א, ח). לדוד יש גדוד של גתים היושבים בירושלים, הם ונשיהם וטפם (ש"ב ט"ו, יח—כב). הם נחשבים ל"נכרים" (שם, יט). אבל הם נשבעים בשם יהוה (שם, כא). מכיון שה"נערים" היו מתקדשים בצאתם למלחמה (ש"א כ"א, ה—ז), הרי יש להניח, שגם אנשי גדוד אלה היו מתקדשים לפי מנהג הארץ ושותפו בדת השלטת בארץ. דבר זה יש להניח גם ביחס לגדוד הכרתי והפלתי, חיל המשמר של דוד, גם הם, כנראה, פלשתים (ש"ב ח', יח; ט"ו, יח ועוד). בין גבורי דוד נזכרו צלק העמוני (שם כ"ג, לד) ואוריה החתי (שם, לט). לאוריה שם ישראלי, והוא היה בעלה של בת שבע (שם י"א, ג ואילך). בין אנשי דוד נזכר גם אחימלך החתי (ש"א כ"ו, ו)[14]. קרוב למשפחת דוד היה עמשא בן יתר הישמעאלי (דה"א ב', יז; ש"ב י"ז, כה[15]; י"ט, יד). את הארון השכין דוד בבית עבד־אדם הגתי (ש"ב ו', י—יב)[16]. חירם, חורש הנחושת של שלמה, הוא בן איש צורי ואשה ממטה נפתלי (מל"א ז', יד). לפי ההשקפה העממית הגרים סורם רע, וכמה דברי־גנאי נתלים בהם (ש"א כ"ב, יח, כב; ש"ב א', ב—טז; י"ח, כ—לב; השוה ויק' כ"ד, י—יא). אבל רבים מהם עלו לגדולה בישראל ונטמעו במשפחות ישראליות.

בכמה מן הספורים על הגרים נזכרו בפירוש נישואי־תערובת (כגון בספור על אוריה החתי, יתר הישמעאלי ועוד). דוד עצמו לוקח אשה גשורית (ש"ב ג', ג). לשלמה נשים נכריות רבות, וביניהן גם כנעניות (מל"א ג', א; י"א, א; השוה י"ד, כא). ולא עוד אלא שהמזמור תה' מ"ה, שהוא, כנראה, מזמן שלמה, אף מפאר את נשואין של שלמה עם "בת צר", שהמשורר מדבר על לבה, שתשכח את עמה ובית אביה ותדבק במלך (יא ואילך). אפיני הדבר,

---

14 ברשימת גבורי דוד בדה"א י"א נמנו גם: מבחר בן הגרי (לח), יתמה המואבי (מו). בין שריו נזכרו, שם כ"ז, אוביל הישמעאלי (ל) ויזיז ההגרי (לא).

15 כאן בטעות "הישראלי".

16 השם מציד על מוצא אדומי. "גתי" נקרא בודאי, משום שישב תחלה בגת.

ששלמה המלך, אשר „אהב נשים נכריות רבות", הוא ששעבד את שארית הפליטה של הכנענים, שנותרו בארץ (שם ט', כ—כא). על הכנענים האלה רבצה קללת החרם העתיק, ולפיכך לא ניתן להם להתחתן בישראל ולהדבק בהם. ואילו הכנענים שמחוץ לארץ ישראל הריאלית נחשבו עתה על שכניהם של ישראל. ומכיון שלפי המנהג ולפי חוקי־התורה העתיקים לא היו נישואי־תערובת עם בני נכר, שבאו לגור בארץ, אסורים, לא נהגו איסור לא בכנענים הצפוניים ולא בפלשתים, שישבו בתחום ארץ ישראל האידיאלית. — על ס' רות עיין בפרק זה להלן.

השקפה חדשה על נישואי־התערובת נצנצה, כנראה, רק בסוף מלכות שלמה. „בת צור" וחברותיה לא הגשימו את תקות המשורר ולא שכתו את עמן ומולדתן וגם לא את אלהיהן. שלמה בנה במות לאלהי נשיו, ולעת זקנתו נטה אף הוא עצמו, לפי הספור, אחרי „אלהים אחרים". בחוגי יראי־אלהים התחילו מביטים בעין רעה על הנשים הנכריות. ומכיון שבין נשי שלמה היו נשים מבנות כל העמים השכנים, גולדה הדעה, שיש חטא בנישואי נשים נכריות בכלל, באשר הן עשויות להדיח את ישראל אחרי אלהיהן. בתורה אין אנו מוצאים איסור כולל כזה. אבל במל"א י"א, א—ב מתפרש האיסור שבתורה להתחתן בכנענים כאיסור הכולל את כל העמים [17]. במשך דורות רבים עוד עתיד היה הרעיון הזה להשאר רעיון ערטילאי, בלי תוצאות מעשיות.

האידיאל הלאומי־המדיני החדש

הישוב הישראלי האחתי הוא בתקופה שלנו ישוב מגובש וקבוע בגבולותיו: מדן עד באר שבע (ש"ב ג', י; י"ז, יא; כ"ד, ב, טו; מל"א ה', ה ועוד). ארץ זו היא ארץ ישראל הריאלית. ארץ ישראל האידיאלית בגבולותיה הקבועים במקורות העתיקים (מנחל מצרים, ועד נהר פרת, מן הים ועד הירדן) נשארה אידיאה דתית וספרותית נושנה בלבד. כבר ראינו, שמלחמת שבטי ישראל בעמי כנען היתה מלחמה של כובשי קרקע, ומפני זה לא היו השבטים מסוגלים להמשיך במלחמה אחרי שנתמלא צרכם באדמת־ישוב ולכבוש את הארץ כולה. אלא שבתקופת השופטים עדיין היה האידיאל של הכבוש השלם קיים כאידיאל דתי, ושאלת הכבוש השלם הטרידה את הלבבות. האידיאל הזה שולט בספרות העתיקה עד שופ' ב', כ—ג', ד. אולם בתקופה שלנו השאלה נגנזת לגמרי, והאידיאל הוא אידיאל נשכח. לא דוד ולא שלמה אינם שואפים להשלים את הכבוש. עצוב גבול ה מ ל כ ו ת אינו קשור כלל לא באידיאל

[17] עיין להלן בנספח: „לחקר נביאים ראשונים".

הישן ולא באופן הגשמתו — בחרם ובהורשה. כבר ראינו, שבתקופה שלנו פסקה מלחמת החרם. אולם במקום שאיפת ההתנחלות, שפעלה בשבטים בתקופת הכבוש, נתעוררה עם יסוד המלוכה שאיפה חדשה: שאיפה ל ש ל ט ו ן מ ד י נ י.

בשכבה הקדומה ביותר של ספרות התורה[18] וכן בכל ס' יהושע ושופטים אין אנו מוצאים את האידיאל של השלטון המדיני. העדר אידיאל זה מקביל להעדר יעוד ה מ ל כ ו ת בספרות הקדומה[19]. יעודי הזמן העתיק הן: נצחון על האויב, השמדתו או הורשתו, כבוש הארץ, רבוי העם, שלום ובטחון בארץ, ברכת האדמה והעדר. הספרות הנבואית העתיקה ביותר שבתנ"ך משקפת את הלך־הרוח של השבטים בראשית תולדות ישראל. השבטים שאפו לנחול אדמה, אבל לא שאפו להטיל עול שלטונם על עמים אחרים. מטעם זה הם אינם מגשמים את האידיאל של הכבוש השלם, ומטעם זה עצמו הם אינם הופכים את הכנענים שבתחום הכבוש למעמד של משועבדים, אלא מחרימים או גורשים אותם. שעבוד הגבעונים נבע מצירוף מסבות מיוחדות. ישובים כנעניים בתחומי הספר הם שמים במשך הזמן „למס" (שופ' א', כח—לה ועוד). אבל גם זה הוא עדיין שעבוד פרימיטיבי. אבל אין בשבטים שאיפה לכבוש ישובים נכרים, לשבת תוכם כמעמד של אצילים שליט או לשים בהם נציבים ולהטיל עליהם חובה של נשיאת „מנחה". האידיאל, שהיה כרוך בסיום מלחמת־הכבוש העתיקה, היה: משכן שלום בארץ. „וישכן ישראל בטח, בדד עין יעקב, אל ארץ דגן ותירוש" (דב' ל"ג, כח). „ואכלתם לחמכם לשבע, וישבתם לבטח בארצכם, ונתתי שלום בארץ, ושכבתם, ואין מחריד" וגו' (ויק' כ"ו, ה ואילך).

אולם לא נתן לישראל לשבת „בטח" „אל ארץ דגן ותירוש". בעקב מלחמת־הכבוש נאחזה מלחמה חדשה: התחילו התקפות העמים השכנים על ישראל. חזית מלחמה זו היתה שונה לגמרי מחזית מלחמת־הכבוש, וגם מהותה היתה אחרת. פלשתים, אדום, עמלק, מואב, עמון, ארם צררו את ישראל בארצו. אבל הם לא שאפו, בעצם, ל ה ו ר י ש אותו אלא ל ה ש ת ר ר עליו או לאכול את יגיעו. זו לא היתה מלחמת־התנחלות אלא מלחמת־שלטון. מן המלחמה ה ח ד ש ה הזאת נולדה המלוכה. מפני זה אין המלוכה קשורה לא בגבולה האידיאלי של מלחמת־הכבוש ולא בשאיפת החרם וההורשה של

18 היינו: בבר' ט"ו, ח, ז, טו, יח—כא; כ"ב, טז—יח; כ"ד, ז, ט; כ"ו, ג—ד, כד; כ"ח, ג—ד, יג—טו; ל"ב, יג; מ"ו, ג; מ"ח, ג—ד, טו—מ"ט, כו; שמ' ג', ח, יז; ו', ד—ד; ט"ו, יב—יח; כ"ג, כ—לג; ל"ד, י—סז; ויק' כ"ו, ג—יג; במ' ל"ג, ג—נו; דב' א', ז—ח; ב', ד—ה, ט, יט, כד—לו; ג', ז—כח; ו', א—ט, ו; י"א, ח—לב; י"ב, ט—יא, כ, כט; י"ט, ח; כ"ה, יח; ל"ג, ו—כט.

19 עיין למעלה, ע' 151.

המלחמה ההיא. נצחון על אדום, מואב, עמון וכו׳ לא היה בו משום השלמת הכבוש או הרחבת גבול הישוב האתני. הנצחון עשוי היה להוליד בעם שאיפה חדשה: שאיפת שלטון מדיני על עמי נכר. המפנה בא בימי דוד. נצחונותיו המכריעים של דוד על עמים, שבקשו לשלוט שלטון מדיני על ישראל, הנחילו בדרך הטבע לישראל שלטון מדיני על עמים זרים. בימי שאול היתה המלחמה הזאת עדיין מלחמת־מגן; שאול מציל את ישראל „מיד שסהו" (ש״א י״ד, מח). אבל דוד הופך את המלחמה למלחמת התקפה. הוא מכניע את הפלשתים. הוא מכניע את מואב ועושה את מואב „לעבדים נשאי מנחה". הוא מכה את ארם ושם בארם נציבים, וגם את ארם הוא עושה „לעבדים נושאי מנחה". גם באדום הוא שם נציבים, וגם אדום היו עבדים לדוד (ש״ב ח׳, א—י״ד). את הכנענים יושבי הארץ אינו מחרים, אבל הוא עושה נקמות אכזריות באויבים מדיניים תקפנים: במואב (שם, ב), בעמון (שם י״ב, לא), באדום (מל״א י״א, טו—טז). גם שלמה הוא מלך המושל בעמים זרים. הוא מושל בכל הממלכות, מן הנהר עד ארץ פלשתים ועד גבול מצרים, כולם „מגשים מנחה ועבדים את שלמה" (שם ה׳, א—ד; עיין דה״ב ט׳, כו), בתקופת־המלכות הזאת עלה עם ישראל למדרגה של עם שליט. את היעוד הישן של נחלת ארץ כאילו מעיבה השאיפה החדשה לשלטון מדיני על עמי נכר ומלכי נכר. נולד אידיאל לאומי־מדיני־דתי חדש, שנושאו הוא בעצם לא העם אלא המלך. בכבוד המלך וגבורתו ושלטונו כבוד העם וגם — כבוד אלהיו. האידיאל החדש הזה משתקף בספרות התקופה שלנו.

המשל והחכמה

המסורת היהודית מיחסת את ס׳ תהלים לדוד ואת ס׳ משלי לשלמה. מסורת זו כמו שהיא ודאי אינה נכונה. יש בספרים אלה דברים, שמוצאם מלפני דוד ושלמה, ויש בהם דברים, שמוצאם מלאחרי דוד ושלמה. ואולם בזה אין להטיל ספק, שתקופת דוד ושלמה היתה תקופה של פריחה ספרותית ושבאותו הזמן הגיעו לשגשוג גם המשל והשיר לצורותיהם.

גם בספורים מימי שאול ודוד, כמו בספורים מתקופת השופטים, נשתמר זכר לדבר, שבעם היה רווח המשל־הפתגם ושגם המשל האמנותי כבר היה מפותח בישראל. פתגם („משל") ישראלי עממי קשור בשמו של שאול: הגם שאול בנביאים? (ש״א י׳, יא—יב; י״ט, כד). דוד משתמש ב„משל הקדמוני": מרשעים יצא רשע (שם כ״ד, יד). נתן משתמש במשל־המעשיה על כבשת הרש (ש״ב י״ב, א—ו). היו בישראל באותו זמן נשים „חכמות", שהיו מאומנות במליצה שנונה והיו משתמשות במליצתן בפתגם ובמעשיה. ה„אשה החכמה"

התקועית, שיואב שלחה אל דוד לדבר על לבו להשיב את אבשלום, משתמשת בספור בדוי ובפתגם (שם י"ד, ד—ז, יז). באבל בית המעכה „אשה חכמה" מדברת אל יואב ומבקשת, שילך מעל העיר, וגם היא משתמשת בפתגם (שם כ', יז—יט; משמעות הפתגם אינה ברורה).

במל"א ה', ט—יד; י', א—ג שלמה מתואר כחכם יחיד ומיוחד במשל, בשיר ובחידה. חכמתו רבה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים. הוא חכם מאיתן והימן וכלכל ודרדע, שהיו מושלים ומשוררים בישראל מלפני שלמה. הוא דבר שלשת אלפים משל וחמשה ואלף שירים. הוא דבר על העצים ועל הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים. זאת אומרת, שבימיו שגשגו בישראל גם „משלי עצים" וגם „משלי שועלים". מלכת שבא באה לנסותו בחידות, והוא מגיד לה „את כל דבריה". מכל העמים באו לשמוע את חכמתו.

בתיאור הזה כלולה עדות היסטורית על הקשר השרשי שבין החכמה הישראלית ובין החכמה המזרחית העתיקה, ששרידיה נשתמרו בידנו מספרות מצרים, בבל וארם. ההשוואה עם חכמת בני קדם, מצרים וכל העמים רומזת, שחכמת שלמה כללה מיצירת חכמי העמים האלה. על זה רומז גם הספור על מלכת שבא. בישראל קים היה „משל קדמוני" מלפני תקופת שלמה. קיימת היתה חכמה, שנחל ישראל מימי היותו מחובר עם שבטי בני קדם. אבל בימי שלמה נתחדשה, כנראה, השפעת החכמה הנכריה, וזה הביא לידי שגשוגה של חכמת המשל בישראל. מטבעה של חכמה זו, שבה חדש וישן משמשים בערבוביה. חכם המשל יודע להשתמש במשלים הרווחים והמקובלים, ועם זה הוא טובע משלים משלו. באלפי המשלים והשירים המיוחסים במל"א ה', יב לשלמה כלולים היו בודאי דברים ישנים ומקובלים, משלים „קדמונים", ודברים, שיצר שלמה עצמו. נראה, ששלמה הוא שאסף ולקט („אזן וחקר") את אוצרות המשל של תקופתו, מישראל ומן העמים, וצוה להעלות אותם על ספר. בס' משלי שוקע בלי ספק חומר מן הלקוטים האלה, ששם שלמה נקרא עליהם.

המשל היה לא רק ענין של מליצה, של דבור שנון, של שעשוע הדמיון והאוזן. תכנו היה גם הדרכה, נסיון־חיים, וגם תורה מוסרית. זה היה מטבע ספרות המשל והחכמה בעמים, וזה היה המטבע שלה גם בישראל. הפתגם נסח בצורה קצרה ומגובשת כללים מוסריים והשקפות מוסריות. ושירי החכמה דנו בשאלות מוסריות, בגורל הצדיק והרשע וכו'. „משל הקדמוני" של דוד כולל השקפה מוסרית. נתן משתמש במעשיה על כבשת הרש לשם תוכחה מוסרית. ואף משל יותם (שופ' ט', ז—כ) קבוע במסגרת של דרישת־גמול מוסרית. יש לשער, שבישראל היו בימים ההם גם שירים למודיים, שדנו בשאלת

הטוב והרע. שרשיו של ס' איוב עולים עד התקופה הזאת ועד חכמת מצרים ובבל העתיקה. אלא שאין בידנו לקבוע כאן קבעי־זמן מדוייקים[20].

אולם עולמה המוסרי של ספרות החכמה נשאר גם על אדמת ישראל עולם בפני עצמו: הוא נשאר אנושי ואוניברסלי ולא נעשה ישראלי־לאומי. בישראל פלטה ספרות החכמה, כמובן, את היסוד האלילי, שהיה מעורה בה בימי קדם. ולא עוד אלא שנטבעה במטבע רעיון היחוד. אבל יסוד ישראלי־לאומי לא ספגה, לא בתפיסתה המוסרית הכללית ולא בפרטי צווייה. וכך אנו מוצאים במקרא שתי שיטות מוסריות: אחת, שנתגבשה בתורה ובנביאים ושמיוסדת בברית סיני, ואחת, שנתגבשה בספרות החכמה ושמיוסדת במוסר המזרחי העתיק שמלפני ברית סיני[21]. ולא דבר ריק הוא, שהחכמה נתלתה דוקא בשלמה, המלך החילוני, אוהב הנשים הנכריות, אוהב הבנינים וכל תענוגות החיים. התורה והנבואה היו תופעות דתיות מיוחדות לישראל, החכמה היתה יצירה חילונית־ביסודה, משותפת לישראל ולעמים. על שלמה מסופר, שחכמתו היתה רבה מחכמת בני קדם ומחכמת מצרים. זאת אומרת, שחכמה זו אחת היתה במהותה בישראל ובעמים. את חכמת שלמה באו לשמוע „מכל העמים". אולם „תורה", ו„דבר יהוה" יבואו עמים רבים לשמוע בירושלים רק — „באחרית הימים" (יש' ב', ב—ג).

השיר. הספרות הנבואית

בתקופה שלנו שגשגה גם השירה הלאומית־הדתית, זו שהיתה מושרשת בבחינת הצורה בשירת־המושלים העתיקה.

בימי שאול ודוד נשלם, כנראה, „ספר הישר", שכלל שירים על מלחמות ישראל בארצו ועל מפעלות גבורי המלחמות וגורלם (עיין ש"ב א', יח). מלבד זה נוצרה בזמן זה שכבה חדשה של ספרות הנבואית העתיקה, שנשתמרה בתורה. וגם שכבה זו טבועה במטבע „אסכטולוגי". ככבוש הארץ כך הורגשה גם המלוכה כשיא אסכטולוגי. המלוכה נראתה עתה כחסד־האלהים האמתי. רק עתה כאילו נתגלתה משמעות היעודים העתיקים. הארץ, הנצחון, השלום — כל אלה היו יעודים ממשיים ובני־קיום רק בכחו של משיח־יהוה. המלוכה היא כליל ההבטחות, רק בה „המנוחה והנחלה". היא

---

20 עיין על כל זה להלן, ספר ב': „תורת הגמול וצדוק האל"; ועיין נספח לספר ב': „ספרות החכמה".

21 עיין להלן, ספר ב': „משפט ומוסר", „מוסר התורה ומוסר החכמה"; ועיין נספח לספר ב': „ספרות החכמה".

גלומה איפוא בשבועה הקדמונה לאבות. ומפני שהיא דבר־אלהים, הרי גם היא חסד נצחי — „אחרית הימים". ספרות הזמן חדורה תפיסה „אסכטולוגית" זו של המלוכה: המלוכה היא הגשמת דבר־אלהים קדמון, שהיה בו יעוד לאחרית הימים. ועם זה מופיע בספרות התקופה גם האידיאל החדש, שנולד עם המלוכה: ש ל ט ו ן מ ד י נ י. האידיאל מואר באור דתי. שלטון משיח־יהוה על עמים אחרים הוא סמל לשלטון יהוה.

בראשית תקופת המלוכה נוצרים גבישים חדשים של נבואה ספרותית הנספחים על הנבואות הספרותיות העתיקות שבתורה. בגבישים אלה משתקפות השאיפות החדשות: מלכות ושלטון.

בבר' י"ז, ו—ח, טז; ל"ה, יא—יב אנו מוצאים ליד ההבטחה לאבות, שגוי גדול יצא מהם ושארץ כנען תנתן לזרעם לנחלה, גם את ההבטחה, ש מ ל כ י ם יצאו מהם. המלוכה נכללת איפוא בברית יהוה עם אבות ישראל ונחתמת בחותם דבר־אלהים קדמון, שנתגשם בימי שאול ודוד. בבר' כ"ה, כט—לד יעקב קונה את „הבכורה" מיד עשו אחיו ב„נזיד עדשים". לפי התפיסה הקדומה הבכורה מקנה ליעקב אולי רק את הזכות על ארץ כנען (השוה ל"ו, ו—ז). אבל בנבואה ל ר ב ק ה כבר נאמר: שני גוים בבטנך, ושני לאמים ממעיך יפרדו, ולאם מלאם יאמץ, ורב יעבד צעיר (כ"ה, כב—כג). שני העמים לא רק יפרדו וינחלו ארצות שונות, אלא מלחמה תהיה ביניהם, וישראל י ש ל ו ט באדום. המלוכה לא נזכרה כאן בפירוש, אבל היא הנחת השלטון. בתקופת השופטים לא שלטו ישראל על שום עם. שלטון דוד וזרעו באדום הוא איפוא התגשמות יעוד עתיק. בברכת י צ ח ק ליעקב, כ"ז, כח—כט, נתנים ליעקב לא רק „טל השמים ומשמני הארץ ורב דגן ותירש" אלא גם שלטון על עמים: יעבדוך עמים, וישתחו לך לאמים, הוה גביר לאחיך, וישתחוו לך בני אמך. כאן נתן ליעקב לא רק השלטון על אדום אלא גם על אחיו ובני אמו, זאת אומרת: גם על העמים הקרובים לו, על עמון ומואב, מדין עמלק. וכן אומר יצחק לעשו, שם, לז: הן גביר שמתיו לך, ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים. שם, לט—מ יצחק נבא לעשו: ואת אחיך תעבד, והיה כאשר תריד ופרקת עלו מעל צוארך. אין ספק, שלא נרמזה כאן השתחררות אדום בימי יהורם (מל"ב ח', כ, כב). ישראל הוא „גביר" לאדום, אדוניו מלדה ומבטן, ואדום נתן לו לעבד עולם. אבל אדום „יריד", יבעט וינתק פעם בפעם מוסרות בעליו ויפרוק עול. זה קרה כבר בימי שלמה (מל"א י"א, יד ואילך).

על ברכת מ ש ה, דב' ל"ג, ו—כט, שהיא ברכה ל ש ב ט י ם מלפני תקופת המלוכה, נספח שיר על המלכת מ ל ך בישראל, שם, ב—ה. מסיני, משעיר, מהר פארן דרך מריבת קדש הופיע יהוה לחג המלכת המלך, הוא

שאול. בהתאסף ראשי עם, יחד שבטי ישראל, היה מלך בישורון. המלכת המלך היא איפוא מפעל חסדו של יהוה, ובה נתקיימה ברכת חזון של משה.

את החזון האסכטולוגי המובהק ביותר של ראשית תקופת המלוכה אנו מוצאים בארבעת שירי ברכות בלעם (במ' כ"ג, ז—י, יח—כד; כ"ד, ג—ט, טו—כד). שירים אלה מושרשים, כמו שכבר הזכרנו, בשירת־המושלים העתיקה: בשירי המושל העברי הקדמון בלעם, שקבלו בישראל במשך הזמן תוכן ישראלי. שירים אלה סומנו בפירוש כחזון ל„אחרית הימים" (כ"ד, יד). המושל־הקוסם הקדמון נהפך כאן לחוזה ישראלי. הוא רואה בחזונו את גורל ישראל באחרית הימים. והחזון שונה לגמרי מזה, שאנו מוצאים בברכת יעקב (בר' מ"ט) ובברכת משה (דב' ל"ג, ו—כט). בהבדל שבין החזונות האלה נכרת התמורה, שבאה עם יסוד המלוכה.

ברכת יעקב וברכת משה הן ברכות לשבטים. בברכת בלעם לא נזכרו שבטים. נושא החזון הוא עם ישראל. אין עוד מלחמות שבטים, אלא מלחמות עם אחד. בברכות יעקב ומשה מתנת הארץ עומדת במרכז. בברכת בלעם המלכות והשלטון הם הנושא המרכזי. בברכת יעקב (בר' מ"ט, ט) נאמר ליהודה: כרע, רבץ כאריה וכלביא — מי יקימנו! בברכת בלעם (במ' כ"ד, ט) חזון זה עצמו נשא על העם: כרע, שכב כארי וכלביא — מי יקימנו! ובשיר אחר משירי בלעם (כ"ג, כד) החזון מופיע בצורה חדשה, בטוי להלך־רוח חדש: הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא. העם לא רק ירבץ על נחלתו, ואין מחריד; הוא יקום ויתנשא לאכול טרף ולשתות דם חללים, לכבוש ולשלוט. להרגשת תקופת שאול, דוד ושלמה, המתבטאת בספרות ההיסטורית, שהעם אין בו חטא ושהוא אהוב לאלהיו, נתן בטוי גם בברכה זו: לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל (כ"ג, כא). לכן „יהוה אלהיו עמו, ותרועת מלך בו" (שם). האל, שהוציאו ממצרים, הוא „כתועפת ראם לו" [22] (כ"ג, כב; כ"ד, ח), ועל כן „יאכל גוים צריו". ואין כאן הכוונה לנצחון על עמי כנען ולירושת הארץ. עמי כנען לא נזכרו כלל בברכה זו. ולעומת זה נזכרו בפירוש העמים השכנים, שישראל נצח אותם בימי שאול ודוד. בהצלחת המלך שיא גדולת ישראל: וירם מאגג מלכו, ותנשא מלכתו (כ"ד, ז). בלעם צופה הצלחה זו „באחרית הימים" (כ"ד, יד): אראנו ולא עתה, אשורנו ולא קרוב.

22 „לו" — לישראל (ועיין תרגום אונקלוס ופירוש הראב"ע). ואין משמעות הכתוב, שלאל „תועפות ראם" (גרסמן, Geschichtsschreibung, ע' 55, 67). זה מוכח מן ההקבלה בכ"ד ח—ט: לפס קים אלה נושא אחד—ישראל. ישראל „כרע, שכב כארי", הוא „יאכל גוים צריו", אלהיו הוא לו „כתועפות ראם". השוה מליצה דומה לוו בש"ב כ"ב, ב—ג: יהוה... מגני וקרן ישעי. ובדב ל"ג, יז: בכור שורו, הדר לו, וקרני ראם קרניו וגו'.

דרך כוכב מיעקב, וקם שבט מישראל, ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת, והיה אדום ירשה... וישראל עשה חיל. וירד מיעקב, והאביד שריד מעיר... ראשית גוים עמלק, ואחריתו עדי אבד (יז—כ). את כוכבו של דוד רואה בלעם בחזון. ותפארת מלכות ישראל אינה בת־חלוף. הבטחת אלהים היא, ועומדת היא לעד: לא איש אל ויכזב, ובן אדם ויתנחם (כ"ג, יט). כל רמז לירידה או לחורבן אין עוד בחזון זה.

התפיסה הזאת של המלכות כהגשמת דבר־אלהים, כשיא, כחסד עולם, כחסד„אסכטולוגי", וכן האידיאל של השלטון המדיני משתקפים גם בשאר יצירות התקופה: בנבואות הזמן, בתפלות ובמזמורים.

בספרות הנבואית העתיקה ה מ ל ו כ ה בכללה מתאצלת כיעוד אסכטולוגי קדמון וכשבועה לאבות. אפשר למצוא בה, כמו שראינו, רק רמזים כבושים לשאול ולדוד. אולם ה מ ל כ י ם ובתי המלכים בישראל בקשו מלבד זה לבסס את זכותם המיוחדת על דבר האלהים בפי נביאי דורם. מכיון שהם ב ח י ר י אלהים, זכותם עומדת על דבר נביא.

שאול נבחר בדבר שמואל. ואף־על־פי שמלכותו היתה חולפת, אפייני הדבר, שאף היא נתפסה ביסודה כחסד־עולם: אכן, בקש יהוה להכין את ממלכת שאול „עד עולם", אבל במריו הופרה עצת האל (ש"א י"ג, יג—יד). מלכות דוד בקשה גם היא להתפס כהגשמת דבר אלהים לשמואל, מיסד המלוכה (שם, יד; ט"ו, כח—כט; ט"ז, א—י"ג; כ"ח, יז). מלכות דוד היא בכל אופן בחירת אלהים ושבועתו (שם כ"ה, ל; ש"ב ג', ט; ה', ב; ו', כח). אולם החזון היסודי של מלכות דוד וביתו הוא ח ז ו ן נ ת ן (ש"ב ז', ה—יז), שהגביא חזה בשעה שמלכות דוד כבר הגיעה לשיא הצלחתה. על חזון זה כבר עמדנו למעלה. דוד הוא האיש, שנבחר למלכות עולם על ישראל. במלכותו ובמלכות זרעו תתקיים ההבטחה לישראל להביאו אל המנוחה והנחלה בארץ כנען. חזון זה הוא ה„שבועה" לדוד ולזרעו. בכמה מיצירות הזמן אנו מוצאים את בת־קולו של חזון נתן. תפלת דוד (שם, יח—כט), שכבר עמדנו עליה למעלה, גולדה מתוך החזון הזה. החזון גרמז בתפלת שלמה (מל"א ח', טו ואילך), שנעמוד עליה בסמוך. וכן מרוקם החזון בתה' פ"ט וקל"ב, שיש להם קשר עם התקופה שלנו, כמו שנראה.

ספרות המזמורים

האידיאל המדיני החדש והתמורה בהלך־הנפש, שבאה עם התבצרות המלוכה, מצאו להם מבע ביחוד בכמה מזמורים. הנבואה, וביחוד הנבואה הספרותית העתיקה שבתורה, היא ביסודה עממית. נושא היעודים הוא העם,

וגם המלכות עצמה היא יעוד, שנועד לעם. ואילו בכמה מזמורים פועמת רוח אחרת: המלך עצמו הוא נושא היעודים, וכבודו ותפארתו כאילו נעשו אידיאל בפני עצמו. דמות המלך כאילו מעיבה את דמות האומה. מתבטא כאן הלך־רוח של ימי העוז והזוהר הראשונים של המלכות בישראל.

לדוד עצמו מיוחסים בש"ב א', יז—כז; ג', לג—לד; כ"ב, א—נא; כ"ג, א—ז ארבעה שירים: קינה על שאול ויהונתן, קינה על אבנר, שני מזמורי־תודה על הצלחתו ונצחונותיו. ששתי הקינות הן של דוד, הכל מודים. אבל דעה רווחת היא, ששני המזמורים אינם משל דוד. ויש גם סבורים, שדוד לא חבר בכלל שירים דתיים. אמנם, הוא היה מנגן ומשורר, אבל שיריו היו שירי חול ולא שירי קודש. ראיה לדבר יש מוצאים בשתי הקינות, שבהן אף לא נזכר שם האלהים[23]. אבל על דתיותו העמוקה של דוד מעידים כל הספורים עליו. וגם העובדה עצמה, שקינותיו הן „חילוניות" מעידה באמת על הרגשה דתית ישראלית עמוקה. עוד נראה להלן, שבמשך דורות רבים היו מנהגי האבל בישראל רשות בפני עצמה, ללא קשר עם אמונת יהוה, ולפיכך היו ענין „חילוני". אפין „חילוני" של קינות דוד נובע איפוא מתוך ההרגשה ה ד ת י ת של זמנו. ואילו שני השירים האחרים המיוחסים לו הם כל כך אישיים, כל כך אפיניים לדוד עצמו ולהלת־הזוהר העוטרת את דמותו בספורים על חייו ומפעלו, עד שקשה לפקפק בדבר, ששירים אלה הם יצירות דוד. ובכל אופן נוצרו שירים אלה באוירת אישיותו. — דבר זה יש לומר גם על כמה מן המזמורים שבס' תהלים (שאנו מוצאים בו נוסחה לש"ב כ"ב: בפרק י"ח).

תה' קל"ב הוא מזמור המורכב משני שירים: 1) א—י, 2) יא—יח. השירים מקבילים זה לזה, ויש בהם מוטיבים משותפים. שניהם פותחים בשבועה (ב, יא), סיומיהם דומים זה לזה (ח—י, יג—יח). פסוק ו הוא מעורפל; השאר ברור. השיר הראשון הוא שיר העלאת הארון מקרית יערים לעיר דוד (עיין ש"ב ו', יב ואילך), לא נרמז כאן לא הבית ולא הר הבית. מדובר רק סתם על „מקום ליהוה", על „משכנותיו", „הדם רגליו", על „ציון", מושב האלהים. ה„מקום" הוא המקום, שדוד עצמו „מצא" והביא לשם את הארון אחרי שנדר נדר, שלא יעלה על ערש יצועו עד אשר ימצא „מקום ליהוה". זאת אומרת, שהכוונה לאוהל, שנטה לארון בעיר דוד, ולא להר הבית, שדוד בנה שם רק מזבח, אבל לא העלה לשם את הארון (ש"ב כ"ד, יח—כה). אין

23 עיין בודה, Litteratur, ע' 260. בוטנווייזר, ביאורו לתה', ע' 379, מביא ראיה מצמ' ו', ב, שדוד היה מסורסם באומה כמחבר שירים חילוניים. אבל פירושו ל„כלי שיר" במובן „שיר" אין לו יסוד. בוטנווייזר עצמו מיחס לדוד כמה שיר ם דתיים (תהלים ס' ומסוקים מנ"ז), עיין שם, ע' 4, 67 ואילך.

רמז לחילוף המקום (השוה לעומת זה מל"א ח', טו—כא). את הנדר (שלא סופר עליו במקום אחר) נדר דוד, כנראה, אחרי הנסיון הראשון להעלות את הארון ואחרי האסון, שקרה אז (ש"ב ו', א—י'). המזמור הוא תפלה ליהוה, שהפעם לא יפרוץ פרץ בישראל ויעלה עם הארון למקום מנוחתו. החרדה מפני הארון היא רקע המזמור. השיר מזכיר לפני האל את ענות נפש דוד בנדרו. התהלוכה עולה עם הארון למשכנות יהוה, להשתחוות שם „להדם רגליו". פסוק ח הוא קריאה ליהוה בנוסח שיר־הארון העתיק (במ' י', לה—לו). התהלוכה מתפללת, שיהוה וארון עוזו יבואו למקום מנוחתם, שיהוה ילביש „צדק" את כהניו ההולכים עם הארון, וירנין את חסידיו, הם כל קהל ישראל החוגגים את חג העלאת הארון. חסד זה יעשה נא יהוה בעבור דוד עבדו, ואל נא ישב פני משיחו, ההולך גם הוא בתהלוכת הארון[24].

השיר הזה נתחבר לפני חזון נתן (ש"ב ז'). חזון נתן שמש יסוד לשיר השני. שיר זה הוא שיר תודה ותרועה. האל רצה את פועל דוד והביע לו זאת בפי הנביא. הפסוקים יא—יב רומזים על ש"ב ז', יב—טז (השוה מל"א ח', כה). האל בחר בציון לעולם. בסגנון המזמור הסוציאלי קורא המשורר את המון העם בשם „אביונים" ו„חסידים": את עם ציון ישביע האל לחם, את חסידיה ירנין, את כהניה ילביש ישע, ולדוד יצמיח קרן ויערוך לו נר, את אויביו ילביש בשת, ועליו יציץ נזרו. — גורל המלך הוא כאן כשהוא לעצמו ענין מיוחד לחסד האלהים. — נראה, שאת שני השירים היו שרים אחר־כך יחד כתפלה וכתודה על קבלת התפלה.

מזמור מורכב הוא גם תה' פ"ט. במזמור נכללו שלשה מזמורים: 1) א—ב, ו—יט, 2) ד—ה, כ—לח, 3) לט—נב. המזמור הראשון הוא הימנון קוסמי־לאומי, מ„שירי מלכות־יהוה" (עיין יט). השני הוא שיר על מלכות דוד, שיסודו בחזון נתן. השלישי הוא קינה על גורלו של אחד ממלכי בית דוד, ששבע מפלה, יגון וחרפה. המזמור מיוחס לאיתן האזרחי. ונראה, ששני המזמורים הראשונים הם מיצירת משורר זה, שחי בימי דוד. המזמורים היו, כנראה, מראשית יצירתם מזמורים נפרדים. השיר הראשון יש בו נקודות מגע עם תה' כ"ט. נזכרו בו „בני אלים", קילוס בני אלים ואיתני הבריאה לאלהים (ו—י'). מלבד זה נרמז בו המיתוס העתיק על מלחמת יהוה עם רהב (יא). יסוד המזמור הוא איפוא בנחלה הספרותית, שירש ישראל מימי קדם. איתן יצר,

---

24 „דוד עבדך" ו„משיחך" בפסוק י מכוונים לאישיות אחת, ושני חלקי הפסוק מקבילים זה לזה: עשה למען דוד עבדך ואל נא תשב את פניו, כמו שקרה בשעת ההעלאה הראשונה.

כנראה, מחומר קדמון זה שיר חדש והוסיף עליו יסוד לאומי ישראלי (טז—יט). אפשר, שגם השיר השני, על דוד וביתו, הוא של איתן. חזון נתן שמש, כנראה, חומר למשוררי הזמן. שני השירים נשתרבבו זה לתוך זה, וקשה עתה לכונן את צורתם הראשונה. בזמן מאוחר, בצוק העתים, הוסיפו עליהם קינה. וכך נטבע בהימנון זה מטבע של קינה.

מאלפת ביותר היא השואת השיר השני עם חזון נתן, ששמש לו יסוד. אנו רואים כאן בחוש את התמורה, שחלה בשאיפות הלאומיות עם התחזקות המלוכה אחרי הנצחונות הגדולים של דוד. בחזון נתן שאיפת ההתנחלות עדיין עומדת במרכז. דוד נבחר להיות לנגיד על ישראל, והאל הכרית אויביו ונתן לו מלכות עולם. אבל המטרה היא: לשים „מקום" לישראל, לנטוע אותו בארצו, „ושכן תחתיו ולא ירגז עוד, ולא יסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה" (ש"ב ז', י). אולם בשירו של איתן גורל המלך הוא הנושא. יהוה בחר בדוד ונשבע לו להכין כסאו לדר ודור. הוא הבטיח לו, ששום אויב לא יגבר עליו, „ובן עולה לא יעננו" (כג). מה שנאמר בחזון נתן על העם נאמר כאן על המלך; ענוי המלך הוא ענוי העם. יהוה הבטיח לדוד להרים קרנו, לשים ידו בים, וימינו בנהרות, לתת אותו „עליון למלכי ארץ" (כו—כח). בחזון נתן נאמר, שיהוה עשה לדוד „שם גדול כשם הגדלים אשר בארץ" (ש"ב ז', ט). אבל האידיאל הזה של ממשלה בכפה, של מלך „עליון למלכי ארץ", עוד לא נזכר. בימי מרום הצלחתו של דוד, כשהזהיר עליו זוהר של מלך בלתי מנוצח, נתגבש האידיאל הזה. הצלחת ישראל, חסד נחלתו, ברכת אדמתו — אלה היו ונשארו תמיד, כמובן, תוך־תוכה של השאיפה הלאומית. אבל לגורל העם נוצר עתה סמל חדש: גורל המלך המשיח. וגם השאיפה לא היתה עוד שאיפת עם אכרים ורועים לאדמה ולמרעה. נצנץ חלום זוהר של מ ל כ ו ת־ ע ו ל מ. על רקע זה עתידה היתה להוצר אחר כך האמונה במלכות־עולם של המשיח־הגואל.

הלך־רוח כזה שולט גם בתה' ב'.

תה' ב' הוא מזמור על מלך, שיהוה המשילו על עמי נכר. העמים ומלכיהם רוגשים וחפצים להתקומם. הם חפצים לפרוק מעליהם את עול משיח יהוה, וממילא גם, ברוח התפיסה השלטת במזרח בימים ההם, את עול יהוה. אבל — לשוא. את המלך נסך לו יהוה על ציון הר קדשו, ויהוה הבטיח לתת לו גוים לנחלה ואפסי ארץ לאחוזה. ומפני זה אין לעמים ולמלכיהם תקוה לפרוק עול המלך. עליהם לעבוד את המלך, וממילא גם את יהוה, ביראה וברעדה. — מלך לוחם ומושל בעמים „בשבט ברזל" היה ד ו ד, שבימיו כבר נעשתה ציון הר קודש. המזמור מביע איפוא את אידיאל השלטון, שנולד בימי מלכות דוד. על שאיפת כבוש ארץ, על הורשת גוים, על החרמתם אין אנו

שומעים במזמור כלום. מדובר רק על שלטון מדיני, על „מוסרות" ו„עבות". ה ע ם חבוי בצל. נושא השלטון הוא המלך לבדו.

אם שוקעו במזמורים אלה מדברי דוד עצמו, אין לדעת. אולם יש מזמורים אחדים, שבהם המלך המנצח מדבר באמונה ובגאוה על הצלחתו הגדולה ונצחונותיו המזהירים. ואת המזמורים האלה יש לחשוב על יצירת דוד עצמו.

קטע משיר־נצחון של דוד אנו מוצאים בתה' ס', ח—יא (ק"ח, ח—יא). המלך הגבור שר על הנצחונות, שהנחיל אותו יהוה בדבר־קדשו. יהוה נתן לו לנחלה את שכם ועמק סכות, את גלעד ואפרים ומנשה ויהודה[25]. ומלבד זה השליטו על עמי נכר: מואב סיר רחצו, על אדום ישליך נעלו, על פלשת יתרועע. יהוה הוא שנחה אותו עד אדום וכבש לפניו את מבצריו. תרועת שמחה היא של מלך מנצח. אף אדמת ישראל היא „נחלתו".

כמו כן יש לחשוב על יצירת דוד את שני המזמורים המיוחסים לו בספר תולדות חייו: בש"ב כ"ב (תה' י"ח) וכ"ג, א—ז. בשירים אלה משתקף מצב־נפשו של המלך עצמו במרומי הצלחתו. שני המזמורים הם אישיים; עם ישראל אינו תופס בהם שום מקום. הכרתו העצמית של דוד נתבטאה בהם בטוי בהיר ביותר.

ש"ב כ"ב הוא הימנון לאל על עזרתו למלך. נצחונותיו של דוד מתוארים כנצחונותיו האישיים, האויבים — כאויביו. יהוה הוא מגן לו, בגללו הוא מרעיש שמים וארץ, יורד מן השמים, שולח חצים וברקים להכות באויביו. יהוה מלמד את ידיו למלחמה, מאמץ את זרועותיו, מחזק את רגליו. יהוה עשה אותו ל„ראש גוים", שעבד לו עמי נכר, עם לא ידע יעבדוהו. יהוה חפץ בו בגלל זכויותיו האישיות. הוא גומל לו כצדקתו וכבור ידיו, כי שמר דרכי יהוה ולא סר ממשפטיו. גם במזמור זה דוד מביע את האמונה, שיהוה ישמור את חסדו לו ולזרעו „עד עולם" (נא). ויסוד בטחונו היא גם כאן האמונה, שאין אל „מבלעדי יהוה" ואין צור „מבלעדי אלהינו" (לא). המלך הוא איפוא כאן הכל. יהוה „מגדיל ישועות מלכו ועשה חסד למשיחו, לדוד ולזרעו עד עולם". האידיאל של שלטון המלך המשיח על עמי נכר העיב את האידיאל הישן של ההתנחלות ב„ארץ דגן ותירוש".

המזמור בש"ב כ"ג נמסר לנו בנוסח משובש ביותר. אבל המוטיבים

---

25 הנושא ב„אעלזה... אחלקה... אמדד" הוא לא „אלהים" אלא המלך. „אחלקה" ו„אמדד" אין משומם כמשמעם, אלא מליצות הן במובן: אנחל. לבטוי „דבר בקדשו" השוה „בשבעתי בקדשי", תה' פ"ט, לו.

השולטים בו ברורים. דוד הוא במרום הצלחתו, הוא שרוי במלוא אור חסד האלהים. ואת הרגשת בחירתו הוא מביע במזמורו. הוא „הגבר הקם על, משיח אלהי יעקב ונעים זמרות ישראל". האל נתן לו את המלוכה, באשר הוא צדיק וירא אלהים. ולכן נכון ביתו עם אל, ברית עולם כרותה לו, כל ישעו וכל חפצו יצליח[26]. ואילו אויביו הם בני בליעל, אשר ישרפו באש כקוצים כסוחים. — נושא היעוד הוא גם כאן המלך לבדו.

לתקופת ש ל מ ה יש ליחס את המזמורים תה' מ"ה וע"ב.

בשני המזמורים האלה משתקפת האידיאליזציה של המלכות באותו הזמן. במזמורי דוד משתקף גורלו של גבור, שעלה למלוך מתוך מלחמה ושכל חייו היו חיים של מלחמה. במזמורי שלמה משתקפת תפארתו של „יורש", אוהב הדר ותהלה. מזמור מ"ה הוא „שיר ידידת" (א), שיר לחתונת המלך עם אחת מנשיו הנכריות — עם „בת צור". המלך מתואר כאן כיפה, גבור, שופט צדק ושונא רשע[27]. בסגנון המקובל במזרח מוטעמת ביחוד מדת המלך כמושל ישר וצדיק: בגלל אהבת הצדק משחו אלהים למלך. האידיאל המדיני הוא: נצחון המלך על אויביו, שלטון על עמים. אויבי העם לא נזכרו.[28] — מזמור ע"ב הוא פיאור משגיב של מלכות שלמה. המשורר שר שיר ברכה למלך בן מלך השופט את עמו בצדק. המלך שופט עניי־עם, מושיע לבני אביון ומדכא עושק, גואל אותם מתוך ומחמס, ואף מעניק להם „מזהב שבא". בימיו תתן האדמה ברכת בר ופרי. ויותר מזה: בגלל צדקתו נתן יהוה למלך שלטון על עמים רבים. „וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ. לפניו יכרעו ציים, ואיביו עפר ילחכו. מלכי תרשיש ואיים מנחה ישיבו, מלכי שבא וסבא אשכר יקריבו. וישתחוו לו כל מלכים, כל גוים יעבדוהו". בצבעים מעין אלה מתוארת מלכות שלמה בס' מלכים (עיין ביחוד מל"א ה', א—ה). מלך זה אינו, בעצם, מלך גבור, הכובש עמים במלחמה. הוא מלך הצדק והשלום. מלכות העולם נתנה לו בגלל צדקתו. האידיאל המדיני הוא גם כאן שלטון ה מ ל ך ולא שלטון

---

26 „לא כן" בפסוק הזה משובש מן „נכון". „כי לא" הוא שבוש: המלים נשתרבב לכאן מפסוק ו. במקום „יצמיח" צ"ל, כנראה, „יצליח". ושיעור הכתוב: כי נכון ביתי עם אל׳ כי ברית עולם שם לי, ערוכה בכל ושמרה, כי כל ישעי וכל חפצי יצליח.

27 בוטנוויזר, ביאורו לתהלים, ע' 84 ואילך, טוען, שמזמור זה אינו מכוון לשלמה אלא לאחאב, שנשא את איזבל הצידונית. וראיתו היא ממסוקים ה־ו, שמדובר בהם על מלחמה עם אויבים ועל נצחון עליהם, והרי שלמה היה מלך השלום. אולם באמת אין הגבורה והנצחון על האויבים אלא „סגנון". אין כאן רמז למצוקה ממשית ולמלחמה ממשית, שבה העם והארץ סובלים. „אויבי המלך" הם כאן אויבים פיוטיים.

28 על תה' מ"ה עיין גם למעלה, הערה 1.

ישראל. העם חי בצל צדקתו של המלך. ואף ברכת האדמה באה בזכותו. היעודים העתיקים נדחו מפני היעודים החדשים של המלוכה בימי זהרה.

את חזון נתן ואת היצירות האחוזות בו (ש"ב ז', יח—כט; תה' פ"ט, ד—ה, כ—לח; קל"ב, יא—יח) אנו יכולים לראות כיצירות, שיש בהן גון „אסכטולוגי". וכן גם את ש"ב כ"ב (=תה' י"ח); כ"ג, א—ז; תה' ב'; ע"ב. ביצירות אלה המלוכה והשלטון המדיני על עמי נכר מופיעים כשיא, כהגשמת דבר אלהים לישראל או לדוד. המלכות היא מתנת־עולם, שאין לה חלוף. בשלטונה — כבוד ישראל ואלהיו. היא היא מתנת „אחרית הימים".

בתקופה שלנו קיימת היתה בלי ספק ספרות עשירה של מזמורים ותפלות, גם לצבור וגם ליחיד. קיימת היתה תפלת־אֶלה, שבה היה אדם מאלה את רעהו לפני המזבח, קיימות היו תחנות וקינות לשעת מפלה במלחמה, לבצורת, לרעב, דבר, שדפון וירקון, ארבה, לכל נגע ומחלה, קיימות היו תפלות שבויים בארץ רחוקה (עיין מל"א ח', לא ואילך). שקיימת היתה שירת עניים ועשוקים, נמצאנו למדים מן העובדה, שהסגנון של שירת העניים משמש „נוסח" קבוע במזמורי הזמן[29]. את דוד הושיע האל, מפני שהאל מושיע „עם עני" ומשפיל „עינים רמות" (תה' י"ח, כח). דוד מציג את עצמו כאן כ„עני", ואת אויביו כרמי לב. בתה' קל"ב, טו העם מיוצג כ„אביונים", בסגנון מזמור־העניים הקורא לאלהים כאל מגן האביונים. וכן אנו מוצאים שמוש סגנוני זה בתה' ע"ב, ב, ד, יב—טו. יש לשער, שהרבה ממזמורי־היחיד, שנשתמרו בס' תהלים, מוצאם מן התקופה שלנו. אלא שמזמורים ממין זה אין בהם על־פי־רוב מטבע היסטורי, ואי אפשר לנו לקבוע זמנם בדיוק.

תפלת שלמה

על יצירות הזמן שלנו יש לחשוב גם את התפלה המיוחסת לשלמה במל"א ח', יב—סא, היא תפלת חנוכת הבית. בתפלה זו אין שום רמז למאורעות הזמן המאוחר: לא לחלוקת המלוכה וכל שכן לא לחורבן ולגלות, וגם אין בה עוד שום יסוד משנה־תורתי[30]. האידיאה הישראלית של המקדש, בנגוד לאידיאה האלילית, מובעת כאן בבהירות יתרה. אין מקדש זה משכן־מבטחים לאל ופסלו, שבו הוא נשמר מפני כחות הרע, שבו האדם משפיע עליו שפע־כח פולחני לאמצו ולחזקו. לא זה בלבד שכאן נאמר: כי האמנם ישב אלהים על

29 השוה למעלה, ע' 147, ובפרוטרוט בנספח לספר ב': „תהלים".

30 עיין להלן בנספח: „לחקר נביאים ראשונים".

הארץ? הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, אף כי הבית הזה אשר בניתי! (כז). אלא הרבה יותר מזה הובע בעובדה, שבתפלה זו לחנוכת בית־זבחים, שנאמרה לפני מזבח, לא נזכר תפקידו הפולחני של הבית אף במלה אחת. לא נאמר, שבבית הזה יגיש העם לאל זבח ומנחה, ישים קטורה באפו, ישלם נדריו. ואף לא נזכר, שפה יזמר העם לאלהים ויספר תהלתו (מוטיב מצוי כל כך בס' תהלים). הבית הוא בית תפלה בלבד. האדם אינו "נותן" לאל כאן כלום. בבית הזה ודרך הבית הזה הוא מתפלל ומתחנן לאלהים ומשיח לפניו את "נגע לבבו". והאל הוא אך ורק נותן ומשפיע. הוא נענה לתחנת האדם, הוא שופט, סולח ומרחם, מורה הדרך הטובה, מציל משדפון ומירקון ומארבה ומאויב, נותן שבויים לרחמים לפני שוביהם, עושה משפט האדם "דבר יום ביומו". האמונה הישראלית, הקדומה והמאוחרת, קבלה וקדשה את פולחן הקרבנות והקטורת, ואין להניח, שזכר פולחן זה נמחק בתפלת חנוכת הבית מתוך איזו כוונה מכוונת. אין אנו יכולים להמנע מן הרעיון, שגם כאן פעלה אינטואיציה עמוקה וגדולה. ליד פרשת תבנית הבית וכליו, יצירת האמנות הכנענית, העמדה תפלה מופלאה זו, כמין פירוש ישראלי לתבנית ההיא. ההיכל והדביר, העמודים והמזבחות, הכרובים והבקר והאריות, הים והמכונות — כל אלה נבלעים באידיאה אחת: הם אינם אלא סמל דרך תחנת האדם אל אֵל אחד וכל־יכול.

מלבד זה מובע בתפלת שלמה בבהירות יתרה רעיון־הבחירה הישראלי. אין שום רמז לערך "קוסמי" (היינו: מיתולוגי) של מקום המקדש ולשורש "קוסמי" של קדושת המקדש. המקדש הזה עלה במחשבה לפני דוד, והוא נבנה בדבר אלהים אליו (טז—כו). שלמה רואה את עצמו גם במפעלו זה כמגשם דבר אלהים. רעיון בחירת העיר, שדוד הגה אותו, נתגבש כאן גבוש קיים. את בחירת ישראל ואת בחירת דוד משלימה בחירת העיר (טז). בחזון נתן בש"ב ז', ה—טז עוד לא הובע רעיון בחירת העיר בפירוש. אבל בקטע המובא במל"א ח', טז מש"ב ז', ה—ז כבר נוסף הרעיון הזה. וכן הוא מובע כאן בפסוקים מד ומח. באמונה הזאת קשורה התפלה לאלהים, שישמע מן השמים את תחנת כל אדם, שיתחנן אליו דרך הבית הזה. בזה יֵאָמן דבר אלהים לדוד, שמלכותו ומלכות ביתו תהיה נצחית (כו). את בנין הבית ואת מלכותו רואה שלמה כשיא וכמפעל עולם של יהוה (יג). את ישראל הבדיל לו יהוה לנחלה בדברו ביד משה. ועתה "נתן מנוחה לעמו ישראל ככל אשר דבר, לא נפל דבר אחד מכל דברו הטוב אשר דבר ביד משה עבדו" (נג—נו). מלכות שלמה אינה איפוא אלא הגשמת דבר אלהים למשה ולדוד.

גם בתפלה זו מובעה האמונה, שבמלוכה נתגשם יעוד "אסכטולוגי".

באותה הלשון עצמה, שבה מדובר ביהושע כ"א, מא—מג: כ"ג, יד על כבוש הארץ („לא נפל דבר מכל הדבר הטוב אשר דבר יהוה אל בית ישראל"), מדובר במל"א ח', נו על המלוכה. המלוכה היא היא ה„מנוחה" האמתית, שהבטיח יהוה לעמו ישראל (שם). לא ארץ זבת חלב ודבש בלבד היתה ההבטחה ל„אחרית הימים", אלא — מלכות משיח יהוה.

הרקע היסודי של התפלה הוא לאומי. שולט בה רעיון הבחירה: בחירת העיר ובחירת דוד וגם בחירת ישראל. את ישראל הבדיל לו האל לנחלה „מכל עמי הארץ" (נא, נז). המקדש הוא קודם כל מקדשם הלאומי של ישראל. במקדש מתפלל כל אדם מישראל על „נגע לבבו", ובו האומה מתפללת על ענינים הלאומיים. אולם התפלה הזאת משמשת גם בטוי מובהק לאוניברסליזמוס העתיק, שלפני הנבואה הספרותית. שלמה מבקש, שהאל ישמע גם לתפלת הנכרי, אשר יבוא מארץ רחוקה להתפלל במקדש (מא—מג). ולא עוד אלא שהאידיאל הוא, ש„כל עמי הארץ" ידעו לירוא את האל כעם ישראל ויכירו, כי „יהוה הוא האלהים, ואין עוד" (מג, ס). אבל אוניברסליזמוס זה אין בו עוד שום יסוד אסכטולוגי. אין בו מן החזון הנבואי אלא הוא משאלה, שאיפה ערטילאית. זהו הסימן המובהק לקדמותו[31].

דברי הימים

המלוכה, החסד החדש והעליון של יהוה, עוררה ענין מחודש בקורות ישראל. כל ספרי שמואל ומלכים הם, בעצם, ספור תולדות המלוכה. ואף ס' שופטים בצורה, שבה נמסר לנו, אינו אלא מבוא לתולדות המלוכה. בתורה ובס' יהושע סופרה ההיסטוריה של מלכות האלהים האידיאלית במלוא זהרה. אבל ס' שופטים רואה את המשך מלכות האלהים בימי השופטים רק כתקופת ביניים. המלוכה היא התכלית, בה גלה יהוה את חסדו העליון לישראל. במלוכה מתגשמת איפוא ביחוד ה„היסטוריה" הישראלית כתכנית אלהית. ולפיכך המלוכה מגבירה גם את הענין בכתיבת ההיסטוריה. יש להניח, שגם כתיבת־ההיסטוריה של המלוכה בישראל היתה ביסודה ובשרשה דתית־נבואית ולא חילונית. המלכים רשמו ודאי את דברי ימיהם גם מתוך ענין חילוני בכבוד עצמם. למלכים היו בודאי ספרי זכרונות ואספי תעודות, ששמשו מעתה חומר לסופרי־הקורות. אין ספק, שהמלכים גם חרתו דברים לזכרון על מצבות אבן, וכמנהג, שהיה רווח אז בעולם (עיין ש"ב ח', יג; השוה בר' י"א, ד). בתקופת

31 עיין למעלה, כרך א', ע' 42—44. ועל האוניברסליזמוס העתיק בכלל עיין ספר בץ „ישראל והעולם".

המלוכה נולדה איפוא באמת בישראל כתיבת־קורות חדשה באותה צורה, שהיתה קיימת אצל עמים אחרים (השוה למעלה, ע' 153). אולם ההיסטוריה הפרגמטית, תפיסת ההתהוות ההיסטורית ככלל של תופעות המשורשרות וקשורות זו בזו קשר סבתי או תכליתי, עתיקה היא מן המלוכה, ואין היא מעשה ידי סופרי זכרונות רשמיים אלא יצירת סופרים נבואיים. סופרי־הקורות המקראיים השתמשו ודאי גם בתעודות „חילוניות". אבל כל אלה נצטרפו ל„היסטוריה" רק על רקע ההערכה הדתית־הנבואית. הערכה זו היא שעוררה עניין גם בפרטי קורות חיי המלכים ובני משפחתם. ולא דבר ריק הוא, שדוקא על דוד ובניו נשתמרו בספרי הקורות ספורים מרובים כל כך: דוד נחשב סמל חסד־האלהים העליון, ולפיכך כל פרטי חייו הם ענין ל„היסטוריה".

את כל הגוש הספרותי שבין ש"א ח' ובין מל"א י"א וכן את העבוד הפרגמטי של ס' שופטים יש לראות כיצירת התקופה שלנו. כי לא רק החומר הספורי אלא גם הפרקים הפרגמטיים־הנבואיים חתומים בחותם הזמן ההוא.

בש"א ח'—י"ב משתקף כבראי נאמן הלך־רוח של עצם ימי יסוד המלוכה בישראל. כל זוהר חסד האלהים שפוך עדיין על שאול. אין אף צל קל הרומז על גורלו הטרגי. גם הפרקים ח' וי"ב, שבהם שמואל מביע את התנגדותו למלוכה ושבהם הוא גם משלים עם המלוכה, הם יצירות של תקופת־המעבר ההיא. בפרקים האלה לא נשתקף עדיין במאומה תפקידה ההיסטורי של המלוכה לפי תפיסת סופרי־הקורות המאוחרים. אין רמז, שהמלכים עתידים להחטיא את העם באלהים אחרים וכו'. מתבטא בפרקים אלה רק רגונם של חסידי „מלכות האלהים" ברגע המעבר ממשטר למשטר[32].

קורות המלוכה המסופרות בין ש"א י"ג ובין מל"א י"א קבועות במסגרת פרקים נבואיים־פרגמטיים, שנוצרו בתקופה שלנו. עתיקותם של פרקים אלה מהומנת על־ידי זה, שהנבואות שבהם אינם מתאימות למאורעות. נבואות אלה קדמו איפוא למאורעות, והמאורעות רק הותאמו להן בקושי. הפרקים האלה הם: ש"א ט"ו; ש"ב ז'; י"ב, א—יג; מל"א י"א, יא—יג, כט—לט.

בש"א ט"ו אין רמז לגורלו האמתי של שאול: למפלתו ולמפלת בניו במלחמה. וכן אין רמז למפלת ישראל לפני פלשתים (השוה למעלה, ע' 184). שמואל נבא לשאול, כנראה, שיהוה יקים לו מלך אחר, שיקח מידו את המלוכה. אולם אחרית שאול היתה אחרת, אף־על־פי שנבואת־הכליון עצמה ודאי גרמה אף היא לאחריתו הרעה[32]. בש"ב ז' נבא נתן מלכות נצחית לדוד ולבניו. לא חלוקת המלוכה וכל שכן לא החורבן לא נרמזו כאן. בי"ב, י, יג נתן נבא לדוד,

---

[32] עיין להלן: „לחקר נביאים ראשונים".

שימות בעון בת שבע ושחרב לא תסור מביתו עד עולם. הנבואה הראשונה מתבטלת בפסוק יג. הנבואה השניה לא נפקדה בספרות המאוחרת. הפסוקים יא—יב הם תוספת־ביאור לנבואת נתן על־פי המאורעות של מרד אבשלום. הנבואה עצמה נאמרה לפני מרד זה[32]. במל"א י"א, יא—יג, כט—לט נשתמרה מסכת של נבואה, שלפיה הוגד לשלמה, שהמלוכה תקרע מעליו ותנתן בימיו לאחר. הנבואה היא איפוא ביסודה מימי שלמה[32]. — בפרקים אלה נשתמרו, לפי זה, הגיונות היסטוריוסופיים מתקופת ראשית המלוכה. מהם נמצאנו למדים, שרושמי הקורות בישראל לא היו רושמי מאורעות סתם, אלא השתדלו לתפוס את המאורעות ולבאר אותם ביאור נבואי־פרגמטי.

ואמנם, גוש הספורים על התקופה שלנו קובע מקום לעצמו וטבוע במטבע פרגמטי מיוחד, שונה ממטבע של ס' שופטים וס' מלכים (החל ממל"א י"ב ואילך). בכל הספורים האלה אין שום זכר לחטא ה ע ם. חטא האלילות לא נפקד עד סוף ימיו של שלמה. אבל כבר הזכרנו, שאף חטא זה אינו נזקף על חשבון העם. אולם בכלל אין הספורים יודעים שום חטא לאומי. כל הרע המתרחש בתקופה זו מתרחש בעוונות האישיים של המלכים. עם המלכים נפגע גם העם. אבל אין החטאים נחשבים בכל זאת לחטאיו. שאול אבד בעוונו, ובעטיו נפלו ישראל לפני פלשתים (ש"א כ"ח, יט). דוד נענש על חטא בת שבע: מרד אבשלום, שהיה כרוך בהרג רב, נחשב עונש אישי לדוד (ש"ב י"ב, יא—יב). הרעב, שבא על הארץ בימי דוד, נחשב עונש על חטא שאול, שהמית את הגבעונים (שם כ"א, א—יד). בעוון דוד, אשר ספר את העם, היה דבר בעם (שם כ"ד, א—כה). בעוון שלמה, שנשא נשים נכריות ובנה במות לאלהיהן, נחלקה המלוכה (מל"א י"א—י"ב). גם בתפיסה זו מתבטאה ודאי ההשגבה המיוחדת של המלוכה השלטת בספרות התקופה ההיא, שבה המלך דוחה מפניו כמעט את העם. התקופה בכללה מופיעה כתקופה ללא חטא לאומי.

מתוך השגבה זו של המלוכה יש לבאר גם את העבוד הפרגמטי של תולדות ת ק ו פ ת ה ש ו פ ט י ם. בהפך מתקופת ראשית המלוכה מתוארת תקופת השופטים כזמן, שכולו חטא ורע. ראשי העם, שליחי האלהים, הם, כמובן, בתקופה זו צדיקים, אף־על־פי שגם הם נכשלים בעוונות שונים. אבל ה ע ם הוא מסובל עוון: רובץ עליו החטא הגדול של עבודת אלהים אחרים. ובחטא זה העניש האל את העם בכל דור ודור. ולא עוד אלא שבעוון התקופה נגזרה גזרה רעה על ישראל, שלא ינחלו את כל ארץ כנען. את מהלך התהוותה של השקפה זו אנו יכולים עוד לראות כמעט בחוש. בש"א י"ב, ט נזכר, אמנם, החטא של תקופת השופטים. אבל שם, י—יא, היא מתוארת בכל זאת כתקופה של ישועה וטובה. ובכל אופן טובה היא מן המלוכה, שנוסדה זה עתה, ושמואל

אינו יודע עוד, מה יהיה טיבה (יב—כה). אולם בחזון נתן (ש"ב ז', י—יא) תקופת השופטים מתוארת כתקופה של פורענות ושעבוד, והמלוכה נחשבת, לעומת זה, כראשית תקופה נצחית של חסד־אלהים. בהשקפה זו מעורה עבודו של ס' שופטים. ההערכה השלילית הגמורה של זמן השופטים יכלה להולד רק בתקופת השיא של המלוכה, בשעה של הצלחה מתמדת, בשעה שלא נתלה בה עוד שום חטא של קבע. לעומת חסד המלוכה נראתה התקופה הקודמת כזמן של חטא וזעם אלהים.

על יצירת התקופה שלנו יש לחשוב איפוא את גמר עבודו של ס' שופטים ואת כל גוש הספורים עד מל"א י"א.

בתקופה זו מגיעה אמנות הספור ההיסטורי לשיא התפתחותה גם בבחינה ספרותית־פיוטית. השגבת המלוכה הגבירה, כנראה, את הענין ב פ ר ט י חיי המלכים. גם מאורעות, שאינם היסטוריה־בעצם, נעשו חשובים. גם קורות בני המלך ואישים קרובים למלך עוררו ענין. הספור ההיסטורי נהפך לנובלה היסטורית, שבה מסופרות לא קורות העם והמדינה בלבד אלא גם קורות יחידים מתוך תיאור מפורט ועל רקע רחב. הספורים על חיי דוד והאנשים הקרובים לו הם ממיטב האמנות הספורית המקראית.

ספר רות

בחוג הספורים האלה יש לכלול גם את ס' ר ו ת.

הדעה הרווחת בין החוקרים בדור אחרון היא, שהספר הוא מאוחר, שיש בו מן האוניברסליזמוס של ישעיה השני ושמגמתו היא להביע מחאה נגד רוח הקנאות של דור עזרא ונחמיה, שהתנגדו בהחלט לנישואי תערובת: כדי להוציא מן הלב קנאות זו מסופרות כאן קורותיה של רות המואביה, שדבקה בישראל ושממנה יצא דוד, בחיר האלהים. אולם דעה זו היא שטחית ופורחת באויר. בספר אין שום זכר ל„מגמה", ואין שום רמז למתח של מלחמת זרמים דתיים. הספור הוא אידיליה, שכולה שלום ושלוה. שאלת נישואי תערובת ב כ ל ל ה לא נרמזה בו. רות היא יחידה ומיוחדת במדותיה, בחסדה ובאהבתה. היכול ספור זה לשמש סנגוריה על נשואי תערובת בכלל? הספור על גורל רות הוא ספור־לשמו, ללא „מגמה"; זכותה של רות להדבק בישראל אינה מוטלת בשאלה. עמדת הספור היא זו של שאר ספורי התקופה שלנו, שמרובים בה הגרים. על עתיקותו מעיד כל תג שבו.

בספור שולטת אמונת־גמול עממית תמימה. הוא מספר על מעשיה הטובים של רות ועל „משכרתה" מעם יהוה (ב', יב). אבל אין בו תורת־גמול מדוקדקת, ובזה דומה הוא לספורים העתיקים. הרעב, מות אלימלך ובניו,

גורלה המר של נעמי הם מאורעות, שלא נתבארו על ידי שום חטא. הם ארשו ברצון האל. „המר שדי לי מאד", קובלת נעמי (א', כ—כא), אבל אין היא מזכירה חטא. הרעב פסק, כי „פקד יהוה את עמו" (א', ו). אבל לא נזכרה תשובה מחטא. בין ס' רות ובין הספור על תמר ויהודה (בר' ל"ח) יש דמיון מסויים, למרות כל המרחק שביניהם. בשני הספורים שני אחים מתים בלא זרע. בשניהם החובה להקים זרע על שם המתים נתלית ונדחית. בשניהם פועלת יבמה נכריה. בשניהם החובה כלפי המתים מתמלאת על־ידי תחבולות היבמה: תמר מתחפשת לפני יהודה לקדשה, רות באה בלילה אל משכב בועז. בשניהם היבמה מקימה זרע לא מן הגואל הקרוב (בבר' ל"ח—שֵלה, בס' רות — הגואל האלמוני). בשניהם היבמה בונה „בית" בישראל. תמר גם נזכרה בפירוש בס' רות (ד' יב). בשני הספורים נישואי התערובת אינם „שאלה". ואם ס' רות קשור במאורעות דור עזרא ונחמיה, הרי יש לקשר בהם גם את פרשת תמר. ברור, שהסמכת ס' רות למאורעות דור עזרא ונחמיה אינה אלא פרי דמיונם המופלג של החוקרים.

ס' רות טבוע במטבע של ספור מקומי. „שדה מואב" מופיע באופק, באשר רות היא מואביה. אבל שום מקום בשדה מואב לא נזכר בשם. מקום הפעולה הוא בית לחם אפרתה. העם אשר בשער מברך את בועז: ועשה חיל באפרתה וקרא שם בבית לחם (ד', יא). כי „שער מקומו" — זהו תחום פעולתו וקצה גבול „שמו" של אדם (שם, י). בד', יא נזכרו רחל ולאה. אבל בפסוק יב נזכר רק פרץ בן תמר, ואילו זרח אחיו לא נפקד. היש כאן איזו מסורת פרצית־בית־לחמית? בכל אופן אפייני הדבר, שלא נרמז כאן בשום רמז גורל חייו של דוד (שס' רות הוא ספור היחש שלו) ו„שמו" מעבר לאפרתה־בית־לחם. הברכה בד', יא—יב היא ברכת רוב זרע. אבל שמבועז ורות יצא מלך גדול, שכסאו יכון לעד בישראל, לא נרמז בשום רמז. אולי יש ללמוד מכאן, שהספור נוצר, על מסכת המסורת של בית ישי, בראשית ימיו של דוד, לפני שעלה למלוכה. משנעשה דוד בן־לויה לשאול עלולות היו קורותיו וקורות משפחתו לשמש חומר למספרי הדור. הפרטים (כגון השמות הסמליים מחלון, כליון, ערפה ועוד) הם ודאי מן הפיוט.

כמו בספורים עתיקים אחרים כך יש גם בס' רות אי־התאמה מסוימת לחוקי התורה, וגם מצד זה יש דמיון בין ס' רות ובין פרשת תמר.

בויק' כ"ה, כה—כח אנו מוצאים חוק, שלפיו חייב אדם לגאול שדה אחוזה, שקרובו מכרו בשעת דחקו. חוק זה אינו קשור כלל בחובת היבום. בדב' כ"ה, ה—י אנו מוצאים חוק, שלפיו חייב אדם, שאחיו מת בלא בנים, ליבם את אשת אחיו, כדי להקים לאחיו שם בישראל. חוק זה אינו קשור כלל

בחובת גאולת קרקע. ואילו בס' רות מופיעה לפנינו מסורת משפטית־מנהגית אחרת לגמרי, שלפיה שני החוקים כרוכים במשפט „גאולה" אחד, השונה מלבד זה, גם בפרטיו מחוקי התורה. בועז „קונה" את רות עם שדה משפחת בעלה המת, כדי „להקים שם המת על נחלתו" (ד', ד, י). הרי שגאולה זו היא מנימוסי היבום[33]. אולם אין יבום זה מתאים כלל לחוק שבדב' כ"ה. קודם כל חלה כאן מצות יבום לא רק על האח אלא על כל הגואלים, לפי סדר הקרבה. הרחבה מעין זו אנו מוצאים גם בפרשת תמר[34]. מלבד זה קשור היבום בגאולת שדה האחוזה. ומלבד זה אין היבום חובה חוקית ממש, כמו בדב' כ"ה ובבר' ל"ח. זוהי מין מצות חסד כלפי המת. רות אינה „שומרת יבם" כתמר. הסכמתה להנשא לבועז היא „חסד" ולא חובה (ג', י). וגם כל המעשה כאילו נעשה על־ידי ה„מקרה", שרות נזדמנה לשדה בועז (ב', ג ואילך). נעמי רוצה להשיאה לבועז, לא למען הקים שם המת על נחלתו, אלא לטובת רות עצמה (ג', א). היבום היא זכותו של הגואל ולא חובתו, ואת זכותו הוא מקנה על־ידי שליפת נעל (ג', יב—יג; ד', ג ואילך). את הנעל חולץ הגואל (ד', ז—ח) ולא היבמה, ואין זה גנאי לו, כמו בדב' כ"ה. בס' רות (ד', ז) שליפת הנעל היא מדרכי הקנין, ובזמנו של המספר כבר היה מנהג זה נושן ובטל. אין דבר מונע אותנו מלהניח, שהמנהג הזה נדחה כבר בראשית תקופת המלוכה על־ידי המנהג לכתוב שטר ולהעיד עדים (השוה יר' ל"ב, ו—יד). בדב' כ"ה כבר נשכחה לגמרי המשמעות הראשונה של חליצת הנעל.

בס' רות משתקפת בבהירות ה ג ר ו ת בישראל בדמותה העתיקה ביותר.

אין מן הצורך לומר, שהספר הוא מונותיאיסטי, אם כי אין זה מוטעם במפורש. יהוה מושל בכל הארץ וחותך גורל לכל אדם באשר הוא שם (א', ח—ט, יג, כ—כא). זהו היסוד ה„אוניברסליסטי" שבספר. ועם זה שלטת כאן הדעה, שיהוה שוכן בקרב עמו ובארצו, והבא לגור בארץ ישראל בא „לחסות תחת כנפיו" (ב', יב). ולא עוד אלא שהדת בכללה נתפסת תפיסה לאומית־ארצית: לכל עם יש „אלהים" לאומיים, והקשר עם העם ועם ארצו כולל ממילא קשר עם אלהיו (א', טו—טז). והנה זהו שרטוט אפיני לס' רות: ה ג ר ו ת מעורה כאן לא ביסוד האוניברסליסטי, אלא דוקא ביסוד ה ל א ו מ י, בספרות המקראית העתיקה, מלפני הנבואה הספרותית, מנצנצת בהרבה

33 כך תפס את הענין ס ל ב י ו ס, קדמוניות ה, ט', ד: הוא מספר, שרות חלצה את נעל הגואל וירקר בפניו. וראב"ע לרות ג', כ כותב: „אין הגאולה יבום" וכו', וזהי דעת המבארים העברים.

34 עיין למעלה, כרך א', ע' 70.

מקומות ובצורות שונות האידיאה־המשאלה, שהעמים יכירו בגדולת אלהי ישראל וייראו אותו[35]. בס' רות אין אידיאה זו מנצנצת כלל: לגרות אין כאן שום מניע דתי־בעצם. רות אינה הולכת עם נעמי, מפני ששמעה מפיה את שמו הגדול של אלהי ישראל ואת ידו החזקה וכו'. אדרבה, נעמי מדברת על לב כלותיה לשוב אל א ל ה י ה ן (א', טו). ואף הרעיון המובע בש"א כ"ו, יט, שהישיבה בנכר היא מארה דתית, אינו מנצנץ כאן. רות הולכת עם נעמי רק בגלל אהבתה אליה (א', י, יד—יז; ב', יא). אלא שמכיון שהיא דבקה בנעמי, היא רוצה להדבק גם בעמה ובאלהיה; ומכיון שבאה לארצה של נעמי, הרי היא חוסה תחת כנפי אלהי הארץ (א', טז; ב', יא—יב). את רות אין הכתוב משבח במפורש בזה, שעזבה אלהי נכר ודבקה באלהים חיים. גם בשבתה בארץ עדיין היא "נכריה" (ב', י). הגרות היא איפוא כאן התדבקות לאומית־ארצית הגוררת אחריה טמיעה תרבותית, וממילא — גם דתית. היא נובעת אך ורק מן היסוד הלאומי שבדת. המרחק שבין ספור זה ובין הספור על נ ע מ ן, ה"מתגייר" מטעם דתי־בעצם, מתוך הכרה ביהודו של אלהי ישראל ובשבתו בתוך עמו האלילי (מל"ב ה'), גלוי לעין. כל שכן שרב המרחק בין ספור זה ובין נבואת ישעיה השני על "בני הנכר הנלוים על יהוה לשרתו" וגו' (יש' נ"ו, ג, ו ואילך).

מלבד זה משתקפת בס' רות גם דמות הגרות העתיקה בתור מעמד ס ו צ י א ל י. רות היא גרה בארץ, והיא נמנית ממילא על מעמד העניים: היא הולכת ללקט לקט בשדה אחרים (ב', ב—כג). היא חסרת מגן. היא עשויה להיות מפגע לעושק ורודף, והיא משתוממת על שמצאה חן בעיני בועז ל"הכירה" ולעשות עמה טובה, אם כי היא "נכריה" (ב', ח—טז, כב). אולם לרות יש גואלים, והיא זוכה לעלות ממעמדה וליעשות אם במשפחת אפרתים בישראל. וזה היה מצבם של הגרים בכלל: מהם דבקו במשפחות מיוחשות, ומהם נשארו בגרותם, והם שהוו את מעמד ה"גרים", שהחוקים מגינים עליהם כעל מעמד כושל ודל.

ה ת ו ר ה. מ ש פ ט ה מ ל ו כ ה

את התקופה שלנו יש לראות כתקופת גמר התגבשותה של ספרות התורה, חוץ מן השכבה המשנה־תורתית (היינו: השכבה, שעניינה יחוד הפולחן בבית הבחירה) ומדברי־חזון אחדים, שהם מאוחרים יותר.

כבר ראינו למעלה, שספרות־הנבואות העתיקה, שנשתמרה בתורה,

---

[35] עיין למעלה על תפלת שלמה, ע' 206—208, ועיין הערה 31.

משקפת ברובה את יעודיה ושאיפותיה של תקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ. שורר בה עדיין האידיאל הקדום של הכבוש השלם. ואילו המלוכה והאידיאל של השלטון בכפה נשתקפו בה רק בזהרור ראשון, ובאפקה האחרון מנצנץ כוכבו של דוד. בכללה היא עממית. העם הוא נושא יעודיה, והמלך אינו תופס בה אותו המקום, שהוא תופס בספרות התקופה המאוחרת. מאפיה זה יש ללמוד, שהזמן שלנו הוא זמן גמר גבושן של רוב יצירותיה. רק שכבה דקה נוספה בזמן מאוחר יותר.

תופעה מקבילה אנו מבחינים גם בתחום ה ח ו ק י ם שבתורה.

יסוד המלוכה הביא תמורה עמוקה בחיי החברה הישראלית. המשטר המדיני החדש שונה היה לגמרי מן המשטר הדמוקרטי העתיק של שבטי ישראל. התמורה המדינית גררה אחריה תמורה סוציאלית, וממילא גם תמורה מ ש פ ט י ת עמוקה. עם יסוד המלוכה נולד בישראל ועל אדמת ישראל משפט חדש: משפט המלך (ש"א ח', יא) או משפט המלוכה (שם י', כה). לדרגה המשפטית החדשה ניתן בטוי ספרותי. היא נתלבשה במשפט כ ת ו ב: ש מ ו א ל כתב את „משפט המלכה" בספר והניח „לפני יהוה" (שם). משפט זה לא נשתמר. על טיבו יכולים אנו לדון במקצת רק על־פי מה שנזכר בספרים ההיסטוריים.

המלך הוא „שופט", בבחינה מסוימת — יורש הזכיות של השופט הקדום: הוא היה המצביא העליון והדיין העליון (ש"א ח', א—ה, יט—כ). אלא שזכות השופט הקדום היתה תלויה בחסד האלהים והעם והיתה סוף סוף בטוי לשלטון העם, ואילו זכות המלך היתה קבועה ומגובשת, ומשנבחר המלך שוב לא היו זכיותיו תלויות ברצון העם. במקום שלטון העם בא השלטון העריץ של המלך. על אפיו של שלטון זה אנו יכולים לעמוד מתוך קיצור חוקתו היסודית ב„פרשת המלך" (ש"א ח') ומתוך הידיעות על מעשי המלכים בספרים ההיסטוריים.

למלך היתה הזכות לקחת מבני העם ולשים לו שרים ועבדים, להטיל עליהם מעשה כלי מלחמה וכל עבודה, לתועלת המדינה ולצרכי חצרו. היתה לו הזכות לעשר את התבואה ואת הצאן, כדי לכלכל את שריו ואת עבדיו ואת ביתו. העם כולו היה לו „לעבדים" (ש"א ח', יא—טז). העם „עובד" את המלך (מל"א י"ב, ד). המלך היה נמשח בשמן ונקרא „משיח יהוה". המלך הוא קדוש, וכל השולח יד בו לא ינקה (ש"א כ"ו, ט ועוד). קללת המלך היא חטא משפט מות (ש"ב ט"ז, ט; י"ט, כב; מל"א ב', ח—ט; כ"א, ח—טו). המורד במלך או החשוד במזימות מרד היה חייב מיתה (ש"א ט"ז, ב; י"ט, א ועוד). הפשע הזה נחשב, כנראה, פשע דתי חמור ביותר. למלך היתה הזכות להטיל עונש של ח ר ם אכזרי, כחרם האתני העתיק, על כל מה שיש לו מגע עם הפשע הזה.

שאול לא רק ממית את אחימלך ובני ביתו, אלא הוא מחרים את נוב, עיר הכהנים, ומכה אותה לפי חרב „מעולל ועד יונק ושור וחמור ושה" (שם כ"ב, ו—יט). שזו היתה זכותו החוקית, נמצאנו למדים מן העובדה, שהחרמת נוב אינה נחשבת לו לחטא. עם דוד בורחים כל בני בית אביו (שם, א—ג), עיר שמרדה היתה צפויה להחרמה (ש"ב ט"ו, יד; מל"ב ט"ו, טז). גם המקלל את המלך, היה, כנראה, בדין החרם. לא נבות היזרעאלי לבדו נהרג על אשר „ברך אלהים ומלך", אלא גם בניו נהרגו, ונכסיו נפלו לאחאב (מל"א כ"א, א—טז; מל"ב ט', כו). נראה, שכל נכסי המוחרמים היו נופלים למלך. — זכות „טבעית", ודאי לא לפי משפט כתוב, היתה למלך, שלכד את המלוכה, להשמיד את בית המלך הקודם ואת כל מקורביו (ש"א כ', יג—טו; כ"ד, כא—כג; ש"ב ג', ח; ד', ז; י"ט, כט; וכן הרבה בספורי ס' מלכים). וכן היתה זכות למלך להמית אנשי מפלגה יריבה, שהתנגדה להתמלכותו (מל"א א', יב, נ—נג; ב', כח—לד, וביחוד שם, כו). — יורש הכסא היה הבן הבכור (ש"א כ', ל ועוד, השוה שם י"ד, מט; ל"א, ב) או הגדול בבני המלך (מל"א ב', טו, כב). אבל למלך היתה הזכות להמליך תחתיו אחד מבניו האחרים (שם א', יב ואילך).

עם יסוד המלוכה התחיל מתהוה מעמד חדש: מעמד של שרי המלך. המלך היה ממנה את השרים (ש"א ח', יב; כ"ב, ז ועוד), והם היו „עבדיו". היתה לו הזכות להעניק להם שדות וכרמים (שם ח', יד; כ"ב, ז). מעמד זה לא היה דומה בהויתו הסוציאלית לאריסטוקרטיה השבטית הישנה של בעלי הקרקעות, שהיתה פטריארכלית ועממית. זה לא היה מעמד של אנשים, שנחלו אדמה בשבטם בין בני ישראל כובשי הארץ. רבים מהם קבלו אדמה מיד המלך, ומקור עשרם ותקפם היה השירות למלך. ביניהם היו גם בני נכר, שעבדו בחיל המלך או מלאו תפקיד בחצרו. זה היה עקרון חדש לגמרי של נחילת אדמה. הוא לא היה קשור כלל בעקרון השבטי הישן. יש לשער, שה„שרים" נספחו על ה„זקנים", על האריסטוקרטיה השבטית, ושתי השכבות נעשו ברבות הימים מעמד אחד. אבל התמורה היתה די עמוקה.

המלך היה השופט העליון[36]. גם זכות זו נחל מן השופט־איש־הרוח הקדום. בתקופת „מלכות האלהים" היה העם עולה למשפט אל אנשי־אלהים או אל מנהיגים מפורסמים. בחירה זו של שופט עליון לא היה בה קבע, והיתה תלויה ברצונו של העם. במלך נתאחדו יחד זכות המשפט וכח השלטון

[36] ברשימת הפקידים העליונים של ד ו ד (ש"ב ח', טו—יח = כ', כג—כז) אין שופט עליון. ובש"ב ח', טו נאמר למעני הרשימה: ויהי דוד עשה צדקה ומשפט לכל עמו. המלך עצמו הוא איפוא השופט העליון. כמו כן אין שופט ברשימת השרים של ש ל מ ה (מל"א ד', בו—). השופט העליון הוא שלמה עצמו (שם ג', ט ואילך ועוד).

המבצע, ותפקיד השופט העליון נעשה עתה קבוע ומתמיד. למלך היתה גם הזכות למנות שופטים. וגם זכות זו נחל מן השופט־איש־הרוח. שכן לא רק על מ ש ה מסופר, שמנה שופטים על ישראל (שמ' י"ח, יד—כו; דב' א', יב—יז), אלא גם על ש מ ו א ל מסופר, ששם את בניו שופטים בבאר שבע (ש"א ח', א—ב).

למלך ניתנו גם זכויות סקרליות מסוימות, וגם את אלה נחל קצתן מן השופט הקדום. הזכות להקריב את העולה לפני המלחמה ניתנה לו (עיין למעלה, ע' 162). הוא מברך את העם (ש"ב ו', יח; מל"א ח', נה—סא). יש לו הזכות להקריב במקדש (ש"ב ו', יז; מל"א ח', סד; י"ב, לב—לג; י"ג, א; מל"ב ט"ז, יב—טו). הוא קובע את תכנית המקדשים (מל"א ו' — ז', השוה י"ב, כח—לג), ורשאי הוא גם לשנות את צורת המזבח ומקומו (מל"ב ט"ז, י—טז). בגבולות המסורת הוא אף קובע חגים (מל"א ח', סה—סו, השוה י"ב, לב—לג). במקדשים מקריבים קרבן תמיד את קרבן המלך: את עולתו, את שלמיו, את מנחתו ואת נסכו. את הקרבן הזה הוא מקריב עתים בעצמו (מל"ב ט"ז, יג, טו; לזה מכוון, כנראה, גם מל"א ט', כה).

למלך היתה הזכות לקבוע חוקים. אולם במסורת המקראית נשתמר רק חוק אחד המיוחס למלך: החוק על חלוקת השלל, שתקן דוד (ש"א ל', כג—כה). משפט המלוכה עצמו מיוחס לשמואל ולא למלך. בשום מקום לא נזכר, שהיו בישראל ספרי חוקים של המלכים.

תופעה מאלפת מאין כמותה היא, שבסדרי החוקים ש ב ת ו ר ה כמעט שאין אנו מוצאים כלום על משפט המלוכה וכל מה שהיה קשור בו. ש"א י', כה מיחש את משפט המלוכה על שמואל, ובזה נקבע מוצאו המאוחר. המשפט הזה נתפס בעצם כ ב ר י ת לפני יהוה ולא כדבר יהוה: לא נאמר, ששמואל כתבו מפי אלהים, אלא שהניחו לפני האלהים. וכן אין החוק של דוד נתפס כדבר אלהים. נראה איפוא, שהבחינו בין משפט אלהי נצחי ומוחלט ובין משפט אנושי זמני („דין המלכות"). ועם זה מופלא הדבר, שלחוקה המלכותית של המדינה הישראלית לא ניתן כמעט מקום במשפט התורה, ואף החוקה היסודית של זכיות המלך לא נשענה כמעט עליו. אפשר לומר, שביסוד הנבואי־הספרותי שבתורה המלוכה משתקפת יותר מאשר ביסוד המשפטי.

בחוקי סי"א נרמזה המלוכה רק באיסור לקלל נשיא (שמ' כ"ב, כז). בחוקי ס"כ נרמזה רק בחוק על חטאת נשיא (ויק' ד', כב). שני החוקים משתמשים בתואר הארכאי „נשיא" ומבליעים, כנראה, את החוקים על המלך בחוקים קדומים יותר על הנשיאים. חוק על המלוכה אנו מוצאים רק בס"ד: בדב' י"ז, יד—כ. אבל גם בחוק זה לא נקבעו זכיות המלך ותפקידיו, החוק

הזה מתיר לישראל לשים עליהם מלך „ככל הגוים". הוא קובע, שאת המלך יש לבחור על־פי יהוה (כנראה: על ידי נביא). אין הוא יכול להיות איש נכרי. אסור לו להרבות לו סוסים, נשים וכסף וזהב. חייב הוא לקרוא כל ימי חייו בספר התורה ולקיים אותו. אלו הן איפוא באמת רק קצת מצוות דתיות־מוסריות על המלוכה. אבל לעצם משפט המלוכה אין זכר בתורה: לטכס המשיחה בשמן, לזכות המלך להטיל מס, לגבות מעשר, לשפוט את העם, למנות שרים ושופטים, להחרים מורדים במלכות, להפקיע נכסים, לתת שדות וכרמים וכו'. כמו כן אין זכר לזכיות הסקרליות של המלך. כל שכן שאין רמז של בסיס חוקי לאותו יעוד המלכות הנצחית, שהנבואה קשרה בבית דוד ושהיה לו ערך כל כך עצום בתולדות ישראל.

חוקת התורה היא בכללה לא חוקת המלכות הישראלית אלא חוקת מלכות האלהים המבוססת על הדמוקרטיה הפרימיטיבית, שהיתה קיימת בישראל לפני המלוכה. בראש השבטים עומדים הנשיאים או ראשי המטות. בראש העם עומד הנביא־השופט. הוא ה„רועה", המוציא והמביא את העם. משה ממנה אחריו לתפקיד זה את יהושע (במ' כ"ז, טו—כה), וזאת היא, כנראה, דוגמא לדורות. הנביא הוא השופט העליון והוא הממנה שופטים (שמ' י"ח, יג—כו; דב' א', יב—יז). לפי במ' י"א, טז—ל אף מעלת זקני העם מעורה במעלת הנבואה. דב' ט"ז, יח מטיל את החובה להעמיד שופטים ושוטרים על העם לשבטיו; את המלך אינו מזכיר. גם בחוקי המלחמה (במ' ל"א, כה—נד; דב' כ', א—כ) אין זכר למלך. כמו כן יודעת חוקת התורה רק מקור אחד של רכישת קרקע בארץ ישראל: את חלוקת האדמה בין השבטים אחרי הכבוש ואת מעבר שדות האחוזה בירושה מאבות לבנים. היא קובעת את העקרון השבטי והמשפחתי של קנין הקרקע ומתקנת תקנות, שלא תסוב נחלה ממטה אל מטה (במ' ל"ו, א—יב) ואף מבית אב לבית אב (ויק' כ"ה, ח—לד). את הזכות על שדה אחוזה יכול להפקיע רק הקדש של חרם או הקדש, שלא נגאל (שם כ"ז, כ—כא, כח). היא מבחינה רק שדה אחוזה (שדה נחלת אבות, שהוא קנין עולם) ושדה מקנה (החוזר לבעליו). שיכול אדם לקבל „שדות וכרמים" מיד המלך, אין היא מזכירה.

ולפיכך אין ספק, שספרות התורה נתגבשה ברובה המכריע בראשית תקופת המלוכה. המשטר המדיני־הלאומי החדש נרמז בה. אבל היא לא צמחה מתוך קרקעם של חיי האומה בתקופת המלוכה. משפט התורה כלל את המסורת המשפטית השמית הקדומה, שנעשתה ישראלית בתקופה שלפני המלוכה. משפט זה נחתם, בעצם, בראשית תקופת המלוכה. אמנם, ספרות התורה עדיין קיימת היתה בנוסחאות שונות, ורק אחרי דורות רבים עתידה היתה ללבוש צורה של

„ספר" כתוב ותתום לעד. ספרות זו עדיין היתה נתונה להתפתחות. אבל זו היתה התפתחות פנימית, התלבשות חומר מסוים בצורות שונות. רק השכבה המשנה־תורתית נוספה ברבות הימים, ואף זו צמחה, כנראה, מתוך איזה שורש פנימי. אבל העובדה, שמשפט התורה לא קלט כמעט כלום ממשפט המלוכה, היא ראיה נוספת, שהתורה מצד עיקר תכנה נתגבשה בתקופה שלנו.

אולם מכיון שהתורה אינה כוללת את משפט המלוכה, הרי, שאין לראות אותה (או מגילה ממגילותיה) כחוקתה של המדינה העברית. על זה מעיד גם המטבע הספרותי של התורה. אף אחד מסדרי החוקים שבתורה אינו יכול להחשב לספר־חוקים מדיני ממש. כולם הם בעצם ספרים דתיים־מוסריים, שיש בהם גם יסוד משפטי. המשפטים מעורבים בצוויים ואזהרות על דברים המסורים ללב. לאפיה זה של ספרות התורה מתאימה העובדה, שבהרבה חוקים אנו מוצאים אזהרה בלבד מבלי שנתפרש עונש בית־דין. התורה יכלה לשמש רק ספר של הדרכה דתית־מוסרית. ודאי, הרבה מחוקיה היו מעורים בחיי העם והיו מציאות. אבל הרבה דברים נשארו דרישות מוסריות בלבד. עם יסוד המלכות נתישן גם היסוד המדיני שבתורה, שהיה מעורה ב„מלכות האלהים" הישנה, והקרע שבינה ובין החיים גדל. לפי מל"א ב', א—ד צוה דוד לפני מותו את שלמה לשמור את החוקים והמצוות שבתורת משה. הרשימה הזאת היא רשימה מהימנת, כמו שיש ללמוד מזה, שבפסוק ד לא נרמזה עדיין חלוקת המלוכה. אבל בכל אופן אין כאן צוואה על אמון לחוקה השלטת במדינה, אלא צוואה אישית למלך: אם שלמה ישמור את תורת משה, יקים יהוה את דברו, אשר דבר לדוד, שהמלוכה על ישראל תהיה לו ולבניו עד עולם.

ומפני שהתורה לא נעשתה חוקה מדינית, הוסיפה להתקיים כ„ספרות", היינו: „מגילות מגילות", מסורת בידי חוגים שונים, מנוסחת בנוסחאות שונות, שעלו בהן גם סתירות. מפני זה לא היתה השפעתה אחידה, ואף לא בחוגי נאמנים וקנאים. כמה וכמה דברים מן המסופר על שאול ודוד, הנחשבים לצדיקים גמורים, אינם מתאימים לחוקי התורה המסורה בידנו. שאול ודוד מקריבים קרבנות. דוד ממנה את בניו כהנים. וכבר ראינו שהזכיות הסקרליות של המלכים בכלל אין להן יסוד בתורה. בימי דוד האחות בת האב נחשבת למותרת (ש"ב י"ג, יג). שאול נותן את מיכל בתו, אשת דוד, לאיש אחר (ש"א כ"ה, מד). ודוד מחזיר אותה אחרי שהיתה לאיש אחר (ש"ב ג', יג—טו, עיין דב' כ"ד, א—ד; יר' ג', א). מכאן אנו למדים, שיפה היה אז כח האב לבטל את נישואי בתו, אלא שנראה, שזה לא נחשב בטול גמור [37]. אבשלום בא בעצת

37 מנהג זה אנו מוצאים גם אצל הפלשתים בארץ כנען: אביה של אשת שמשון נותן אותה לרעהו (שופ' ט"ו, ב). ונראה, ששמשון אינו מודה בביטול הנישואין (שם, א).

אחיתופל אל פילגשי אביו לעיני כל ישראל (ש"ב ט"ז, כא—כג), ואין הוא חושש, שיהיה „כאחד הנבלים בישראל" בגלל מעשה־הזימה הזה. המונחת ביסוד הדברים השקפה מסוימת, בלתי ידועה לנו, על מעמד הפילגש? אחימלך נותן לדוד ואנשיו מלחם הפנים; הוא רק מקפיד, שיאכלו אותו בטהרה (ש"א כ"א, ד—ז; עיין ויק' כ"ד, ה—ט). — שבבית דוד היו תרפים, כבר הזכרנו. — עיין גם למעלה, ע' 212—213. — התגבשות התורה לספר, המשמש יסוד לכל חיי האומה, נתבצעה רק אחרי דורות רבים.

ח. מלחמות אלהים בישראל

תקופת־ה„אלילות" השניה

תולדות המלוכה החל מסוף ימיו של שלמה ועד חורבנה קבועות בספרות המקראית במסגרת החטא הלאומי, ביחוד — במסגרת חטא האלילות. מל"א י"א, ד חוצה את תולדות המלוכה לשתים: מימות שאול ועד סוף ימיו של שלמה אין חטא־אלילות לאומי בישראל, מכאן ואילך החטא מתחיל, והוא נמשך והולך, אם גם בהפסקות ארוכות, עד החורבן. היש בתפיסה זו משום אמת היסטורית? האם בא באמת משבר בחיי האומה בסוף ימיו של שלמה?

השקפת ההיסטוריוסופיה המקראית המבחינה בתולדות ישראל בימי קדם ארבע תקופות מתחלפות של מונותיאיזמוס ואלילות (עיין למעלה, ע' 53—159,113,55) אינה יכולה להתאים כפשוטה למציאות ההיסטורית. כשם שלא יתכן, שהאלילות העממית של תקופת השופטים נעלמה פתאום בימי שאול בלי כל מלחמה, כך לא יתכן, שהופיעה פתאום בהשפעת נשיו של שלמה הזקן. לפילוסופיה המקראית היה החטא הלאומי דרישה שיטתית. אבל אין כאן משום עדות על מצבו הדתי האמתי של העם. אם המקרא קובע בסוף ימיו של שלמה ראשית תקופה חדשה של אלילות, אין זה מפני שבאה אז תמורה ממשית בחייה הדתיים של האומה. אין ספק, שמצבו הדתי של העם ברובו בסוף ימיו של שלמה ובימי מלכי ישראל ויהודה, שמלכו אחריו, לא היה שונה בכללו ממצבו בימי שאול ודוד וראשית ימי שלמה. „אלילות" נמושית, צמחים שוטים של צדי־דרכים, היתה קיימת בין קצות ההמון והנשים גם לפנים וגם לאחר כך. אלא שההיסטוריוסופיה המקראית התעלמה מתופעות אלה בתקופת זהרה וחסד־נעוריה של המלוכה. היא העלתה אותן למדרגת חטא לאומי בתקופת הירידה והפלוג, שהתחילה כבר בסוף ימיו של שלמה ונמשכה עד החורבן. יסוד־מה להבחנה שמשה לה גם השפעת הנשים הנכריות, שגברה לעת זקנת שלמה. אבל בשום פנים אין בזה כדי לבסס קביעת תקופה חדשה בחיים הדתיים של העם. בחינת הספורים על תקופת־ה„אלילות" השניה מוכיחה לנו דבר זה בבירור גמור ומוחלט.

הערכת התקופה שלנו כתקופה של „אלילות" מתמדת כרוכה אצל סופרי־הקורות המקראיים בשתי הנחות: א) ב ה ר ח ב ת ה מ ו ש ג „א ל י ל ו ת" על כל סטיה פולחנית, ב) ב ה כ ל ל ת ה א ח ר י ו ת, בהאשמת ה א ו מ ה בחטאי חלק ממנה. ההיסטוריון מוכרח להשתחרר משתי הנחות אלה, כדי שיוכל להוציא משפט. סופר־הקורות במל"ב י"ז, ז—כג מונה בנשימה אחת ב„על חטא" הגדול של בני ישראל: אלהים אחרים, במות, מצבות, אשרים, עגלים, בעל ואשרה, צבא השמים, שריפת הבנים, קסם ונחש. והנה ברור, שאין אנו יכולים לחשוב את כל החטאים האלה לאלילות אמתית: עבודת יהוה בדרך בלתי חוקית (בבמות וכו') אינה אלילות. יתר על כן: אף לא כל עבודות צורות ואף לא כל עבודת אלהי נכר יכולה לשמש עדות על אלילות שרשית. כי השאלה היא: כיצד נתפסו עבודות אלו ואיזה מקום תפסו בחיי העם? למעלה (כרך א', ע' 663—667) כבר עמדנו על ההבדל בין התפיסה הדוגמטית ובין התפיסה המהותית של האלילות. על אלילות ישראלית שרשית מותר היה לנו לדבר, רק אילו אפשר היה להוכיח, שהיתה קיימת בישראל תפיסה מיתולוגית של יהוה ושהפולחן הלאומי היה מעורה בדמויים מיתולוגיים. אולם כל היצירה של תקופת המקרא מעידה על ההפך. ועם זה אפשר היה להניח, שבתקופה שלנו נשתרש העם הישראלי באלילות אמתית בהשפעת הנכר. פרובלמה זו היא הפרובלמה של התקופה. אבל לעמוד עליה נוכל, רק אם לא נסיח דעתנו ממשמעותה האמתית ולא נגרר אחרי שמוש־לשון מטעה. שאלתנו היא: א) אם נעשתה דת יהוה העממית בתקופה שלנו ס י נ ק ר ט י ס ט י ת באמת, כלומר: אם הכלילה את יהוה בפנתיאון אלילי וקבעה בינו ובין אלהי הנכר יחסים מיתולוגיים אילו שהם; ב) אם ומתי היה קיים בישראל פולחן פ ו מ ב י של אלהי נכר, היינו: פולחן מקדשים וכהנים; ג) אם היה פולחן כזה ע מ מ י, והאומה בהמוניה היתה משתתפת בו. רק אם נמצא עדות על כל אלה, נהיה רשאים לומר, שהתקופה היתה אלילית באמת.

אולם בחינת החומר מראה לנו, שעל סינקרטיזמוס אמתי אין המקורות מדברים כלל, ואין כל מלחמה בו. „סינקרטיזמוס" הכניסו החוקרים לתוך המקורות משלהם. פולחן פומבי של אלהי נכר היה. אבל רק במקומות מסוימים ובזמנים מסוימים, והוא הושמד באש ובחרב. פולחן פומבי אלילי לא היה רווח בעם ולא היה קיים בכל הארץ. במקורות א י ן ג ם ש ו ם ס פ ו ר על פולחן עממי וארצי כזה. תולדות האלילות בתקופה שלנו, עד כמה שאלילות זו היא ע ב ו ד ת א ל ה י נ כ ר פומבית, היא באמת תולדות האלילות ש ל ה מ ל כ י ם ושל החוגים הקרובים להם. מראית־עין של אלילות עממית מתעוררת רק על ידי הכללת האחריות של ההיסטוריוסופיה המקראית: אם יש אלילות בארץ,

הרי חטא זה רובץ על האומה. אבל כשאנו מבחינים בין ההשקפה על האחריות הכללית ובין הספורים על עבודת אלהי־נכר ממש, עלינו לומר: המקרא אינו מספר כלל על פולחן לאומי של אלהי נכר בתקופה שלנו. אין תקופה זו יכולה איפוא להחשב לתקופה של אלילות אמתית.

מירבעם עד אחאב. אסא

הספור על חטא־האלילות של שלמה (מל"א י"א, ד—?) משמש בס' מלכים מבוא לתקופת־ה„אלילות" השניה. חטאו של שלמה גורם לחלוקת המלוכה, חלוקת המלוכה גורמת לפלוג הדתי בין יהודה ובין אפרים — לעשיית עגלי הזהב של ירבעם ול„חטאות ירבעם" בכלל. אבל תקופת־ה„אלילות" הלאומית השניה מתחילה, לפי ספורו, בעצם עם בנין במות ירבעם בצפון ועם בנין „במות, מצבות ואשרים" בימי רחבעם בדרום (שם י"ב, כו ואילך; י"ד, כג; עיין הסקירה במל"ב י"ז, ט, כא). אולם במות ירבעם, וכל שכן הבמות בכלל, אינן באמת ענין לתולדות ה א ל י ל ו ת בישראל. עבודת העגלים והבמות אינה אלא פרק בתולדות פולחן י ה ו ה, ועליה נעמוד בפרק הסמוך. שאלתנו כאן היא: איזה מקום תפסה עבודת א ל ה י נ כ ר בישראל ומה היתה השפעתה על עבודת יהוה?

בספורים על פרק־הזמן הראשון של תקופת־ה„אלילות" שלנו, היינו: על חמשים ושש השנים, שעברו בין ראשית מלכות ירבעם (931 לפני ספה"נ) ובין סוף מלכות עמרי (875), אין שום ידיעה על עבודת אלהי נכר פומבית לא בצפון ולא בדרום. בין מל"א י"ב, כו ובין מל"א ט"ז, כח נזכרו עגלי הזהב, במות, מצבות, אשרים וגם „גלולים" (ט"ו, יב), אבל אין רמז לעבודת אלהי נכר ממש, וכל שכן — לעבודת־אלים עממית. ולא עוד אלא שעבודת אלהי נכר נזכרה, אמנם, אבל שוב רק כעבודה פרטית של אשה מבית מלכי יהודה: מעכה, אמו של אסא, עשתה „מפלצת" לאשרה (ט"ו, יג). בפרק־זמן זה חל הטיהור הפולחני הראשון של הארץ, שנעשה בתקופת המלוכה: א ס א (914—871) מבער את הקדֵשים, מסיר את ה„גלולים", שורף את מפלצת האשרה (שם, יב—יג). זהו טיהור קנאי של הארץ מן האלילות הנמושית, מעבודת „גלולים" בני־בלי־שם, שהיתה קיימת בה תמיד עד החורבן. אסא אינו מטהר את מקדש ירושלים, אינו הורס במות אליליות ואינו הורג לא כמרים ולא עובדי אלהי נכר. האלילות שבימיו לא היתה איפוא אלא אלילות שמאחורי־הגדר. לאלילות אמתית יש זכר רק בין נשי בית המלך ביהודה. באפרים אין לה זכר כלל.

עבודת הבעל הצידוני

עבודת אלהי נכר פומבית מופיעה בפעם הראשונה בימי אחאב (854—875) ואיזבל אשתו הצידונית: מופיעה עבודת הבעל.

חוקרי תולדות ישראל מתארים תופעה זו כתופעה המעורה בשרשיה באלילות העממית של ישראל. את עבודת הבעל קבל ישראל יחד עם התרבות הכנענית. הוא כאילו נחל אותה מן הכנענים, שהתערב בהם משנכנס לארץ. עוד לפני אחאב כבר „נתכנענה" אמונת יהוה ונהפכה לאמונה סינקרטיסטית של „יהוה־בעל". בימי איזבל רק גבר סינקרטיזמוס זה, ואמונת הבעל כאילו עמדה להשכיח לגמרי את אמונת יהוה הישנה. — אולם, שכל זה אינו אלא סלוף יסודי של האמת ההיסטורית, מראה לנו בחינת המקורות עד מל"א ט"ז, כח. בין ש"א י"ג, א ובין מל"א ט"ז, כח לא נזכרה עבודת הבעל אף פעם אחת! שום מלך לפני אחאב לא נאשם בעבודת הבעל. הבעל לא נזכר אף בספור על במות שלמה ועל מפלצת מעכה. ל„בעל" יש זכר רק בשמות כלאחד מכנויי יהוה. כמו כן אין כל רמז, שהיו בארץ עובדי־בעל כנענים, שהשפיעו השפעה אלילית על ישראל. מורשת כנען כאילו נעלמה מעל פני האדמה, ובלי כל מלחמה! והוא הדין בתקופת השופטים. בספורים המקוריים שבין שופ' א' ובין ש"א י"ב, היינו בספורים על אהוד, דבורה, יפתח, שמשון, מיכה ובני דן, פילגש בגבעה, עלי ובניו, אלקנה, שמואל, שביית הארון, המלכת שאול, אין שום זכר ורמז לעבודת הבעל. „הבעל" נזכר רק בשופ' ו', כה—לב ובח', לג; ט', ד. אבל ראשית — כבר ראינו, שגם מקראות אלה ביסודם רומזים על הכנוי „בעל" של יהוה. ושנית — אם גם נניח, שהכוונה כאן לעבודת־בעל כנענית, הרי יוצא בכל אופן מתוך ההשוואה עם שאר הספורים, שעבודה זו נצנצה בימי גדעון ואבימלך, אבל לא נשאר זכר לה בתקופה שלאחריהם. ועוד: לא בימי השופטים ולא בימי המלכים עד אחאב לא נפקדו לא כהני הבעל ולא נביאי הבעל.

והנה שאלה בפני עצמה היא, אם השפיעה תרבות כנען על הציור העממ של דמות יהוה. באמת אין שום זכר להשפעה כזו. אבל אף אם נניח, שהשפעה כזו היתה, הרי יש עוד לשאול: ההיתה בארץ גם עבודת־בעל כנענית ממש, פולחן עצמאי של בעל ועשתורת ותמוז וענת ומות וכו', במקדשים ומזבחות וכהנים מיוחדים? הסינקרטיזמוס (שתוף האלים) או התיאוקרסיה (ערבוב האלים) יכלו לבוא במשך הזמן מתוך השפעת־גומלין של שני הפולחנים. אבל הרי אין כל זכר לפולחן־בעל עצמאי ומיוחד בדור אהוד ודבורה ויפתח וכל שכן — מימות שאול ועד עמרי. לא נרמזו בס' שופטים ושמואל ומל"א

א׳—ט״ז לא נביאי בעל ולא התגודדות ולא התנבאות בשם הבעל מתוך התגודדות בחרבות ורמחים ופסוח על המזבח וכו׳.

ברור איפוא, שעבודת הבעל בימי אחאב היתה תופעה חדשה לגמרי בתולדות ישראל. על זה מעיד באמת בפירוש סופר־הקורות (מל״א ט״ז, ל ואילך). אחאב בונה בעטיה של איזבל, אשתו הצידונית התקיפה ועזת־הנפש, בית מקדש ומזבח לבעל בשומרון. לאיזבל יש חבר „נביאי הבעל״, זאת אומרת: חבר כהנים העובדים את הבעל עבודה אֶכסטטית. „נביאי הבעל ו„נביאי״ האשרה הם „אכלי שלחן איזבל״ (שם י״ח, יט), מבני לויתה, שהביאה אתה בלי ספק מארצה. עבודת הבעל נערכת בפומבי ובפאר בעיר הבירה. זוהי הפעם הראשונה, שאנו שומעים על עבודה כזאת בארץ ישראל. העבודה הזאת מסעירה את רוחם של יראי יהוה. היא תתמה את גזר־דינו של בית עמרי.

ההיה סינקרטיזמוס בישראל?

המעשיה המקובלת על חוקרי תולדות ישראל, שבימי אחאב ואיזבל נתפס העם לסינקרטיזמוס, לשתוף בעל עם יהוה, ושאליהו ואלישע נלחמו בסינקרטיזמוס זה, אף היא אינה אלא פרי הדמיון ואהבת השבלונה של החוקרים. מעשיה זו מראה את המאורעות באספקלריה עקומה. במקורות אין אף מלה אחת, שתצדיק את המעשיה הזאת. עבודת הבעל של איזבל היא פולחן מיוחד, ודבר אין לו עם פולחן יהוה. לבעל יש בית מיוחד, מזבח מיוחד, כהנים מיוחדים, טכס־עבודה מיוחד. עובדי יהוה ועובדי הבעל הם שני חוגים נבדלים זה מזה לגמרי (מל״ב י׳, כג). אין שום זכר לנסיון של שתוף וערבוב. איזבל הורגת בנביאי יהוה (מל״א י״ח, ד, יג, כב). מזבח יהוה על הכרמל הרוס (שם, ל; השוה י״ט, י, יד). אבל אין איזבל ואחאב מקריבים לבעל על מזבחות יהוה ואינם שמים את סמלי הבעל במקדשי יהוה. על ערבוב כזה מספרים המקורות מימי מנשה מלך יהודה (מל״ב כ״א, ד—ז; עיין יר׳ ז׳, ל; ל״ב, לד; יחז׳ ח׳, ג—טז). בהתאם לזה כללה הרפורמה של יאשיה מעשי טיהור המקדש מסמלי הפולחן האלילי וכליו (מל״ב כ״ג, ד—יב). אולם בספורים על עבודת הבעל של אחאב ואיזבל אין זכר לטמוא מזבחות יהוה ומקדשיו באלילות. ובספור על השמדת הבעל מישראל (שם י׳, יח—כח; וכן מיהודה: י״א, יח) לא נרמז טיהור מזבחות ומקדשים. עבודת יהוה ועבודת הבעל היו שתי רשויות נבדלות. העם פסח „על שתי הסעפים״ (מל״א י״ח, כא)[1].

---

1 השוה למעלה, כרך ג׳, ע׳ 672.

מלבד זה לא היו לעבודת הבעל בימי אחאב שום שרשים עממיים, ובשום בחינה אין היא משמשת בטוי לאמונה העממית של ישראל באותה שעה. אמנם, במל"א י"ט, יח נאמר, שבישראל ישארו רק "שבעת אלפים... אשר לא כרעו לבעל". אבל אין זו אלא מליצה מגזימה ממין המליצות המצויות בתוכחות המקרא. גם מה שנאמר שם בפסוקים יויד סותר לכל המסופר בפרק י"ח, וגם זה אינו אלא הפלגה פיוטית. את האמת אין אנו יכולים ללמוד מן המליצות אלא מספורי העובדות. והעובדה המכרעת היא, שלבעל היה מזבח אך ורק בשומרון (שם ט"ז, לב; השוה מל"ב ג', ב). יהוא מחריב את בית הבעל בשומרון, ובזה הוא משמיד את הבעל "מישראל" (מל"ב י', כה—כח). על שום הריסת מזבחות בעל בארץ לא סופר כלום. על הכרמל יש מזבח יהוה הרוס (מל"א י"ח, ל), אבל מזבח לבעל אין שם (עיין שם, כו). כל עובדי הבעל בישראל הם בראשית מלכות יהוא קומץ קטן (מל"ב י', יח—כח). ולהלן: ביהודה אין עבודת הבעל קיימת בכל ימי יהושפט (873—854), בן דורו ואיש בריתו של אחאב. היא מופיעה רק בימי יהורם בן יהושפט (850—843), שנשא את עתליה בת אחאב לאשה (שם ח', טז—יח), ובימי אחזיה (843—842), בנה של עתליה. צנור לאלילות משמשת איפוא שוב אשה מבית המלך. אין האלילות צומחת מתוך החיים הדתיים של העם. אבל גם ביהודה יש רק בית־בעל אחד וכהן אחד (שם י"א, יח). — ואמנם, יהוא יכול היה להשמיד את עבודת הבעל מישראל לעולם במחי־יד אחד, רק מפני שעבודה זו היתה נטע זר בלי כל שרשים עממיים.

ומפני זה אין כל מקום לדבר על סכנה, שכאילו היתה צפויה בתקופת אחאב לאמונה הישראלית, שתבלע באמונה הכנענית, שתהפך לגמרי לדת סינקרטיסטית וכו' וכו'. לאמונת העם לא היתה צפויה שום סכנה. להלן נראה, שמהפכת אלישע־יהוא פרצה דוקא בשעת ירידתה של ה"תנועה" הכנענית ושקיעת השפעתה של איזבל. ואם נעמוד על מסבות כל המלחמה ההיא מסביב לעבודת הבעל, נראה, שהאמונה הישראלית עמדה בדור אחאב במלוא כחה, שהעם היה חי ויוצר רק בה, ששרשיה העממיים היו איתנים ולא נפגעו אף פגיעה כל שהיא על ידי מעשי המלכה הנכריה וחוג "אוכלי שלחנה".

מלחמת אליהו בעבודת הבעל

הספור על מלחמת הנביאים בעבודת הבעל מתחיל במל"א י"ז. אבל אין ספור זה כולל את ראשיתם האמתית של המאורעות. בי"ז מסופר כבר על הבצורת, שבאה על הארץ בדבר אליהו כעונש על עבודת הבעל. בי"ח, ד, יג (ועיין שם, כב) נזכרה הריגת נביאי יהוה בידי איזבל והצלת מאה איש

מהם בידי ע ו ב ד י ה ו. אבל מאורעות אלו ארעו לפני הבצורת, והכפור עליהם איננו. אולם הריגת הנביאים גם היא אינה ראשית המאורעות. איזבל היתה עובדת־אלילים ואשת־דמים. אבל אין להניח, שהיא היתה המתחילה במריבת־דמים עם נביאי אלהי הארץ. במלחמת־הדמים פתחו ה נ ב י א י ם, שקנאו ליהוה ולא יכלו להשלים עם עבודת הבעל הפומבית של איזבל. שחיטת נביאי הבעל בידי אליהו והשמדת עובדי הבעל בידי יהוא מראות לנו מה עמוקה היתה הקנאה. עבודת הבעל על אדמת ישראל נחשבה לחטא משפט מות. על מעשי המקנאים השיבה איזבל ברדיפת־דמים. הרדיפה מיוחסת לאיזבל (י"ח, ד, יג; י"ט, ב; מל"ב ט', ז) ולא לאחאב. אחאב הוא רפה־רוח וסבלן, ואיזבל קשה ממנו, והיא חותמת פקודות־רצח בחותמו (מל"א כ"א, ז, יא), שלאיזבל היה איזה משען בין שרי המלך, לא סופר. שר גבוה של אחאב, עובדיהו אשר על הבית, הוא „ירא יהוה", והוא מציל מנביאי יהוה בסתר. אבל להתקומם בגלוי אינו מעז. אחאב הולך בעצם בעקבות ש ל מ ה. את עבודת־הבעל הוא רואה, כנראה, כאמצעי מדיני לחזק את קשריו עם בית אתבעל חותנו. אולם בספורים במל"א י"ח וכ"א וביחוד בכ' וכ"ב הוא עצמו מופיע כעובד יהוה. במלחמה, שפרצה בין הנביאים ובין בית המלך, העם עומד מנגד. בעבודת הבעל אין לו חלק. אבל אין הוא מתקומם לבית המלך. הוא פוסח „על שתי הסעפים" (י"ח, כא). אולם הבצורת, שבאה על הארץ, מעוררת את לבו לשמוע לדברי המקנאים ולפעול בהשפעתם. באספת עם גדולה על הר הכרמל אליהו מופיע לפני העם ולפני המלך. בספור על אספה זו (י"ח) יש דברי אגדה. אבל הגרעין ההיסטורי של הספור הוא זה, שאליהו סוחף בקנאתו את העם. את העם אין אליהו מוכיח כלל על עבודת הבעל. אבל חמת יהוה הלא נתכה על העם. הבצורת היא עונש, שהטיל יהוה על הארץ בגלל עבודת הבעל של בית המלך. יהוה יעתר לארץ רק בדם נביאי הבעל. העם מריע: יהוה הוא האלהים! הוא תופש את נביאי הבעל, ואליהו מוריד אותם אל נחל קישון ושוחט אותם. אחאב אינו מנסה להצילם. אליהו מבשר לו גשם. וגם היתה אליו „יד יהוה", והוא שנס מתניו ורץ לפני מרכבת אחאב „עד באכה יזרעאלה".

א ח א ב

אולם נצחונו של אליהו אינו נצחון מכריע. הוא עצמו מוכרח לברוח מפני איזבל (י"ט, א ואילך). אבל נראה, שלמערכת־הדמים על הכרמל היו אילו תוצאות. פולחן הבעל נעשה, כנראה, צנוע יותר. בכל אופן בספורים שבמל"א כ'—כ"ב אין אחאב מופיע עוד על רקע המלחמה הזאת. בספורי המלחמות עם ב ן ה ד ד, מלך ארם, אנו רואים את אחאב כשהוא מוקף נביאי

יהוה. אחאב הוא מלך ישראלי ולא אלילי. אין לו קוסמים ומנחשים, אינו מקלקל בחצים ואינו רואה בכבד. אין עמו „נביאי בעל". הוא שואל אך ורק בנביאי יהוה. מלחמותיו בארם הן מלחמות יהוה. יהוה מבשר לו ביד נביאו נצחון על ארם במלחמות אלה למען כבוד יהוה (כ׳, יג, כג—כח). מלחמת אחאב מלחמה היא בין יהוה ובין אויביו.

סכסוך חדש פורץ בין אחאב ובין אליהו לא בגלל עבודת הבעל אלא בגלל רצח נבות היזרעאלי. בכרם נבות אליהו בא לקראת אחאב ושולח בו את דבר יהוה: הרצחת וגם ירשת?... אליהו נבא מות־נבלים לו ולאיזבל וכליה לכל ביתו. ואחאב „נכנע" מפני יהוה. הוא קורע בגדיו, שם שק על בשרו, צם, שוכב בשק ומהלך „אט". הוא נבהל מפני דבר יהוה ביד נביאו (כ״א, א—כט). הגזרה נגזרה איפוא, לפי ספור זה, על אחאב לא בעוון הבעל אלא בעוון דם נבות.

את מלחמתו האחרונה עם ארם נלחם אחאב ליד רמות גלעד (כ״ב, א—לח). זהו מקום גורלו וגורל ביתו: במלחמה זו הוכה אחאב מכת מות, ובמחנה ליד רמות גלעד עתיד היה להמשח למלך י ה ו א, משמיד ביתו. את אחאב, ואת יהושפט היוצא עמו, אנו רואים שוב בעדת נביאי יהוה. ארבע מאות נביאים מתנבאים לפניהם (שם, ו ואילך). כולם נבאים נצחון. רק נביא אחד, מיכיהו בן ימלה, נבא רעה. לפי תפיסת הספור נביאי הטובה הם נביאי השקר, ומיכיהו לבדו הוא נביא האמת. ואמנם, הלא נבואתו נתקיימה. ובכל זאת לפי חזון מיכיהו (יט—כג) אין נביאי אחאב נבאים מלבם: „רוח שקר" נתן י ה ו ה בפיהם. יהוה הוא שהטיל עליהם את התעודה לפתות את אחאב לעלות למלחמה, למען תקום עצת־יהוה הרעה עליו. ואחאב הולך בדרך הכליון, מפני שהוא מאמין ב„רוח השקר" בפי נביאיו, כרצון יהוה. כך מתואר אחאב בספור האחרון עליו. הוא קרבן אמונתו בנביאי השקר, ש י ה ו ה שלח אליו... בדרמה האחרונה בחיי אחאב פועלים רק נביאי יהוה. „נביאי הבעל" נעלמו ואינם.

אחרית בית אחאב. השמדת הבעל

בשתי שנות מלכותו של אחזיהו, בן אחאב, (854—853) הנטיה האלילית של בית המלך גוברת שוב (מל״א כ״ב, נב — מל״ב א׳, יח). אחזיהו הולך „בדרך אביו ובדרך אמו", הוא עובד את הבעל ומשתחוה לו. בן איזבל הוא אף אלילי יותר מאביו. בחליו הוא שולח לדרוש בבעל־זבוב אלהי עקרון (מל״ב א׳, ב ואילך). אליהו מופיע שוב על הבמה. על החטא הזה הוא מבשר לאחזיהו בשורת מות.

בימי יורם, בן אחאב, (853—842) גוברת השפעת קנאי יהוה. את עבודת הבעל השמיד יהוא. אבל באמת שקעה עבודה זו כבר בימי יורם. על יורם מסופר: ויעשה הרע בעיני יהוה, רק לא כאביו וכאמו, ויסר את מצבת הבעל אשר עשה אביו (מל"ב ג', ב). חטאתו היא חטאת כל מלכי ישראל: הוא דבק בחטאות ירבעם בן נבט (ג). אנו יודעים מן הספור על מהפכת יהוא, שבית הבעל עמד על מכונו בימי יורם, ועובדי בעל היו בארץ. אבל עבודת הבעל קיימת רק כשריד מימי אחאב (מל"ב י', יח). הסרת "מצבת הבעל" היא פעולה של טיהור דתי. אם הכתוב מאשים את יורם רק בחטאות ירבעם, הרי שבימיו כבר נתחסלה בעצם עבודת הבעל או נדחתה, לכל הפחות, לקרן־זוית. עבודת הבעל קיימת היתה איפוא על אדמת ישראל כעבודה פומבית מפוארה של אשת המלך או של המלך (בימי אחזיהו) בערך כעשרים שנה (בין 875 ובין 853). ואם במשך הזמן ההוא היתה עבודה זו מצומצמת בחוגה של איזבל ולא היתה בה שום "סכנה" לאמונת יהוה, כל שכן שלא היה לה ערך של גורם עממי בימי יורם. בספורים מזמן יורם במל"ב ג'—ז' אין כל זכר לעבודת הבעל. באמת גם בספורים מימי אחאב אנו נתקלים בעבודת הבעל רק במקום המגע עם הספירה של בית המלך. במדה שחיי העם משתקפים בהם אין זכר לעבודת הבעל. אבל בספורים מזמן יורם אין בכלל שום רושם של עבודת הבעל. הספורים על אלישע מוליכים אותנו למקומות שונים. אלישע ובני הנביאים באים במגע עם אנשים מן העם. בשום מקום אין הנביא ואנשיו נתקלים בעבודת הבעל, ובשום מקום אין הם נלחמים בה. יורם עצמו דורש באלישע. אלישע מזכיר לו את עוון נביאי אביו ונביאי אמו (מל"ב ג', יג), אבל הוא נבא לו נצחון על מואב. אליהו בורח ומסתתר כל ימיו מפני איזבל ומפני אחאב. אלישע יושב בתוך עמו, ואף מקורב הוא למלכות. אלישע חשוב בחצר המלך (ד', יג). במלחמה עם ארם הוא עומד לימין יורם ומגלה לו את מסתרי מלך ארם (ו', ח ואילך). יורם קורא לו "אבי" (שם, כא). יורם מאמין, שאלישע הביא את הרעב על שומרון (שם, כד ואילך). הוא אוהב לשמוע את הספורים על "הגדלות אשר עשה אלישע" (ח', ד), והוא מזדרז לגרום לו קורת רוח (שם, ה—ו).

ולא זו בלבד אלא שבספור על מהפכת אלישע ויהוא (מל"ב ט') לא נפקד עוון יורם כלל. אלישע שולח את הנער הנביא למשוח את יהוא למלך ומצוה עליו להכות "את בית אחאב", לנקום דמי הנביאים ודמי כל עבדי יהוה "מיד איזבל". את איזבל "יאכלו הכלבים בחלק יזרעאל", על דם נבות, שנרצח על ידה (שם, ו ואילך). יהוא משיב ליורם על שאלת השלום: מה השלום עד זנוני איזבל אמך וכשפיה הרבים (שם, כב). יורם

נהרג בידי יהוא בחלקת נבות היזרעאלי, ויהוא מצוה להשליך אותו שם, למלא דבר יהוה, אשר נשא על אחאב אביו (שם, כא—כו). את איזבל אוכלים הכלבים „בחלק יזרעאל", למלא דבר יהוה ביד אליהו (שם, כט—לז). אנו רואים איפוא, שלא נזכר שום חטא של יורם עצמו. הוא נושא עוון אביו ואמו. מלבד זה אנו רואים, שהשמדת יורם ובית אביו נחשבת לא לגמול על עבודת הבעל אלא לנקמת דם הנפשות, אשר רצחה איזבל. עבודת הבעל מטילה כאן רק צל־דמים: היא נזכרת רק עד כמה שגרמה בימי שלטון איזבל לשפיכת דמי הנביאים ועבדי יהוה. בעקב השמדת בית אחאב באה גם השמדת עבודת הבעל. אבל בספור על המהפכה נפקד רק צלה. היא נעשתה כבר כמעט נחלת העבר.

ומכל העובדות האלה מתחייב בבירור, שהמהפכה לא נבעה בעצם מתוך הכרח של מלחמה דתית: היא לא היתה פרי מלחמת אמונת־יהוה על נפשה נגד הסכנה, שהיתה צפויה לה מהשפעת האמונה הכנענית. אף אם היתה „סכנה" כל שהיא בימי שלטון איזבל הצעירה, כבר חלפה ועברה והיתה כלא היתה בימי יורם. למהפכה היה, אמנם, שורש דתי. אבל גרמה בראש וראשונה לא סכנת עבודת הבעל אלא חטאת הדמים, שרבצה על בית אחאב ושצרור היה בה, כמו שראינו, גם חטא עבודת הבעל עד כמה שגרם לשפיכת דמים. אולם גם עוון הבעל היה בכל זאת לא כולו נחלת העבר. איזבל עדיין היתה קיימת, ובית הבעל עמד על תלו. מלבד זה נאחזה עבודת הבעל גם ביהודה: עתליה, בת אחאב, הביאה אותה עמה לשם אחרי מות יהושפט. המקנאים לא יכלו להשלים עם כל זה. לא „סכנה" של „סינקרטיזמוס" גרמה, אלא — כחה ועוזה של אמונת־יהוה וקנאתה הגדולה. היא בקשה לבער את עבודת הבעל מן הארץ עד בלתי השאיר שריד.

את הנביאים ואת המקנאים עוררה לפעולה המצוקה המדינית, שגברה אחרי מות אחאב. אחרי מות אחאב פשע מואב במלך ישראל (מל"ב א', א; ג', ה). יורם ויהושפט ומלך אדום נלחמים במואב ומכים אותו, אבל להכניעו אינם יכולים (שם ג', ד—כז). המלחמות עם ארם אינן פוסקות, והן מדלדלות את הארץ. אחרי מות בן הדד נעשה חזאל מלך על ארם. חזאל הוא גבור מלחמה. מתחילה פרשה של מלחמות חדשות. לחץ ארם גובר. הנביאים והמקנאים רואים בכל זה אצבע יהוה. יהוה מכר את ישראל בידי ארם בחטאת בית אחאב — זהו הפתרון. יהוה יעתר לארץ רק אחרי אשר יכופר לארץ על הדם, ששפכה איזבל, ורק אחרי אשר ימחה זרע איזבל וזכר מעשיה מעל פני האדמה. דם נשפך לרוב בימי קדם. אבל קול הדם הצועק מן האדמה גם הטיל זועה וחרדה במשך דורות ודרש נקמה. הלא הוקעו בני שאול זמן רב אחרי

מותו בדם הגבעונים. דם מביא חרב ורעב על כל הארץ. ביחוד — דמי נביאים ועבדי יהוה, שנרצחו בקנאותם ליהוה, בידי אשת זנונים ורבת כשפים (מל"ב ט', כב) כאיזבל, שלא שולם לה עוד כגמולה.

את האות למהפכה נותן א ל י ש ע (מל"ב ט', א ואילך). את בית אחאב יכרית יהוה, ומלך חדש ונאמן יקים לו, ובידו יושיע את ישראל מידי ארם. אלישע נותן עיניו ב י ה ו א, משרי הצבא של אחאב ויורם, איש נועז ועשוי לבלי חת וקנא לאמונת יהוה. יהוא הוא שיהיה המושיע. אלישע שולח אליו את אחד מבני הנביאים למשוח אותו למלך במחנה ברמות גלעד. הנער הנביא מושח אותו „חדר בחדר". אבל הסוד מתגלה מיד לשרים אשר עם יהוא. הם שמים איש את בגדו תחתיו, תוקעים בשופר וקוראים: מלך יהוא! יהוא הוא מהיר־פעולה וחד־ידים. ביזרעאל נמצאים יורם ואחזיה, מלך יהודה, בן עתליה. יהוא ממהר יזרעאלה, מכה את יורם ואת אחזיה ואת איזבל. בזה הוכרעה הכף. הוא לוכד את המלוכה בלי מלחמת־עם פנימית. הוא משמיד את בית אחאב ומכה את כל „גדליו ומידעיו וכהניו". חוק היה למלך חדש להשמיד את בית המלוכה הישן. אבל נראה, שיהוא פעל לא רק מתוך צורך מדיני, אלא גם כממלא גזרה וכנוקם נקמת־דם. הוא אינו נותן לאחזיה, מלך יהודה, לברוח (ט', כז), אף־על־פי שלא היתה שום סכנה צפויה לו ממנו. וכן הוא הורג את אחי אחזיה, שנפלו בידו (י', יג—יד). הוא רוצה להשמיד את כל זרע איזבל.

אחרי נקמת־הדמים האיומה הזאת יהוא נגש לחסל את שרידי עבודת הבעל. בזה הוא משלים את מחיית זכר איזבל. שמהפכת יהוא לא היתה קשורה מראש ובמיוחד במטרה זו, אנו למדים גם מן הספור במל"ב י', טו—כח. יהוא אוסף את העם ומודיע: אחאב עבד את הבעל מעט, יהוא יעבדנו הרבה! (יח). הוא עושה „בעקבה, למען האביד את עובדי הבעל" (יט). הוא מזמין את „כל נביאי הבעל, כל עבדיו וכל כהניו" לזבח לכבוד הבעל. בית הבעל נמלא „פה לפה". בחוץ הוא שם לו שמונים איש מרציו ושלישיו ומצוה עליהם להכות לפי חרב את כל עובדי הבעל הנאספים. ברור, שה„עקבה" יכלה להצליח, רק מפני שמהפכת־יהוא בדרגתה הראשונה לא נתפסה כמהפכה המכוונת ביחוד נגד עבודת הבעל. אחרי הריגת עובדי הבעל נותצים את מצבות הבעל ואת בית הבעל ושמים אותו „למחראות עד היום הזה". בזה נסתיימה האפיזודה של עבודת הבעל במלכות הצפון לעולם[2].

---

[2] בספור זה, מל"ב י', טו—טז, כג, נזכר גם י ה ו נ ד ב ב ן ר כ ב. יהוא מוצא אותו בדרך לשומרון ומצלהו אל מרכבתו להראות לו את קנאתו ליהוה. יהונדב בא עם יהוא אל

בית יהוא. מלכי ישראל האחרונים

אולם נראה, שהמלחמה בשרידי עבודת הבעל נמשכה זמן מה גם אחרי הטבח, שערך יהוא בעובדי הבעל. מחזון אליהו (מל"א י"ט, טו—יח) נמצאנו למדים, שגם א ל י ש ע השתתף בפעולה. ולא עוד אלא שגם למלחמותיו של חזאל נתנה כאן תכלית זו של השמדת עובדי הבעל: יהוא ואלישע ימיתו את הנמלט מחרב חזאל, עד אשר ישארו בישראל „שבעת אלפים, כל הברכים אשר לא כרעו לבעל, וכל הפה אשר לא נשק לו". הכוונה בחזון זה למלחמותיו של חזאל עם ישראל בראשית מלכות יהוא, באותו הזמן, שהשמדת הבעל נמשכה עדיין. כי יהוה לא נעתר לארץ גם אחרי השמדת בית אחאב ואחרי השמדת הבעל. חזאל הוסיף להכות את ישראל. נראה, שנצחונות חזאל בימי יהוא הגבירו את התהייה על חטא עבודת הבעל של העבר הקרוב. יהוא השמיד את עובדי הבעל הנאמנים. אבל בודאי היו רבים, שלא היו בעובדי הבעל ממש, אלא שהיה להם איזה מגע עם חוגי עובדי הבעל או ש„כרעו" פעם לבעל. המקנאים דרשו גם דמם של אלה. יש לבער את כל אלה, שדבק בהם מאום מן החטא הזה, ורק אז יושע ישראל מיד חזאל. מתוך הלך־רוח זה נולד חזון אליהו.

הרדיפות האלה, שנמשכו אחרי מעשה־הטבח של יהוא, היו בכל אופן רק שַלפי המלחמה בבעל, מעשים של קנאה יתרה. עבודת אלהי נכר נעקרה מישראל בראשית ימי יהוא לעולם. המלכים מבית יהוא, שמשל בישראל כמאה שנים (842—744), היו עובדי יהוה נאמנים, אף־על־פי שהלכו „בחטאות ירבעם". אלישע עומד לימין יהוא (842—815), יהואחז (815—799) ויואש

בית הבעל לפני הטבח. הפרטים האלה שמשו לחוקרים יסוד להמציא רומן שלם על פעולתם של „הרכבים" ועל המקום המכריע, שתפסו במלחמה עם הבעל ובהחזרת אמונת יהוה לישנה יכר. עיין ב ו ד ה, Religion, ע' 24, 68 ועוד; מ י י ר, Israeliten, ע' 82 ואילך; ה ל ש ר, Geschichte, ע' 93 ואילך; ק י ט ל, Geschichte, ח"ב, ע' 315, 332, 351; ק ו ס, Pauvres, ע' 34 ואילך. אבל כל הדברים האלה הם דברי פיוט משוגעים. יהונדב נזדמן ליהוא בדרך במקרה, מכיוון שפק בספור במל"ב י', טו—טז, שיהוא בא אתו ברכב אחד שומרונה, שהרי זה עשוי היה לסכל את עצתו נגד עובדי הבעל, שמסיפר עליה בית—כת. באמת לא היה יהונדב „מקנא גבואי" מפורסם יותר מיהוא עצמו. הוא היה ידוע ליהוא כאחד הנאמנים (והם היו הרוב המכריע של העם). יהונדב אינו יודע דבר על כל המהפכה, ויהוא שואל אותו תחלה: היש את לבבך ישר כאשר לבבי עם לבבך? (טו). — בהזכרת הרכבים כאן וביר' ל"ה קשורה הדעה, שנושאי אמונת יהוה העתיקה היו דבקים באיזה „אידיאל נומדי" או אידיאל „רכבי" ושאידיאל זה היה גורם חשוב בעצוב האמונה המקראית. באמת, לא היה קיים „אידיאל" כזה בישראל מעולם, ואין הוא אלא המצאה של החוקרים. עיין על זה להלן, ספר ב': „משפט ומוסר".

(799—784) כל הימים. לפי ההסבר הדרומי המאוחר גברו חזאל ובן־הדד בנו על ישראל בעוון חטאת ירבעם (מל"ב י', לא—לג; י"ג, ב—ג) ובעוון האשרה אשר עמדה בשומרון (י"ג, ו)[3]. כיצד הסבירו נצחונות אלה בצפון בסוף ימי יהוא ובימי יהואחז ויואש, אין אנו יודעים. אבל העובדה, שאלישע עומד לימין המלכים האלה, מוכיחה בכל אופן, שלא היו עובדי אלילים. יואש בוכה על פני אלישע ההולך למות וקורא לו „אבי, אבי, רכב ישראל ופרשיו" (שם, יד), ואלישע נבא לו נצחון על ארם (שם, יד—יז). את ירבעם בן יואש (784—744) מונה הכתוב רק בחטאת ירבעם בן נבט (י"ד, כד). ביד ירבעם הושיע יהוה את ישראל, והוא „השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה" (שם, כה—כז). נצחון נבא לו הנביא יונה בן אמתי בדבר יהוה (שם, כה). ואין ספק, שירבעם היה בעיני סיעת נביאים מלך־מושיע אהוב אלהים כיהוא בשעתו.

את זכריהו בן ירבעם, המלך האחרון מבית יהוא (744), את מנחם בן גדי, את פקחיה ואת פקח בן רמליהו מאשים ס' מלכים רק ב„חטאות ירבעם" (ט"ו, ט, יח כד). על הושע בן אלה, המלך האחרון של מלכות הצפון (מלך עד 722), מעיד הכתוב: ויעש הרע בעיני יהוה, רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו (י"ז, ב). על כוונתו של מקרא קצר וסתום זה ננסה לעמוד להלן (ע' 265—266). אבל בכל אופן אין ס' מלכים מזכיר שום עבודת אלהי נכר פומבית במלכות ישראל גם בימי המלכים, שמלכו אחרי בית יהוא, עד חורבן מלכות אפרים.

עבודת אלילים במלכות יהודה

במלכות יהודה קיימת היתה עבודת הבעל בחוגי בית המלך כשבע עשרה שנה בימי עתליה: בימי יהורם, בעל עתליה (850—843), בימי אחזיהו בנם (843—842) ובימי שלטונה של עתליה (842—836). עבודת הבעל היתה כאן נטע זר, ששרשיו היו מועטים עוד מאשר במלכות הצפון. עם הריגת עתליה בא ממילא הקץ על עבודת הבעל. את המהפכה בצע כאן יהוידע הכהן (מל"ב י"א, ד—כ). יהוידע ושרי הצבא המליכו את יואש בן אחזיהו, ואת עתליה הוציאו להורג. אחרי כן נתץ עם הארץ בירושלים את בית הבעל ושבר את צלמיו והרג את כהן הבעל לפני המזבחות (יח). ביהודה היה איפוא בית־בעל אחד וכהן־בעל אחד. שעבודת־הבעל היתה קיימת במקום אחר בארץ, אין זכר.

במאה השנים, שעברו מראשית מלכותו של יואש (836) עד סוף מלכותו

[3] הכוונה לעץ האשרה ולא לאלילה אשרה, כי עבודת האלילה הזאת היתה חלק מעבודת הבעל (עיין מל"א י"ח, יט), שכבר הושמדה.

של יותם (734), אין שום עבודת אלהי נכר ביהודה (עיין מל"ב י"ב, ג; י"ד, ג; ט"ו, ג, לד). חטאים אליליים נזכרו רק בימי א ח ז (734—719). אחז הולך „בדרך מלכי ישראל" (שם ט"ז, ג). בזה נרמזה בלי ספק עבודת אלילים ממש. ממל"ב כ"ג, יב אנו למדים, שעל גג „עלית אחז" היו מזבחות [4], היינו: מזבחות לצבא השמים (עיין צפ' א', ה). בימיו פרצה איפוא עבודת צבא השמים ליהודה. זה היה גל חדש של השפעה אלילית, שבאה מן הנכר, והיינו: מן המגע עם א ש ו ר. אולם בימי אחז לא נעשתה עבודה זו פומבית, כעבודת הבעל בישראל בימי איזבל. המזבחות היו על גג עלית המלך או מיוחדים למלך. ההשפעה התחילה, כנראה, עם שהייתו של אחז בדמשק ועם קבלת עולו של מלך אשור (בשנת 734). י ש ע י ה היוצא לפני כן לקראת אחז (יש' ז', א ואילך) אינו מוכיח אותו על אלילות ואף מאמץ את לבו בשם יהוה.

ההשפעה הזאת של האלילות לא נמשכה זמן רב. ח ז ק י ה ו (719—691) מטהר את הארץ מאלילות ומאבק אלילות (מל"ב י"ח, א ואילך). בימיו נתבצעה הרפורמה המשנה־תורתית הראשונה (עיין להלן, ע' 268—270). בספור על חזקיהו לא נזכרה הסרת א ל ה י נ כ ר כלל. מכאן יש ללמוד, שגם בימי אחז לא תפסה עבודת אלהי נכר מקום ניכר אפילו בסביבת בית המלך.

תקופת־האלילות של מלכות יהודה היתה בעצם תקופת מ נ ש ה (691—638). מנשה היה „איזבל" של מלכות הדרום, ואף הרחיק ללכת מאיזבל. מנשה הוא מין חידה. את סטיתו האלילית של אחאב אנו מבינים: איזבל הצידונית גרמה. דבר כזה מסופר גם על שלמה הזקן. אולם על מנשה אין אנו יודעים, באילו מסבות לא רק נמשך אחרי האלילות, אלא אף נעשה קנאי לה. הוא גדל בירושלים באוירה, ששלטה בימי חזקיהו וישעיהו ושהוסיפה לשלוט בלי ספק גם אחרי מות חזקיהו. מנשה גדל איפוא על ברכי אמונת יהוה ועל תעוב האלילות. כיצד נעשה האיש הזה אלילי, בעצם — האלילי האמתי היחידי בין מלכי ישראל ויהודה? אחרי האלילות נמשך בודאי בעקב איזה משבר נפשי. אבל איך ומתי חל המשבר, אין אנו יודעים. באלילותו של מנשה נכרת השפעה צידונית ואשורית. גרם בודאי קודם כל השעבוד המדיני למלכי אשור [5]. אבל בכל אופן זהו שוב גל ח ד ש של השפעה, שבאה מן החוץ, ואין

---

[4] לפי זה יש לגרוס במל"ב כ"ג, יב במקום „הַגָּג"—„גַּג". ויש סבורים, שהכוונה לגג בית המקדש, ש„עלית אחז" היא הוספה. אבל בכל אופן מוכיחות המלים „עלית אחז", שכאן היה איזה פולחן פרטי של המלך. ח ז ק י ה ו לא הסיר אותם, וקשה להניח, שמכתת נחש הנחושת היה משאיר מזבחות אליליים על גג המקדש.

[5] הכרח מדיני לעבוד לאלהי אשור לא היה (עיין למעלה, כרך א', ע' 95), אבל גדול היה כחו של השעבוד להשפיע השפעה תרבותית ודתית.

לה שום קשר עם אמונת העם. כוון מיוחד יש לאלילות של מנשה, שונה מזה של אלילות איזבל ואחאב. אין הוא בונה בתים מיוחדים לאלילות, אלא מרכז את עבודת האלילים בבית יהוה ובבמות יהוה, שהוא בונה מחדש (מל"ב כ"א, ד ואילך; כ"ג, ה). הוא עובד לבעל ולאשרה ולכל צבא השמים. הוא בונה מזבחות לצבא השמים בחצרות בית המקדש. את פסל האשרה הוא מעמיד מצפון לשער המזבח בחצר [6]. הוא בונה בשטח בית יהוה "בתי קדשים", "אשר הנשים ארגות שם בתים לאשרה" (כ"ג, ז). הוא מתקין מרכבות וסוסים לשמש (שם, יא) [7]. הוא מושיב נשים עם פסל האשרה (בלי ספק — כהנות נכריות), ושם הן עורכות את בכויי התמוז המת (יחז' ח', יד, השוה שם, ג, ה) [8]. הוא היחידי, שמסופר עליו, ש"עונן ונחש ועשה אוב וידעונים" (מל"ב כ"א, ו). מקום עבודת הבעל של איזבל היתה עיר הבירה לבדה. ואילו מנשה הרביץ עבודת אלילים גם בערי השדה. על אחאב לא נאמר, שהחטיא את ישראל בבעל. ואילו על מנשה מסופר, שהחטיא "גם את יהודה בגלוליו" (כ"א, יא, טז). נראה, שמעשי מנשה עוררו התקוממות ושהוא דכא את ההתקוממות ביד חזקה (עיין להלן, ע' 268).

רגע אפשר היה לחשוב, שהשפעה אלילית זו תהיינה לה תוצאות קיימות. גם אמון, בן מנשה (638), הלך "בכל הדרך, אשר הלך אביו, ויעבד את הגלולים, אשר עבד אביו" (מל"ב כ"א, יט—כב). אבל באמת היתה גם אלילות זו סחף תחוח וגריף. אחרי הריגת אמון הומלך בנו יאשיהו (638—606), ובימי מלך זה נתבצע טיהור יסודי ביותר של הארץ מכל אלילות ומן הדומה לאלילות (כ"ב, א—כ"ג, כה).

עבודת־האלילים של מנשה היא ענין של זועה מיוחדת לסופרי המקרא. לפי מל"ב כ"ג, כו—כז; כ"ד, ג—ד; יר' ט"ו, א—ד נגזרה גזרת החורבן על ירושלים בעוון מנשה. ובכל זאת שאלה היא, באיזו מדה השפיעה אלילות זו על העם. בימי יהואחז ויהויקים נשפך דם לרוב: לא רק של כהני הבעל, אלא גם של עובדיו ושל כל אלה, שהיה להם איזה מגע עם עבודת הבעל. ואילו יאשיהו משבית רק את הכמרים ובני לויתם (כ"ג, ה), אבל לא שמענו, שמעשה הטיהור פגע בהוגים מן העם. סמלים אליליים נמצאים במקדש ירושלים ובבמות "בערי יהודה ובמסבי ירושלים". אבל בספור על ביעור

---

[6] עיין למעלה, כרך א', ע' 100, הערה 20.

[7] על הסוסים והמרכבות נאמר בכ"ג, יא, ש"מלכי יהודה" נתנו אותם. והכוונה למנשה ולאמון בנו. כי בימי חזקיהו ודאי לא היו בשטח בית יהוה תכשירי עבודת־אלילים אלה. וגם לא סופר על מלך אחר, שעבד עבודת־אלילים פומבית מעין זאת.

[8] עיין למעלה, כרך א', ע' 100, הערה 20.

הבמות בצפון לא נזכרו סמלים אליליים. בבית אל יש „אשרה" (עץ אשרה; כ"ג, טו), וכן, כנראה, בשאר הבמות (שם, יט—כ), אבל אין רמז, שהיתה בהן עבודת הבעל או צבא השמים. האלילות של מנשה היתה איפוא גם היא רק ענין המלך ואנשיו. שרשים בעם לא הכתה. ומשנעקרה בימי יאשיהו — נעקרה לגמרי. יהואחז (608), יהויקים (608—598), יהויכין (598), צדקיהו (597—588) אינם מחדשים אותה. על המלכים האלה מעיד סופר הקורות, שעשו „הרע בעיני יהוה" (מל"ב כ"ג, לב, לז; כ"ד, ט, יט), אבל אינו מספר עליהם, שעבדו לאלהי נכר. דבר זה מתאשר גם מתוך נבואותיו של ירמיהו המכוונות בפירוש נגד המלכים האלה: נגד שלום (יהואחז; ירי' כ"ב, י—יא), כניהו (יהויכין; שם, כד—ל), יהויקים (שם, יג—יט; ל"ו, א—לב), צדקיהו (כ"א, א—יד; כ"ד, א—י; ל"ב, א—ה; ל"ד, א—כב; ל"ז—ל"ח). לצדקיהו ירמיהו גבא אפילו, שימות בשלום ויקבר בכבוד מלכים (ל"ד, ד—ה). ואפשר, שתלה בו זמן־מה גם תקוה משיחית (כ"ג, ה—ו; ל"ג, יד—טז)[9]. גם האלילות של מנשה היתה איפוא סוף סוף רק אפיזודה, פרי השפעת־שטח.

במשך מאתים ועשר שנות קיומה של מלכות הצפון (931—722) קיימת היתה בה איפוא עבודת־אלהי־נכר פומבית של המלכים כעשרים שנה בערך. במשך ארבע מאות עשרים ושלש שנות קיומה של מלכות בית דוד (1011—588) אנו מוצאים עבודת־אלילים פומבית בעצם רק בימי עתליה ומנשה ובמקצת גם בסוף ימיו של שלמה ובימי אחז. משפטו של סופר־הקורות המקראי, שהתקופה הזאת היתה, החל מחלוקת המלוכה, תקופה של אלילות, אינו אלא עבוד מסגנן של האמת ההיסטורית.

עדות הנביאים

בין עדות ספרי הקורות ובין עדות ספרי הנביאים על האלילות בישראל אפשר למצוא, לכאורה, אי־התאמה מסוימת. לפי עדות הספרים ההיסטוריים השמיד יהוא את הבעל מישראל, ומאז לא היתה עוד עבודת אלהי נכר במלכות הצפון. ואילו בס' הושע, מימי ירבעם בן יואש והמלכים שלאחריו, מדובר על עבודת הבעל או הבעלים של ישראל (א'—ג') ועל זנות ישראל מעל אלהיו (בכמה מקומות). ישעיה ומיכה, מימי עוזיהו, יותם, אחז, יחזקיהו, מתארים את ישראל בכלל כעם עובד אלילים, אף־על־פי שלפי עדות ס' מלכים הוו עוזיהו ויותם מלכים, שעשו את הטוב בעיני יהוה,

9 עיין קלוזנר, הרעיון המשיחי, ע' 56, ועיין איכה ד', כ. צדקיהו הוא „צדיק גמור" גם לפי המסורת היהודית, עיין שבת קמ"ט, ע"ב; מו"ק ט"ז, ע"א; כ"ח, ע"ב; סנהדרי ק"ג, ע"א; הוריות י"א, ע"ב; ערכין י"ז, ע"א.

וחזקיהו הסיר את הבמות ובער את האלילות. זמנו של יאשיהו הוא, לפי ס' מלכים, זמן של מהפכה דתית גדולה, של ביעור יסודי של כל אלילות ושל הסרת הבמות. וגם אין ס' מלכים מזכיר תשובה אל האלילות בימי המלכים שלאחרי יאשיהו. אולם מס' צפניה, מימי יאשיהו, ומס' ירמיהו, מימי יאשיהו, יהויקים וצדקיהו, לא היינו יכולים לדעת כלל, שזמנו של יאשיהו היה זמן של מפנה דתי. בנבואה מן השנה הרביעית ליהויקים (יר' כ"ה) ירמיהו אומר, שזה שלש ועשרים שנה, מן שלש עשרה שנה ליאשיהו, הוא קורא את העם לחזור בתשובה ולא "ללכת אחרי אלהים אחרים", והעם לא שמע אליו (שם, א—ז). אמנם, ירמיהו רומז על הברית ועל התשובה של זמן יאשיהו (י"א, א—ח; ג', ו—י), אבל מהמשך דבריו אפשר להסיק, שבכל זאת לא קרה כלום, ושהכל נשאר כשהיה. גם בס' ירמיהו עם ישראל מתואר בכללו כעם עובד אלילים. וכן גם בס' יחזקאל. ביחז' ח' אנו מוצאים הזון מימי צדקיהו, ובו רואה הנביא את "סמל הקנאה המקנה" (פסל האשרה) בחצר המקדש, את הנשים המבכות את התמוז, אנשים עומדים ליד פתח ההיכל ומשתחוים לשמש. ואלולא עדות ס' מלכים וס' ירמיהו, היינו סבורים, שכל אלה היו בימי צדקיהו. בתוכחות הקשות שבפרקים ט"ז, כ', כ"ב, כ"ג ועוד יחזקאל מתאר את ישראל כעם עובד אלילים בכל הדורות בלי הפסק מיום היותו בארץ מצרים. תיאורו סותר כמעט בכל פרטיו לכל מה שמסופר בתורה ובנביאים ראשונים.

אולם כדי להבין עדות זו, עלינו לזכור, שהתוכחות שבספרות הנבואית דינן כדין הפרקים ההיסטוריוסופיים והתוכחות שבספרי נ"ך. גם תוכחות הנביאים עומדות על הכללת האחרית, שאנו מוצאים אותה בכל המקרא. מלבד זה תופסים גם הנביאים כל פולחן פסילים כעבודת "אלהים אחרים" ועזיבת יהוה, וכן כל נימוס, שהוא אלילי ולא־מוסרי בעיניהם. גם ההנחה שלהם היא: עם ישראל הוא בחיר אלהים, עמו כרת יהוה ברית, וכל סטיה מן הברית היא מרי ומעל. דרישתם היא דרישת נאמנות וטוהר ללא פגם וסטיה כל שהיא.

ועם זה נכרת האמת ההיסטורית גם מבין המליצות הפיוטיות וההפלגות הקנאיות של הנביאים.

הנביאים הציבו שלא מדעתם מצבת זכרון לדרגה הדתית של עם ישראל ביחוד על ידי מה שאין בתוכחתם: הנביאים אינם מוכיחים את ישראל על אמונה באגדות־אלים. אין בדברי הנביאים שום ויכוח עם אמונה מיתולוגית, לא נכרית ולא ישראלית. הנביאים עצמם אינם מכירים את האלילות כהויתה. בזה גלומה עדות מכרעת. הנביאים חיים מתוך לעולם האלילי, מפני

שעולמם — ישראלי. יסוד אמונתם היא — האמונה, שנוצרה בעם ישראל. הם אינם נלחמים במיתוס, מפני שבעם ישראל לא היתה אמונה מיתולוגית, זאת אומרת: מפני שישראל היה עם מונותיאיסטי. הנביאים נלחמים באלילות פטישיסטית, מפני שישראל כבר לא ידע אלילות אחרת, זאת אומרת: מפני שלא היתה קיימת בעם זה אלילות אמתית.

ולהלן: הושע יודע באמת את עבודת הבעל רק כעבודה של העבר. "בעל" ו"בעלים" הם בלשונו כנויים לפסילים ולעצבים. מיכה ויש עיה אינם מזכירים בשם שום אל מאלהי הגוים. הם מכירים באמת רק עבודת פסילים, אלילי כסף וזהב, אשרים וחמנים. זה מתאים לעדות ס' מלכים, שבין תקופת אחאב ובין תקופת מנשה לא היתה בישראל עבודה פומבית של אלהי נכר. היתה רק אותה ה"אלילות" הנמושית, שאת טיבה כבר הכרנו. לא ירמיה ולא יחזקאל אינם מזכירים עבודת אלילים במקדשים מיוחדים ועל ידי כהנים אליליים. כבר ראינו, שירמיה אינו מאשים את יהויקים ואת צדקיהו באלילות. הוא מזכיר את ה"שקוצים" אשר שמו בבית יהוה (ז', ל; ל"ב, לד). וכן מזכיר יחזקאל את עבודת האשרה והתמוז והשמש במקדש ירושלים. אבל הכוונה יכולה להיות רק לזמן מנשה. ובכל־אופן אין זו עבודה רווחת בכל הארץ. את עבודת "מלכת השמים" מזכיר ירמיה רק כעבודה פרטית של נשים בזמנו. ומלבד זה הוא יודע עבודת "עץ ואבן" ו"הבלי נכר" וכו'[10]. יחזקאל מגלה לנו, ש"זקני בית ישראל" מקטרים לציורי דמות גלולים ולתבנית מחוקה של כל "רמש ובהמה" "בחשך, איש בחדרי משכיתו", כי אומרים הם: "אין יהוה ראה אתנו, עזב יהוה את הארץ" (ח', ז—יב). אין זו איפוא אלילות שלטת, פומבית, הנובעת מאמונה בשלטון אלים. היא מעשה־חשכים של אנשים, שאין בלבם עוד אמונה באלהיהם. כך הוא תופס גם את מהות יצר האלילות של ישראל בזמנו: הרצון להיות כגוים — ל"שרת עץ ואבן" (כ', לב). אף הוא מתאר איפוא את ישראל כעם, שאין בו אמונה באלים, זאת אומרת: כעם מונותיאיסטי. בישראל יש רק אלילות שמאחורי־הגדר: מעשי־הבלים של קצות המון נבער או ערגון מגי של "דקדנטים" אכולי צוק העתים.

הסקירה על היצירה התרבותית של תקופת־ה"אלילות" השניה רק תאשר לנו, שגם תקופה זו היתה באמת תקופה של יצירה מונותיאיסטית שרשית.

---

[10] על השתקפות האלילות בספרי הנביאים עיין למעלה, כרך א', ע' 673 — 675. על התפיסה הפטישיסטית עיין שם, ע' 255 ואילך, ביחוד 268 ואילך.

ט. היצירה הדתית־התרבותית עד החורבן

היצירה שלפני הנבואה הספרותית

התקופה, שאנו עומדים בה, היינו: תקופת מלחמות־האלהים או תקופת־ה„אלילות" השניה, מקיפה פרק־זמן של קרוב לשלש מאות וחמשים שנה, מרחבעם עד צדקיהו (931—588 לפני הספירה). תקופה זו נחצית לשנים על־ידי תופעה חדשה בתולדות ישראל — על־ידי הופעת הנבואה הספרותית, שחלה בימי ירבעם בן יואש (בערך באמצע המאה השמינית), עם סוף ימיה של מלכות אפרים. הנבואה הספרותית היא פסגת היצירה הישראלית בימי בית ראשון, והיא הערך החשוב ביותר של היצירה הדתית־התרבותית בתקופה שלנו. אולם על הנבואה הספרותית נעמוד רק בכרך השלישי של ספר זה. ואילו כאן אנו רוצים לעמוד על היצירה הדתית־התרבותית של תקופת־ה„אלילות" השניה עד כמה שאין היא נכללת בתחומה של הנבואה הספרותית. הנבואה הספרותית היא פסגת היצירה המונותיאיסטית. אבל לא זה בלבד, שאין היא ראשית ה, מאחר שקדמו לה כחמש מאות שנה של יצירה מונותיאיסטית, ממשה עד עמוס, אלא שגם בשעה שהנבואה הספרותית כבר באה לעולם עדיין לא היתה במשך זמן רב אלא זרם־יצירה אחד, והשפעתה היתה די מוגבלת. היצירה המונותיאיסטית הכהנית־העממית לא הושפעה ממנה בכלל בימי בית ראשון. זהו יסוד מוסד,שבלעדיו אין להבין את תולדות האמונה הישראלית בימי קדם.

הנבואה הספרותית היא הויה מיוחדת בתכנה האידיאוני: בהשקפתה על המוסר והפולחן, בהשקפתה על תולדות ישראל, בחזונה לאחרית הימים. ויחוד זה הוא התוחם בדיוק גמור את תחומה ההיסטורי וקובע בבירור, מה נוצר מכחה ומה אינו תלוי בה. כאן נתן לנו קריטריון היסטורי, שאין ערוך לו. וזה היה כשלונו הפטלי של המדע המקראי, שהוא התעלם מן הקריטריון הזה. האסכולה הקלסית של ולהויזן דמתה להסביר את כל תולדותיה של אמונת־היחוד הישראלית מתוך הנבואה הספרותית, שהיא תפסה אותה כדרגה ראשונה, כ„ראשיתה האידיאלית", של אמונה זו. היא נשענה בזה על העובדה, שרעיונות כוללים מסוימים משותפים גם לספרות הנבואית גם לשאר הספרות המקראית: אחדות האלהים, אוניברסליזמוס מסוים, דרישה מוסרית.

מן המיוחד והאפייני לספרות הנבואית השתדלה להתעלם ככל האפשר. וזאף אותם החוקרים, שעמדו על הטעות שבתפיסה ההיא והכירו, שרעיון האחדות קדם לנבואה הספרותית, לא עמדו על יחודה האידיאוני של הנבואה ומצאו את השפעתה במקומות, שאיננה שם באמת, ואף הם — על יסוד רעיונות כוללים ביותר[1], וכך נשמט מן המדע המקראי הקריטריון המדויק להבחנת התפתחותה של האמונה הישראלית.

למעלה כבר עמדנו על האידיאות המיוחדות של הנבואה הספרותית וראינו, שלאידיאות אלה אין כל זכר לא בתורה ולא בנביאים ראשונים, ולהלן עוד נראה, שלא רק בתנ"ך אלא גם בתהלים, משלי ואיוב אין כל סימן (או: כמעט כל סימן) של השפעה נבואית[2]. והנה יש ראיות המוכיחות, שספרות תנ"ך ואמ"ת היא קדומה: ראשיתה מגעת עד שעת התהוותה של האמונה הישראלית, ושכבותיה האחרונות הם מימי גלות בבל. זאת אומרת, שברובה היא עתיקה מן הנבואה הספרותית, ובמיעוטה היא מקבילה לה ובלתי תלויה בה. יצירת התקופה שלנו היא איפוא מפולגת. באמצע התקופה בוקע ועולה מכיפה של האמונה הישראלית זרם חדש: הנבואה הספרותית. אבל הרעיונות החדשים, שהגו הנביאים־הסופרים, הם בדורות ההם עדיין רק נחלת מעטים. אולם עם זה מוסיפה האמונה העתיקה, הכהנית־העממית, להתפתח, להשפיע ולגדל גדולים חדשים. היא יוצרת מתוך עצמה. יצירתה מוסיפה לזרום בערוצה העתיק, ועדיין אין היא קולטת כלום או כמעט כלום מן הנבואה הספרותית. מפני זה יכולים אנו לראות כל מה שנוצר בתקופה שלנו מחוץ לתחומה של הנבואה הספרותית כגבושה של האמונה העתיקה, שקדמה לנבואה הספרותית. וגם מה שנוצר בימיה של הנבואה הספרותית על קרקע האמונה העתיקה אנו כוללים במובן מיוחד זה ביצירה שלפני הנבואה הספרותית. על יצירותיה של האמונה העתיקה בתקופה שלנו ננסה לעמוד כאן.

המלוכה והנבואה בישראל וביהודה

עם חלוקת המלוכה ועם המרי בירושלים ובמקדשה נתמעטה דמות הסמל הגדול, שהגה דוד לאידיאה של חסד יהוה ובחירתו: הסמל המשולש של בית המלוכה, העיר והמקדש. בתפארתם וזהרם הנצחי של אלה חזה דוד את תפארת גלוי שכינת־עוזו של אלהי ישראל עלי אדמות. בחזון זה נתבטאה שאיפה לסמלי־נצח. חלוקת המלוכה העיבה את החזון. אמנם, הוא נשאר נחלת צאן־ברזל של אמונת יהודה. הנבואה ביהודה נאחזה ברבות הימים

1 עיין למעלה, כרך א', ע' 23—46.

2 עיין כרך א', שם, ועיין כרך זה, ספר ב': „תהלים", „ספרות החכמה".

בחזון זה ויצרה מתוכו יעודי תקוה ואחרית, טל תחיה ל„עצמות יבשות". אבל עם חלוקת המלוכה נטרדו ממנו עשרת שבטי הצפון. סכלות רחבעם גברה על גאון דוד. למלכות אפרים עצמה לא קם דוד. מיסדה היה לא גבור כובש ויוצר אלא מורד, יורש, „נכד". לא היה בו לא מכחו ולא מחן קסמו של דוד. ירבעם בונה מקדשי־מלך. אבל אינו בונה לו עיר־מלוכה חדשה. „עיר ירבעם". אין בו עוז לקדש מקום־בחירה חדש. את מקדשיו הוא בונה במקומות־פולחן ישנים. ודאי לא דבר ריק הוא, שלמלכות אפרים לא היתה „ירושלים". מרכזה עזבר משכם לתרצה, מתרצה לפנואל, מפנואל לשומרון. השאיפה לגבוש סמלי בחירה נצחית לא פעלה בה.

ועם זה היתה גם מלכות הצפון מלכות י ש ר א ל י ת, לבוש לאידיאה הישראלית, כמלכות הדרום. גם בה נתלבשה האידיאה של ה ב ח י ר ה ה נ ב י א י ת ולא האידיאה של מלכות אלהית־מיתולוגית. מלכי הצפון הם בחירי יהוה, מלכים בחסד יהוה, ולא אלים ובני־אלים. האלהת מלכים, עבודת מלכים, אפותיאוזה של מלכים לא ידע גם הצפון. השורש הנבואי של מלכות זו נכר ביחוד בספורים על התמלכות י ר ב ע ם ו י ה ו א. ולא זו בלבד אלא שדוקא בצפון נתגלה ביחוד אפיה הנבואי של המלוכה בתפיסתה הישראלית.

ברעיון הבחירה האלהית גלומות שתי מגמות שונות. מצד אחד, גלוי רצון האלהים הוא נצחי. „לא איש אל ויכזב, ובן אדם — ויתנחם". המלך הנבחר בדבר־אלהים נבחר איפוא, לפי מה שעלה במחשבה, למלכות נצחית. אולם, מצד שני, מכיון שמלכותו היא חסד מתמיד של האל, הרי היא תלויה תמיד בהשתעבדות המלך לרצון־האלהים ולדברו. הבחירה היא גם נצחית וגם בחירה על תנאי. מרי המלך באלהים מפקעת את הבחירה. הבחירה מקדשת את „משיח יהוה". אבל היא גם המביאה לידי מרידה בו. בישראל נתבטאה פעולת האידיאה הזאת ביחוד ביחסי הנביאים אל המלכים. הנביאים בוחרים במלך „לעולם". אבל הנביאים הם גם המתקוממים נגדו ומורדים בו. ש א ו ל נבחר במחשבה תחלה „עד עולם" (ש"א י"ג, יג). אבל שמואל מתקומם לו משמרה את פי יהוה בדבר הנביא. דוד נבחר „עד עולם". אבל אחרי מעשה בת שבע נתן נבא לו כליה. שלמה הוא נושא יעוד־המלכות הנצחי של דוד. אבל אחיה נבא לו כליה על חטא, שחטא באלילות נשיו הנכריות. גם מלכות ירבעם היתה במחשבה תחלה מלכות נצחית, כמלכות בית דוד (מל"א י"א, כח). אבל השמדת ביתו נתלתה גם היא בדבר אלהים ביד אחיה (שם ט"ו, כט). חסד־עולם וכליה — אלה הם שני ציריה של הבחירה.

והנה אנו רואים, שהאידיאה הזאת נתגלמה בצפון בצורה אחרת מאשר בדרום. בדרום נתבצר רעיון של לגיטימיזמוס, של נאמנות לבית דוד. בכל

התמורות, שעברו על מלכות יהודה, נשארה הנאמנות לבית דוד קיימת ועומדת. הרעיון של נצחיות חסד־יהוה נתגבש כאן איפוא גבוש קיים. אולם עם זה לא ויתרה הנבואה על זכות המרי וההתקוממות. אלא שמרי זה אף הוא עמד כאן על בסיס „לגיטימי": מרי נגד המלך ולא נגד בית דוד. אחז, מנשה, אמון, יהויקים הם אנשי ריבם של הנביאים. אבל אין הנביאים פוסקים מלשאת נפשם אל „חסדי דוד הנאמנים". כך נולדה בדרום סינתיזה בין נצח־החסד ובין המרי הנבואי. בטוי קדום נתן לה כבר בחזון נתן: האל יוכיח את המלך החוטא „בשבט אנשים ובנגעי בני אדם", אבל חסדו „לא יסור ממנו" (ש"ב ז', יד—טז). הנביאים והכהנים משתדלים להשפיע על המלך ולפעול על ידו, אבל אינם מטיפים למהפכה. ברבות הימים נולדה מתוך סינתיזה זו התקוה למלך־העתיד. המלכים רעים ומכזיבים. אבל חסד יהוה לבית דוד יקים באחרית הימים מלך, שבו יתגשם האידיאל. מלך העתיד יהיה „חוטר מגזע ישי". — לא כן היה בצפון.

„גזע ישי" לא היה למלכות הצפון. כאן נתן חופש למרי הנביאי. המרי היה מכוון כאן לא רק נגד המלכים אלא גם נגד בתי־המלוכה. במשך מאתים שנות קיומה של מלכות הצפון הושמדו המלכים עם בתיהם כמה וכמה פעמים. בתנועות המרידה נגד המלכים האלה היתה לנבואה יד. כאן נמשך קו־המרי של שמואל בשאול. אחיה נבא כליה לשלמה. באחיה נתלית גם נבואת כליה לירבעם. יהוא בן חנני נבא כליה לבעשא (מל"א ט"ז, א—יג). אליהו נבא כליה לאחאב (שם כ"א, יט—כד). אלישע קושר קשר נגד בית עמרי ומעורר את יהוא להשמידו. הושע נבא כליה לבית יהוא (הושע א', ד). עמוס נבא חרב לירבעם בן יואש ולביתו (עמ' ז', ט, יא). במרידות ובהריגות המלכים פעלו גם תחרות שרים ושאיפות־כבוד של שרי־צבא, כמו בכל מקום. אבל אין ספק, שמרי הנבואה ערער את נאמנות העם לבתי המלוכה. בבחינה מדינית היה מרי זה כח הורס, ואפשר, שהוא שחתם את גזר־דינה של מלכות הצפון. אולם במרי קיצוני זה מתגלה ביחוד אפיה הנבואי, הישראלי, של מלכות הצפון. בבחינה מסוימת נתגבשה בה התפיסה הנבואית של המלוכה אף יותר מאשר במלכות הדרום, מאחר שבה פעל המרי הנבואי פעולה גמרצת יותר. מהפכה מדינית נבואית כמהפכת אלישע־יהוא התרחשה בצפון ולא בדרום.

כך נפלגו הדרכים. מלכות ישראל היתה מלכות ההוה: לה היו עשרה שבטים, היא היתה הממלכה הגדולה. נביאיה בקשו לגשם את שאיפתם בהווה. ואילו מלכות „סכת דוד הנפלת" היתה מלכות הצפיה והחזון. בה עתיד היה החזון המשיחי להגיע לשיאו.

הנבואה העממית

נביאים ובני־נביאים. התקופה שלנו היא תקופת שגשוגה של הנבואה בתור מוסד מנטי ויטרי (רפואי) עממי. בספורי התקופה הזאת לא נזכרה השאילה באפוד אף פעם אחת, ונראה, שזו נדחתה מפני הנבואה. בעניינים משפטיים ניתן לה ודאי עוד מקום. וכן נראה, ששאלו באורים־ותומים בעניני יחש (עיין עז' ג', סג). אבל בחיי יום־יום נדחה האפוד מפני הנבואה. בתקופה שלנו מגיע מספרם של הנביאים למאות (מל"א י"ח, ד, יג; כ"ב, ו), ואנו מוצאים אותם בכל מקום. תפקידם הוא תפקיד של רואים וגם, כנראה, של רופאים (עיין מל"א י"ד, א ואילך; מל"ב א', ב ואילך; ד', כג ואילך; ה', ג ואילך; כ', א—ז). בחודש ובשבת היה העם נוהג לעלות אל "איש האלהים" לבקש ממנו עצה ועזרה (מל"ב ד', כג). היו מביאים לו מתנה: לחם, עוגות, דבש, כסף, בגדים (מל"א י"ד, ג; מל"ב ה', טו, כב ואילך), לחם בכורים (מל"ב ד', מב). אנשי האלהים היו גם נודדים ועוברים ממקום למקום (שם ב', א—כה; ד', ח ואילך; ו', יג—יט; ח', ז ואילך). עשירים יראי־אלהים היו מאכילים ומאכסנים אותם בביתם (שם ד', ח ואילך). ויש שנעשו חשובים בחוגי השרים ובחצר המלך (שם, יג; ח', ד—ו).

גם בתקופה שלנו, כמו בימי דוד ושלמה, אין זכר **להתנבאות** — לא לפולחנית ולא למנטית. אין להקות של "מתנבאים" עוברות בארץ. ולעומת זה אנו מבחינים תופעה חדשה: מסביב לנביאים הגדולים מתרכזים **בני־נביאים**. בני־הנביאים נזכרים רק בספורי התקופה הזאת, בין מל"א כ', לה ובין מל"ב ט', ד. בני־הנביאים דבר אין להם עם המתנבאים של ימי שמואל, ואין הם גלגולם. הם עצמם אינם להקות של מתהוללים אכסטטיים, ואין רוח של "התנבאות" דבקה במי שבא במגע אתם. וגם אין פעולתם קשורה בנגון בכלי זמר. אלישע מבקש, שיקחו לו "מנגן" (מל"ב ג', טו), אבל אין לאלישע "מנגן" מבני־הנביאים המזומן להנביאו בנגונו, ואין הוא שומע את הנגון ואין הוא מתנבא תחת "יד יהוה" בקהל בני־הנביאים. המתנבאים או ה"נביאים" בימי שמואל אינם אלא אנשים אחוזי אכסטזה, בעלי דבוק. אין שום פעולה מנטית או שליחית מיוחסת להם. ה"התנבאות" גופה היא היא פעולתם היחידה. שמואל לבדו הוא הפועל כרואה וכנביא־שליח. לא כן הנביאים ובני־הנביאים בתקופה שלנו. הם עצמם פועלים כמנטיקנים או כשליחים. בהתאם לזה גם היחס בין בני־הנביאים ובין הנביא־הראש שונה הוא מן היחס שבין המתנבאים ובין הנביא לפנים: היחס הוא עתה לא "דיוניסי" אלא רציונלי, קבוע ומסודר.

כבר הטעמנו, שההתופעה האפיינית לנבואה הישראלית בכלל היא לא הלהקה המתהוללת אלא **המשרת**, הנער־התלמיד. וזהו גם יסודם של בני־

הנביאים: אין הם אלא משרתים־תלמידים רבים של הנביא; הם רבויו של המשרת ולא גלגולם של המתנבאים. תפקידם הוא תפקיד של משרתים־תלמידים: הם „עבדי" הנביא ו„נעריו" (מל"ב ה', כב; ו', ג; ט', ד; השוה ד', א, כה; ה', כ; ו', טו, יז; ח', ד; והשוה מל"א י"ט, כא; מל"ב ב', ג, ה; ג', יא). בין המתנבאים ובין הנביא אין בעצם קשר קבוע ומתמיד. לא כן בני־הנביאים. הם משמשים בני־לואי לנביא, וגם בבחינה זו דומים הם לנער־המשרת. בני־הנביאים חיים חיי משפחה (מל"ב ד', א; השוה ה', כז). אבל הם גם מרוכזים מסביב לנביא. הם יושבים לפני הנביא (ד', לח; ו', א) ונודדים עמו ממקום למקום (ו', א—ד). הם חבר של קבצנים המתפרנסים מן המתנות המובאות לנביא, הם סועדים יחד, בונים להם מעון משותף (ד', לח—מד; ה', כב—כד; ו', א—ד). הם מספרים את נפלאות הנביא (ח', ד—ה) ועושים את שליחויותיו (ד', כט; ט', א ואילך). הם עוזרים לנביא בפעולותיו כשליח אלהים (עיין להלן). הנביא הוא איפוא מין מנהיג של מסדר, שאין, אמנם, קבע בחבריו. אבל בכל אופן הקשר בין בני־הנביאים בינם לבין עצמם וכן בינם לבין הנביא אינו קשר של „התנבאות" משותפת.

רוח והדבור האלהי. ולא זה בלבד שההתנבאות הקבוצית אינה תופסת מקום בנבואה העממית של התקופה שלנו, אלא שפעולת „הרוח", (האכסטזה או האינספירציה) בכלל תופסת בה מקום מועט, וגם בזה מתבטא עומק אפיה הישראלי. בספורים על רוב נביאי התקופה, שאנו מוצאים בס' מלכים, לא נזכרה הרוח בכלל. הנביאים פועלים בדבר יהוה, אשר היה אליהם — בהתאם למהותה היסודית של הנבואה הישראלית, שהיא גלוי דבר יהוה ולא פרי „רוח נבואה"[3]. האל מגלה דברו לנביא בלי מצוע או במצוע מלאך (עיין מל"א י"ב, כב; י"ג, ב ואילך; י"ד ה; ט"ז, א; י"ז, א ואילך; י"ח, א; י"ט, ט—יח; כ', יג, כח, להּ; כ"א, יז ועוד; במצוע מלאך: מל"א י"ג, יח; י"ט, ה, ז; מל"ב א', ג, טו). בספורי ס' מלכים על נביאי התקופה שלנו אין אגדות על התגלות ראשונה של הדבור האלהי לנביא מעין האגדות שבשמ' ג'—ד'; ש"א ג', ישׂ' ו'; יר' א'; יחז' א'—ג'. אבל שהדבור האלהי הוא ראשית הנבואה, והרוח אינו ממלא אלא תפקידי־לואי, ברור בהחלט גם מן הספורים שלנו.

אליהו הוא איש „הרוח" (מל"ב ב', ט; ועיין מל"א י"ח, יב, מו; י"ט, יט—כא; מל"ב ב', טז). אבל פעולתו הנבואית בעצמותה ובמהותה היא פרי הדבור האלהי ולא פרי הרוח. דבר זה מסומל באגדת חזון אליהו במל"א י"ט

[3] עיין למעלה, כרך א', ע' 516 ואילך.

הנהדרה ביפיה הפיוטי. אגדה זו היא שיא אגדות חייו של אליהו. ובה אין אליהו מצפה ל„רוח"; הוא כמה ל ד ב ר האלהים. והוא נשא אל הר חורב — אל מקום ראשית דבר יהוה. שם הוא שופך שיחו לפני האל, ושם היה אליו „קול" ודבר אלהים, שצוה אותו את מצות חייו העליונה והאחרונה. על האגדה מרחף דמדום חלום נבואי. אבל היא עדיין די ריאליסטית, והיא מספרת על שיחה עם אלהים ועל נביא השומע בהקיץ את מצות האלהים. האגדה היא סמל ברור לאידיאה הישראלית, שלא הרוח אלא דבר האלהים הוא הוא מקורה של הנבואה.

באגדות אלישע אין תיאור של התגלות. ובאמת אלישע הוא אולי יותר מכל הנביאים נביא ה„רוח" (עיין מל"א י"ט, יט—כא; מל"ב ב', ט, טו). הוא נבא תחת „יד יהוה" לקול מנגן (שם ג', טו—יט), מה שלא סופר על שום נביא. בשום ספור עליו לא נאמר במפורש, שהיה דבר אלהים אליו. אולם גם בספורי אלישע יש לרוח באמת רק תפקיד־לואי. אלישע לא הוקדש להיות נביא בדבר אלהים, שהיה א ל י ו, אבל את מל"א י"ט, טו—יח רשאים אנו לראות כדבר אלהים, שיש לו תעודה כפולה: לחתום את פרשת פעולתו של אליהו ולפתוח את פרשת פעולתו של אלישע. אליהו מצטוה למשוח את אלישע לנביא תחתיו. בדבר אלהים זה לאליהו מתקדש אלישע לנביא. שריית הרוח עליו על־ידי מגע אדרת אליהו (שם, יט—כא) אינה אלא ראשית התגשמות דבר האלהים, התגלות חיצונית של מעלתו החדשה. מגע האדרת מעלה אותו באמת רק למעלת משרת הנביא. האידיאה הישראלית, שהרוח אינה מקור הדבור הנבואי אלא, להפך, שהרוח כאילו נתזת מן ההתגלות האלהית לנביא, מנצנצת גם במל"ב ב', ט—י, טו: רוח אליהו נחה על אלישע, מפני שראה את עליית אליהו. גם אלישע מדומה באמת רק כמגיד דבר אלהים: מה שהוא יודע בתור רואה ה ג י ד לו או הראה לו האל (מל"ב ד', כז; ח', י, יג). ואף במל"ב ג', טו—יט נראה, שנגון המנגן ו„יד יהוה" אינם מקור נבואתו אלא הכשרת הבעתה הפיוטית, מאחר שנבואה זו נאמרה בצורה שירית[4]. תעודת חייו של אלישע הותותה בכל אופן ב ד ב ר אלהים, שהיה לאליהו בהר חורב (מל"א י"ט, טז).

מאלף ביחוד הספור במל"א כ"ב על הריב בין נביאי אחאב ובין מיכיהו. נביאי אחאב נבאים למלך נצחון על ארם, מיכיהו נבא לו מפלה. והנה מיכיהו מספר לאחאב את אשר ראה ושמע בחזון: הוא ראה את האל יושב על כסא בסוד צבא השמים ושמע, שהאל שלח את „הרוח" להיות „רוח שקר" בפי נביאי אחאב לפתותו לעלות לרמות גלעד ולהרג שם (יט—כג). ספור זה גרם מבוכה לסנגורים, מכיון שהוא כאילו מגיח, שנבואת האלהים יכולה להיות

4 עיין שם, ע' 522 ואילך.

היא גופה שקר. ואמנם, דבר זה סותר לכל תפיסת־הנבואה המקראית. אולם באמת כבושה בספור ההבחנה האינטואיטיבית בין „דבר יהוה", מקורה האמתי של הנבואה, ובין „הרוח", שהוא תופעת־לואי לנבואה ויכול להוליד מראית־עין של נבואה, היינו: להביא לידי „התנבאות". שאול „מתנבא" גם מתוך פעולת הרוח הרעה (ש"א י"ח, י), ואף כהני הבעל האכסטטיים הם „מתנבאים" ו„נביאים" (מל"א י"ח, יט ואילך, כט). אבל נבואה אמת אינה אלא דבר אלהים. אין האל מתגלה לנביאי אחאב לשים בפיהם דבר שקר, ואף אינו שולח מלאך להטעותם. „הרוח" עושה אותם נביאים למראית־עין, שאינם יודעים את דבר־האלהים. ואילו מיכיהו אינו נבא בכח „רוח אמת" אלא ב ד ב ר יהוה (יז, יט, כג, כח). ואף שליחת „רוח השקר" נתגלתה לו במראה אלהים.

זאת אומרת, שגם הנבואה העממית של התקופה שלנו, עם כל היותה מנטית ויטרית, לא נתגלמה בתופעות של אכסטזה דיוניסית ואף לא של אכסטזה דלפית, שהן התנבאות דבוקית מתוך בטול היש ושקיעת האני אחוז־הרוח בנבכים אפלים של רחשי־נפש לא־אישיים, מתוך שכרון נפשי־רוחני[5]. הנביא הישראלי מגלה את דבר האלהים, שהיה אליו בחסד עליון כאל א י ש נביא. הוא פועל תמיד לא כ„כלי" הרוח אלא כ א י ש י ו ת. בשיא פעולתו אין הוא שכור ברוח אלא מלא פתוס עליון. הוא שומר משמרת „דבר", מצוה, תורה. פעולתו קשורה במהותה לא רק במצב גופני־נפשי מסוים, אלא גם — באידיאה, באמונה דתית־מוסרית. מפני זה הנביא הישראלי הוא בכל הדורות וגם בתקופה שלנו קודם כל ש ל י ח א ל ה י ם, מטיף ולוחם.

ר ו א י ם, ר ו פ א י ם, ע ו ש י נ פ ל א ו ת, ש ל י ח י ם. שהנבואה שגשגה בתקופה שלנו בתור מוסד מנטי ויטרי עממי, נמצאנו למדים בעצם מן העובדה, שבספורי התקופה הזאת נזכרו מקרים מרובים־בערך של דרישה בנביא מצד יחידים ושל גלוי נסתרות ועשיית נפלאות ליחידים, מה שלא מצינו בספורים שמלפני תקופה זו. עיין מל"א י"ד, א—ג; מל"ב א', ג ואילך; ב', יט—כב; ד', א—מד; ה', ג—יד; ו', א—ח; ח', א—ב, ז—י. וגם בכמה מן הספורים על נבואה למלך ישראל או לעם הנבואה היא מנטית־בלבד ללא יסוד דתי־מוסרי. עיין מל"ב ו', ח—יב, כד—ז', כ. אולם גם בספורי התקופה שלנו בולט באמת דוקא אפיה הישראלי של הנבואה: הנביאים הם קודם כל ש ל י ח י ם הממלאים תפקידים לאומיים, דתיים־מוסריים, מדיניים. מימי ש מ ו א ל קיימת היתה ההתמזגות בין הרואה ובין הנביא־השליח. אל הנביא־השליח, איש האלהים

5 עיין שם, ע' 378 ואילך, 515—532.

הקדוש, השומר את משמרת־יהוה, היו גם יחידים באים לדרוש אלהים בעניני יום־יום ולבקש, שיעזור להם בצרה בכח הפלאי, שנתן לו אלהים בחסדו. גם אל תלמידי הנביא, אל בני הנביאים, היו פונים ודאי בשאלות ובקשות כאלה. וגם מעלתם של בני הנביאים אינה מנטית בלבד. מעלתם היא, קודם כל, יראת יהוה (מל"ב ד', א). ועל דבר שקר ורדיפת בצע הנביא מעניש אותם קשה (ה', כה—כז).

ואמנם, גם בתקופה שלנו הנביאים פועלים, בהתאם לאפיים הישראלי, בעיקר כיחידים: שמעיה (מל"א י"ב, כב—כד), איש האלהים מיהודה (י"ג, א ואילך), אחיה הזקן (י"ד, א—יח), יהוא בן חנני (ט"ז, א—ז, יב), אליהו (י"ז, א — מל"ב ב', יב), הנביאים עלומי השם (מל"א כ'),מיכיהו בן ימלה, צדקיהו בן כנענה (שם כ"ב), אלישע (י"ט, טז—כה; מל"ב ב', א—י"ג, כה), יונה (י"ד, כה), חלדה (כ"ב, יד—כ), וכן, כמובן, הנביאים־הסופרים וגם „נביאי השקר" שבדורו־תיהם. הפעולות המיוחדות להם הן ברובן פעולות של שליחים. ואת תפקידם השליחי הם ממלאים כרואים (כמגידי עתידות ונסתרות) וכעושי נפלאות.

בתקופה שלנו מופיעים שוב עושי נפלאות בין אנשי האלהים. אנשי האלהים בתקופת השופטים וראשית המלוכה אינם עושים נפלאות. אף שמואל הוא רואה ולא עושה נפלאות. (גם הבאת הגשם והסערה בש"א י"ב, יז ואילך אינה משנה את אפיו זה). ואילו בין מל"א י"ג ובין מל"ב כ' אנו מוצאים גוש של ספורים, שבהם מופיע שוב איש האלהים העושה נפלאות. שמעיה, אחיה, יהוא, הנביאים עלומי השם במל"א כ', מיכיהו, צדקיהו, יונה, חולדה, הנביאים־הסופרים מלבד ישעיה הם רואים. ואילו איש האלהים מיהודה (מל"א י"ג), אליהו, אלישע, ישעיה הם גם רואים גם עושי נפלאות. ביחוד מרובות האגדות על מעשי הנפלאות של אליהו ואלישע, ובבחינה זו שתי דמויות אלה דומות לדמויות משה ויהושע, גם הם — נביא ומשרתו־יורשו. אבל בה בשעה שמשה ויהושע עושים נפלאות רק לאומה, עושים אנשי האלהים בתקופה שלנו נפלאות גם ליחידים: הם מחיי מתים, רופאי חולים, פוקדי עקרות וכו' וכו'. מעשי הנפלאות של משה ויהושע קשורים מפני זה תמיד קשר ישר עם פעולתם הלאומית כשליחי אלהים. לא כן מעשי נביאי התקופה שלנו. ובכל זאת משמשים באמת גם מעשי נביאים אלה רקע ומסכת לפעולתם השליחית.

אנשי האלהים פועלים כרואים־שליחים בשעה שהם מופיעים בשליחות האל להוכיח את המלך או את העם על חטאם ולהנבא להם פורענות. זהו אופי שליחותם של: שמעיה אל רחבעם ואל העם (מל"א י"ב, כב—כד, השוה שם, טו), איש האלהים מיהודה אל ירבעם (י"ג, א ואילך), אחיה אל אשת ירבעם (י"ד,

א—יח, עיין ביחוד ו: ואנכי שלוח אליך קשה; השוה ט״ו, כט—ל), יהוא אל בעשא (ט״ז, א— ז, יא—יג), אליהו בימי אחאב ואיזבל, במלחמתו נגד עבודת הבעל ובנבואת הפורענות על רצח נבות (י״ז—כ״א), בנבואת הפורענות לאחזיה (מל״ב א׳, א—י״ז, עיין ביחוד ג, ו, טז), אלישע בימי יהוא ובפעולות השמדת הבעל ועובדיו (ט׳, א ואילך, השוה מל״א י״ט, טו—יח). כרואים־שליחים הם מופיעים בשם האל גם לבשר ישועה ונצחון (עיין מל״א כ׳, יג—יד, כב, כח; כ״ב, ו, יא ואילך; מל״ב י״ג, יד—כה; י״ד, כה; י״ט, כ ואילך). ויש שהם מחזקים את דברם באות ומופת (עיין מל״א י״ג, א—ו; מל״ב י״ט, כט; כ׳, ח—יא; יש׳ ז׳, י—יד). אבל יש שהנביאים פועלים כעושי נפלאות, וביחוד — כשליחים עושי נפלאות, בלי קשר עם נבואת עתידות. אולם גם הפלא, שאינו קשור בנבואת עתידות, משמש ביסודו אות לשליחות הנביא ולאמתת האל ודברו. זהו מטבע הנפלאות של אנשי־הפלא המובהקים אליהו ואלישע. רקע כל ספורי הנפלאות היא האידיאה: כל־יכלתו של האל; יהוה הוא האלהים, ואין עוד. בימי אחאב אליהו מביא רעב על הארץ, העורבים מכלכלים אותו בנחל כרית, הברכה משתלחת בכד הקמח וצפחת השמן של האלמנה מצרפת, אליהו מחיה את בנה המת — הכל אות, כי דבר אלהים אמת בפי אליהו (מל״א י״ז, א—כד). על הר הכרמל הוא מוריד אש מן השמים, למען יודע, כי יהוה הוא האלהים ואליהו נביאו (שם י״ח, לו ואילך). את שליחי אחזיהו הוא שורף באש מן השמים לאות, כי איש אלהים הוא וכי בדבר יהוה נבא לאחזיה (מל״ב א׳, א ואילך). אלישע קורע את הירדן, להודיע כחו של „אלהי אליהו״ (שם ב׳, יד). הוא מרפא את נעמן, למען יודע, כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל (ה׳). הוא מוליך את גדודי ארם לשומרון, אבל הוא מצוה למלך להאכילם ולהשקותם ולשלחם אל אדוניהם (ו׳, יח—כג). גלוי כחו של נביא יהוה הוא תכלית הפלא הזה, ולא הנצחון על חיל ארם. וגם בשעה שהאידיאה הדתית ההיא אינה מובלטת בפירוש, היא משמשת בכל זאת רקע לעשיית הנפלאות. הנפלאות עוטרות את שליח האלהים הֶלה של גדולה באשר הוא שליח האלהים. השליחות נשארת תמיד המוטיב היסודי. אגדת הנפלאות של תקופתנו השתרגה ביחוד על דמויות אליהו ואלישע. אבל תעודת שניהם היא ביסודה תעודת שליחים ולוחמים. דמוי זה מסומל בסמל בהיר באגדה במל״א י״ט, טו—יח. אליהו הוא בכל האגדות שליח ולוחם. אבל גם אלישע לא „נמשח״ אלא להמשיך את פעולתו של אליהו ומלחמתו בעבודת הבעל, וכל נפלאותיו אינן אלא רקע לתעודתו זאת.

ולפיכך מובן מאליו, שמטבע הנפלאות באגדות התקופה שלנו הוא מטבע הפלא־האות הישראלי: הן לא גלוי „כחו״ של איש האלהים אלא חסד־אלהים

בכל שעה. אין כל רמז שבחוגי הנביאים ובני הנביאים טפחו תורה ומסורת של אמנות לעשות נפלאות. אין כל קבע באמצעים ודרכים, אין „חכמה" מגית. כל הנפלאות הן פרי תפלה ובקשה ורצון אלהים לאמת דברי נביאו[6]. ואולי לא מקרה הוא, שאין שום נפלאות מיוחסות לבני הנביאים, ל„תלמידים". אין הפלא ענין ל„חכמה", ואין הוא תלוי ב„למוד", בהתאמנות ונסיון, באמצעים מגיים בדוקים. אלישע שולח את גיחזי עם משענתו להחיות את בן השונמית — וללא הועיל (מל"ב ד', כט—לא). בשרטוט תמים זה סמלה האגדה את הרעיון, שאין הפלא ענין לא לתלמידים ולא לאמצעים קבועים. הא־ל מראה את חסדו רק לבחיריו ושליחיו הנאמנים.

הנבואה העממית ואמונת היחוד כך עולה לפנינו דמותה של הנבואה בתקופה שלנו. למטה היא מוסד מנטי ויטרי עממי, היא אומנות ומקצוע: היא נבאה בשכר ומרפאה ועושה נפלאות ליחידים בשכר. אבל נבואה זו עצמה מתרוממת ועולה לדרגת כח מדיני ודתי־מוסרי ראשון במעלה. היא מרגישה הרגשה ברורה, שהנבואה בשכר היא דרגה פחותה. הנביא מיהודה דוחה את ה„מתת", שמבטיח לו ירבעם, ואינו רוצה לאכול ולשתות עמו (מל"א י"ג, ז—ט). אלישע אינו רוצה לקבל מתנה מיד נעמן, והוא מארר את גיחזי על שקבל ממנו מה שקבל (מל"ב ה', טו—כז). אמציה משלח בבוז את עמוס לארץ יהודה להנבא שם ולאכל שם „לחם" (עמ' ז', יב). הנביאים הגדולים מדברים בזעם ובוז על הנביאים „הנשכים בשניהם" ודורשים, שיתנו להם „על פיהם" (מיכה ג', ה). נבואה כזו היא בעיניהם קסמים (שם, יא). אבל עובדה היא, שאנשים כשמואל, נתן, אחיה, אלישע נבאו בשכר, וכן גם בלי ספק נביאים גדולים אחרים. בלעם, הנחשב לנביא יהוה, נבא בשכר. אליהו עצמו אינו נבא בשכר, לפחות — לפי הספורים, שנשתמרו עליו. אבל הוא אחד מן הנביאים העממיים האלה. הוא רבו של אלישע. הוא מגן על הנבואה המנטית (מל"ב א'; עיין בסמוך). ועם זה הוא לוחם גדול ונמרץ לאמונת־היחוד. ובספור על רצח נבות (מל"א כ"א) הוא מופיע כשליח־אלהים העומד על משמרת החוק המוסרי. כמלאך־זעם הוא משתער על אחאב: „הרצחת וגם ירשת?"... והוא נבא לו מות קלון. הנביא הישראלי הוא גם רואה ורופא־פלא וגם שליח ולוחם.

כמו בספור על שמואל ושאול (ש"א ט'—י'), כך אנו מבחינים גם בכמה מספורי תקופתנו את ההשתלבות האפיינית של התפקידים. שאול הולך אל הרואה לשאול על האתונות האובדות. אבל מופיע לפניו לא רק רואה אלא גם

---

6 עיין שם, ע' 476—477, 482.

שליח אלהים המושח אותו למלך ולמושיע (השוה למעלה, ע' 106). אשת ירבעם מתחפשת ובאה אל אחיה לשאול מה יהיה לבנה החולה. לא אשת ירבעם המלך, עושה העגלים, ולא אם יורש העצר באה „לדרוש אלהים", אלא אשה אלמונית באה אל רואה לשאול על בנה, והיא מביאה לו את שכרו: עשרה לחם, נקודים ובקבוק דבש. כאן אחיה הוא רואה בשכר. אבל אחיה מופיע לפני אשת ירבעם כשליח אלהים הנבא פורענות למלך ולעם (מל"א י"ד, א—יח). נעמן בא אל אלישע בעצת „נערה קטנה" מארץ ישראל. אלישע הוא בעיניו רופא־קוסם, והוא מצפה, שירפא אותו בלחש ובתנופת יד, ושכרו מזומן בידו. אבל אלישע מבצע את הרפוי בפלא־אות המקדש את שם האל והמביא את נעמן לידי עזיבת האלילות; שכר הוא מסרב לקחת (מל"ב ה'). בגלימת הרופא־הקוסם הופיע איפוא עבד־אלהים, שתעודתו להעיד על כחו של האל האחד. אלישע בא לדמשק, בן־הדד מלך ארם חולה, והוא שולח את חזאל לדרוש את יהוה מאת אלישע, אם יחיה מחליו. חזאל הולך לקראתו ובידו מנחה מכל טוב דמשק, בן־הדד וחזאל הם עובדי אלילים, אבל הם פונים אל אלישע כאל „איש אלהים", כאל מנטיקן הנבא בשכר בשם אלהיו. ואלישע אמנם נבא לחזאל כמעט כמנטיקן, והוא אף שם דבר שקר בפיו (שם ח', ז—י). אולם פתאום מנצנצת דמות אחרת: אלישע מודיע לחזאל, שהוא עתיד למלוך על ארם ולעשות רעה לבני ישראל (יא—יג). כאן אין הוא עוד מנטיקן העונה לדורשיו בשכר. על עתידות אלה לא נשאל, הוא מודיע אותם כרואה בנגלה וכשליח אלהים בנסתר. כי ספור זה אינו מקביל לספור חזון אליהו במל"א י"ט, טו—יח, כדעה הרווחת, אלא קשור הוא בו קשר פנימי ואורגני: אלישע ממלא כאן תעודה, שהוטלה על אליהו בדבר אלהים ושהוא מגשים אותה כיורש אליהו. המנטיקן ממלא תפקיד שליח אלהים: הוא ממליך את חזאל, שבט אפו של יהוה. בזה הוא מתחיל בהגשמת התכנית האלהית להעניש את ישראל ולהשמיד את בית אחאב בעוון עבודת הבעל והריגת הנביאים. מקלפת המנטיקן יצא השליח.

ועוד יותר אפיני ורב־ענין הוא הספור במל"ב א'. אחזיה חולה, והוא שולח שליחים לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרון, אם יחיה מחליו. אליהו נשלח לעלות לקראת השליחים ולצוות עליהם שוב ולהודיע לאחזיה, כי מות ימות: „המבלי אין אלהים בישראל אתה שלח לדרש בבעל זבוב?"... אליהו מגן כאן על הנבואה ה מ נ ט י ת. חובת הישראלי היא לדרוש בנביאי אלהי ישראל בעניני יום־יום. ועל הנבואה המנטית אליהו מגן כ ש ל י ח אלהים. המנטיקן והשליח הם שתי דמויותיו של הנביא הישראלי.

מן הספורים על נעמן ועל אחזיה נמצאנו למדים איך תפסה את עצמה הנבואה המנטית והרפואית הישראלית. איז היא פרי „כח" ו„סגולה" של חומר

רשל אנשים או של רוחות ואלים הפועלים בטבע; היא חסד יהוה עם ישראל. הנביא המגלה נסתרות ליחיד בחיי יום יום (על האתונות האובדות, על גורלו של חולה וכיוצא בזה) בשם יהוה מעיד על גדולת האל. ואיש האלהים המרפא בשם יהוה מעיד על יחוד אלהותו. מן הספור על נעמן ברור, שהנבואה נחשבה עדות על אמונת היחוד: נעמן מכיר, „כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל" (מל"ב ה', טו). וזוהי בלי ספק גם משמעות הספור על אחזיה. אלהי הגוים הם אלילים, והמנטיקה האלילית היא קסם. מנטיקה אמתית היא מתנת אלהי האמת, ואין היא מצויה אלא בישראל. (עיין דב' י"ח, י—כב). בנבואה המנטית והיטרית הישראלית פועל איפוא מומנט אידיאולוגי. היא מעורה בשרשיה באידיאה הישראלית. היא נתפסת כעדות על אמונת היחוד. ובבחינה זו היתה אף היא — נבואה שלילית.

נחשים, חלומות, כשפים, ידעונים. ואמנם, שהנבואה המנטית־היטרית העממית מעורה בשרשיה במעמקי אמונת־היחוד הישראלית, נמצאנו למדים עוד מכמה וכמה דברים.

בכל הספורים המרובים על הנביאים ובני־הנביאים בתקופת־ה„אלילות" השניה לא נזכר ולא נרמז, שבין אנשי האלהים היו רואים באותות: בשמן, במים, בכבד, בחצים, בצפרים וכו'. שום איש מהם אינו הולך „לקראת נחשים", כבלעם בשעתו. זאת אומרת, שאין ביניהם מנחשים. גם הנביאים הנחשבים ל„נביאי שקר" אינם נאשמים בנחש, לא בס' מלכים ולא בספרי הנביאים. ולא זה בלבד אלא שאין גם שום זכר לדבר, שהנביאים נלחמו ברואים, שהגידו דבר יהוה על־פי אותות. שום מלך ישראלי אינו דורש ביהוה על־ידי רואי־אותות. למלכי ישראל יש רק נביאי יהוה. מפני מה לא קלטה האמונה הישראלית את הנחש על־פי אותות, כבר הסברנו למעלה (כרך א', ע' 492 ואילך). העובדה, שבנבואה המנטית לא היה שום יסוד של נחש, מוכיחה, שהיא שמשה בטוי נאמן למהותה של אמונת־היחוד.

מלבד זה אין אנו מוצאים בכל הספורים על הנביאים, שהיו ביניהם פותרי חלומות, היינו: שהיו שומעים חלום־חידה לפתור אותו. הנביאים שומעים את דבר האלהים בחלום־הלילה. אבל אין הם חכמים לפתור חלומות. שהדעה השלטת במקרא, שפתרון חלומות הוא חכמה לא־ישראלית, נובעת מעומק מהותה של האמונה הישראלית, כבר הראינו למעלה (שם, ע' 508—511). העובדה, שהנבואה המנטית אינה עוסקת בפתרון חלומות, מוכיחה איפוא גם היא, שנבואה זו, גם בצורתה העממית, היא מהתגלמויות האידיאה הישראלית.

כמו כן אנו רואים, שבכל הספורים על הנביאים ובני־הנביאים לא

נזכרו מ כ ש פ י ם. יש הרבה ספורים על מעשי נפלאות. אבל אין ספורים על מעשי כשפים של אנשי־להטים ישראליים. מהו ההבדל בין הפלא ובין מעשה הלהטים, כבר הסברנו למעלה (שם, ע' 471 ואילך). המקרא מבחין בכל אופן בין נפלאות ובין כשפים. ולפיכך מאלף הדבר, ששום איש ישראלי לא נזכר כמכשף וש„נביאי השקר" לא נאשמו במעשי־להטים. אין בחצרות מלכי ישראל חבר מכשפים ליד הנביאים. דבר זה נמצאנו למדים גם מספורי ס' מלכים גם מתוכחות הנביאים (עיין שם, ע' 483—484, 493).

אמנם, בעם היו רוחים מנהגי נחש וכשוף, והיו דורשים במנחשים ובמכשפים. היו שואלים באובות ובידעונים ודורשים אל המתים. אף־על־פי ששאול הסיר ו„הכרית" את האובות ואת הידעונים (ש"א כ"ח, ג, ט), נראה, שהוסיפו להתקיים בעם, וגם על יאשיהו מסופר, שבער את האובות ואת הידעונים (מל"ב כ"ג, כד). הנביאים נלחמים בנחש זה (יש' ח', יט; השוה יחז' י"ג, יז—כג). ישעיהו קובל, שישראל מלאו קוסמים ומעוננים „כפלשתים" (יש' ב', ו). בין היועצים והנכבדים בירושלים וביהודה הוא מונה את הקוסם, את חכם החרשים ואת נבון הלחש (ג', ב—ג). סופר־הקורות במל"ב י"ז, יז מכליל, כמנהגו, ואומר על ישראל: ויקסמו קסמים וינחשו.

אולם אין כל ספק, שהנחש והכשוף היו חלק מהשפעתה העמומה והעכורה של האלילות הנכריה על ישראל. על זה מעיד ישעיהו בפירוש (יש' ב', ו—ח). ודבר זה מתאשר על ידי כמה עובדות. מכל המלכים העושים את „הרע בעיני יהוה" רק מ נ ש ה נאשם בנחש וכשוף (מל"ב כ"א, ו; דה"ב ל"ג, ו). א ח א ב שואל בנביאי יהוה. כשפים הם מעשה א י ז ב ל הצידונית (מל"ב ט', כב). המקרא מזכיר את הכשוף בכל מקום כאמנות אלילית של הגוים. את היסוד המיתולוגי של הכשוף אין המקרא יודע. הדת המקראית אינה יודעת שום נימוסים פולחניים המכוונים להדיח את פעולת הכשפים המזיקים. אנשי ריבם של הנביאים הם „נביאי השקר", אבל לא מכשפים ישראליים (עיין כרך א', ע' 460—464, 483).

מכל זה נמצאנו למדים, שהנחש והכשוף קיימים היו בישראל כאמונות־הבל המוניות, כצמחי־בר של צדי־דרכים, אבל לא היו חלק מן הדת העממית־הלאומית והפומבית. המוסד המנטי הלאומי היתה הנבואה (ועתים — האורים של הכהונה). והנבואה היתה, גם בצורתה העממית ביותר, הויה מיוחדת במינה, שונה ביסודה מן הנחש והכשוף של העולם האלילי. היא גדלה על קרקעה של תרבות לאומית, שהנחש והכשוף לא היו קשורים בה קשר אורגני ולא יצרו בה נימוסים ומוסדות פומביים. הנבואה הישראלית היתה קשורה בכל תפקידה באידיאה של השליחות. והיא גופה היתה מסמלי האידיאה הישראלית.

פעולתה הדתית־המדינית של הנבואה העממית. ולפיכך אנו רואים, שהנבואה המנטית העממית היא המשמשת בתקופה שלנו מקור ומרכז לפעולה מדינית ודתית.

לא זו בלבד שנביאים מנטיים ויטריים גדולים כאחיה, אליהו, אלישע, ישעיה פועלים כשליחים, כמוכיחים דתיים ומוסריים וכראשי תנועות דתיות־מדיניות, אלא שגם המון הנביאים הקטנים, בני־הנביאים, הנבאים ואוכלים „לחם", הקבצנים המצפים לשכר נבואתם, משמשים גורם חשוב בחיים הדתיים והמדיניים, וביחוד במלחמת המקנאים לאמונת יהוה.

הנבואה הישראלית לא היתה קשורה בהתנבאות קבוצית, ואף האכסטזה בכלל לא נחשבה בישראל, כמו שראינו, למקור־נבואה ראשוני. אולם הנבואה היתה קשורה בכל זאת בתופעות אכסטטיות מסוימות. האכסטזה האישית, החזיונית, ותופעות־הלואי של אכסטזה זו תפסו בה מקום (עיין כרך א', ע' 512 ואילך, 250). „יד יהוה" היתה מפעילה את הנביאים. יש להניח, שחברות בני־הנביאים היו מורכבות רובן מאנשים, שחייהם הנפשיים לא היו נורמליים: מבעלי דמיון מוגבר, הוזים ורואי מראות, חולי עצבים, נכפים. כ„אנשי האלהים" אצל עמים אחרים בימי קדם, נבדלו גם הנביאים ובני־הנביאים מן העם בהליכותיהם, במלבושם ובאופן דבורם. כל זה יחד טבע אותם בעיני ההמון במטבע ה„שגעון". הנביא הוא בעיני העם „משגע" או „אויל" (עיין מל"ב ט', יא; הושע ט', ז; ירי כ"ט, כו). אולם בנבואה העממית היה ל„שגעון" הזה ערך מסוים. הוא שעשה רושם ועורר עם הבוז גם אימה. הנביא היה „משוגע", אבל העם האמין בו וירא מפניו[7].

מלבושם המיוחד של הנביאים ובני־הנביאים היתה אדרת שער (זכ' י"ג, ד, ואולי גם מל"ב א', ח) עם אזור עור באזניהם (מל"ב א', ח). הם היו נוהגים לפעמים מנהגים תמהוניים. על אחד מבני הנביאים מסופר, שצוה את רעהו להכות ולפצוע אותו (מל"א כ', לה—לז). מזכ' י"ג, ו יש ללמוד, שמכות ופצעים היו מסימני בני הנביאים. הם רצים לפעמים ריצת שגעון (מל"א י"ח, מו, השוה שם, ב: מל"ב ב', טז). ויש שהם מתאַפרים באפור מיוחד (מל"א כ', לח, מא). אלישע מצוה את הנער הנביא ללכת ולמשוח את יהוא „חדר בחדר", לפתוח אחרי כן את הדלת ולנוס מבלי לחכות (מל"ב ט', א—י). המעשה הוא בעיני השרים מעשה של „משגע" (שם, יא). ודאי במנהגים המשונים האלה מושרשת הפעולה הסמלית של הנביא. פעולה כזו נזכרה בפעם הראשונה במל"א י"א, כט ואילך: אחיה קורע את שלמת ירבעם לאות, שיהוה

7 על ה„שגעון" הנבואי השוה למעלה, כרך א', ע' 712, הערה 9.

יקרע את הממלכה מיד שלמה. (השוה ש"א ט"ו, כז—כח). בתקופה שלנו היא מצויה ביותר. צדקיהו בן כנענה עושה לו קרני ברזל ונבא לאחאב: באלה תנגח את ארם וגו' (מל"א כ"ב, יא). אלישע מצוה ליואש לירות חצי־תשועה לנצחון על ארם (מל"ב י"ג, יז—יט). מעשים מסוג זה מיוחסים גם לכמה מן הנביאים־הסופרים, עיין: הושע א', ב—ט; ג', א—ה; ישׁ' כ', ב—ו; יר' י"ג, א—יא; י"ט, א—יג; כ"ז, ב; כ"ח, י—יג; מ"ג ח—יג; יחז' ד', ה', א—ד; י"ב, ג—ז; כ"ד, טז—כג. עיין גם זכ' י"א, ז—יז. גם כאן אנו רואים איפוא תמורה מיוחדת במינה: מנהגים ופעולות, שהיה להם ודאי שורש מגי, נהפכים למנהגי „שגעון" חיצוניים של נביאים מקצועיים ועולים למדרגת סמלים לאידיאות נעלות.

והנה מבין חוגי הנביאים ובני־הנביאים האלה, „אנשי האלהים" העממיים המיוחדים במלבושם ובמנהגיהם ה„מקצועיים", קמים בתקופה שלנו אנשים המשתתפים השתתפות פעילה בחייה המדיניים והרוחניים של האומה. בתקופה הסוערה של מלכות אחאב וראשית מלכות יהוא מופיעים בספורים שלנו „נביאים" ו„בני נביאים" עלומי שם הפועלים כיחידים וגם כמין מפלגה. במלחמות שבין אחאב ובין בן־הדד הנביאים עלומי השם האלה מופיעים כ ש ל י ח י ם: אחאב אינו שואל בהם, אלא הם נבאים לו בשליחות יהוה. במל"א כ"א נזכרו „נביא אחד" (יג, כב), „איש האלהים" (כח), „איש אחד מבני הנביאים" (לה). הנביאים האלה רואים את המלחמה כמלחמת יהוה, והם נבאים למלך ישׂראל נצחון בשם יהוה למען ידע, כי הוא האלהים (שם, יג), ולמען ידעו ארם, כי אלהי ישׂראל הוא גם „אלהי הרים" וגם „אלהי עמקים" (שם, כג—כח). אבל אין נביאים פטריוטיים אלה בכל זאת נביאים שכורים של המלך. כשאחאב משלח את בן־הדד השבוי, „אחד מבני־הנביאים", מן ה„משוגעים" (עיין שם, לה—לח, מא), נבא לו מפלה במלחמה: בן־הדד הוא איש חרמו של יהוה, ואחאב כאילו מעל בחרם (שם, ל—מג). גם הנביאים שבמל"א כ"ב, אנשי ריבו של מיכיהו, הנבאים נצחון לאחאב, אינם נביאי המלך אלא נביאים פטריוטיים. לנבואתם של נביאים אלה היה בלי ספק שורש דתי־לאומי. (השוה להלן, על „נביאי השקר").

הנביאים עלומי השם הם שאסרו בימי אחאב ואיזבל את המלחמה כעבודת הבעל. בספורים שלנו אליהו הוא הדמות המרכזית במאורעות מלחמה זו. אבל ממל"א י"ח, ד, יג, כב; י"ט, י, יד ברור, שלמאורעות המסופרים על אליהו קדמו מאורעות אחרים: הריגת „נביאי יהוה" בידי איזבל. ולא עוד אלא שאין ספק, שהריגת נביאי יהוה היתה רק מעשה נקמה של איזבל על אילו מעשי קנאות של הנביאים. המלחמה פרצה איפוא מתחלה בין איזבל ובין „הנביאים". עובדיה מציל מאה איש מהם (שם י"ח, ד, יג). זאת אומרת, שבמלחמה השתתפו

מאות נביאים. אליהו הוא לא מנהיגם אלא רק אחד מהם (י"ח, כב; י"ט, י, יד). הוא גדל. כנראה, מתוך תנועת הנביאים. המוני הנביאים עלומי השם קנאו את קנאת יהוה ובקשו להשבית את עבודת הבעל, ואת קנאתם החתמו בדמם. נביאים אלה הם הראשונים, שנהרגו על קידוש השם. אלה, שנמלטו מחרב איזבל, היו מוכרחים להתחבא (י"ח, ד, יג). אליהו, עז הנפש, ממשיך את המלחמה לבדו. אבל גם הוא מוכרח לברוח ולהתחבא (י"ז—י"ט). הנביאים השפיעו על יראי-יהוה מן העם וסחפו אותם בקנאתם. וגם קנאים אלה, „עבדי יהוה", נהרגו על קידוש השם בידי איזבל (מל"ב ט', ז). בתקופה שלנו מופיע בפעם הראשונה בתולדות ישראל הנביא הסובל והמעונה, דוגמא ראשונה של הקדוש, הסובל והנהרג על קידוש שם אלהיו. מעתה אנו שומעים מזמן לזמן על ענויי נביאים והריגתם. „אכלה חרבכם נביאיכם כאריה משחית", קובל ירמיהו (יר' ב', ל). כל חייו של ירמיהו עצמו הם פרשה אחת של סבל וענויים. אוריה נהרג בידי יהויקים (שם כ"ו, כ—כג). הריגת הנביאים היא מחטאיו הלאומיים של ישראל (נח' ט', כו).

גם מלחמתו של אלישע בבית אחאב נשענה בלי ספק על חוגי הנביאים. תכליתה הישרה של המהפכה, שאלישע הוא נביאה, היא לנקום מיד איזבל את דמי הנביאים ודמי כל עבדי יהוה (מל"ב ט', ז). אלישע שולח את אחד מבני־הנביאים למשוח את יהוא. את התפקיד המיוחס לו במל"א י"ט, יז, היינו: לעולל אחרי יהוא ולהרוג בעובדי הבעל, יכול היה למלא רק בעזרת המוני בני־הנביאים. — כך אנו רואים, שהנבואה המנטית העממית מלאה בתקופה שלנו תפקיד שליחי, וכמעט שנטשטש הגבול בין הנבואה המנטית ובין הנבואה השליחית. מתוך הנבואה ה„מקצועית" קמו המקנאים הראשונים, שנהרגו על אמונתם ביחוד יהוה.

נביאי אמת ונביאי שקר. נביאי תוכחה ונביאי ישועה. בימי אחאב אנו מוצאים בפעם הראשונה את הפלוג הפנימי בנבואה בין „נביאי האמת" ובין „נביאי השקר". ההבחנה כשהיא לעצמה היא עתיקה ואלמנטרית: נביא, שדבריו לא נתקיימו, נחשב ל„נביא שקר" (עיין דב' י"ג, ב—ד; י"ח, טו—כב). אולם בימי אחאב אנו מוצאים בפעם הראשונה פלוג קבוע בין סוגי נביאים הנפרדים לסיעות, שיש ביניהן נגוד מתמיד, אידיאולוגי. במל"א כ"א, כ אחאב קורא לאליהו „אויבי". הוא רואה אותו איפוא כמתנגד תמידי, וממילא — גם את הנביאים הקרובים לו. במל"א כ"ב מופיע מיכיהו בן ימלה כשנוא נפשו של אחאב (ח), ולעומתו — ארבע מאות נביאים, ובראשם צדקיהו בן כנענה, הנבאים „טוב אל המלך". ובפרק זה מוגדר בפעם הראשונה

הנגוד כנגוד בין נביאי אמת ובין נביאי שקר. מיכיהו טוען, שרוח השקר מדבר במצות האל מפי הנביאים, כדי להאביד את אחאב (יט—כג). צדקיהו טוען, שמיכיהו הוא נביא שקר, ו„רוח יהוה" לא דבר אתו (כד, כה). לפי תפיסת מיכיהו, נביאי השקר של אחאב אינם יודעים את דבר יהוה, אבל בכל זאת הם „שליחי" יהוה ומגשימי עצתו. בתקופת הנבואה הספרותית הפלוג מגיע לשיאו. ישעיה מונה את ה„נביא" בין מנהיגי העם המזומנים לאבדון (ג', ב). עם הראש יכרות יהוה גם את „הזנב", הוא הנביא מורה השקר (ט', יד). השוגה בשכר וביין (כ"ח, ז). מיכה מכתים את הנביאים יריביו כנביאי שקר, כקוסמים ומתעתעים (ג', ה—יא). צפניה קורא לנביאי ירושלים „פוחזים, אנשי בגדות" (ג', ד). ביחוד נלחם ירמיהו מלחמה מרה ב„נביאי השקר" שבזמנו (ב', ח, כו; ד', ט—י; ה', יג, לא; ו', יג—טו; ח', א, י—יב; י"ג, יג; י"ד, יג—טז, יח; כ', א—ו; כ"ג, ט—לב, לד; כ"ו, ז—ח, יא, טז; כ"ז, יד—יח; כ"ח—כ"ט; ל"ב, יב; ל"ז, יט). גם ירמיהו מביע עליהם השקפה מעין זו של מיכיהו (ד', י). יחזקאל זועם על „הנביאים" הנבלים" החוזים שוא וקוסמים כזב (י"ב, כד; י"ג, ב—כג; כ"ב, כה, כח). עיין גם זכ' י"ג, ב—ו; איכה ב', יד; ד', יג. נביאי שקר שכירים פועלים בירושלים עוד בימי נחמיה (נח' ו', ז, י—יד).

לפי תפיסת המקרא נביא שקר הוא מי שמדבר בשם אלהים, ואלהים לא גלה לו דברו. סימנו המובהק הוא: נבואתו אינה מתקיימת. ואילו נביא האמת יודע דבר אלהים, ונבואתו מתקיימת. עיין דב' י"ח, כא—כב; שופ' י"ג, יז; ש"א ג', יט—כ; ט', ו; מל"א כ"ב, כו—כח; יר' כ"ח, ח—ט; ל"ז, יט ועוד. בספרות הנבואית מתואר נביא השקר מלבד זה כבעל פרצוף מוסרי ואידיאולוגי מסויים. נביא השקר אינו שומר מוסר: הוא זולל וסובא ונואף (יש' כ"ח, ז; מיכה ג', ה; יר' כ"ג, יד; כ"ט, כג; איכה ד', יג). הוא רודף בצע ונבא רק לשם קבלת שכר (מיכה ג', ה, יא; יחז' כ"ב, כה). הוא אינו ממלא את חובתו היסודית — להוכיח את העם (מיכה ג', ה—ח; יר' כ"ג, יד, כז, לב; יחז' י"ג, ה; איכה ב', יד). הוא אומר לעם מה שהוא רוצה לשמוע: „חזון שוא ומקסם חלק" (יחז' י"ב, כד), ולעולם הוא נבא טוב ושלום (מיכה ג', ה; יר' ד', י; ו', יג—יד; ח', י—יא; י"ד, יג; כ"ג, יז; כ"ו, ז ואילך; כ"ז, יד—יח; כ"ח—כ"ט; ל"ז, יט; יחז' י"ג, י, טז). וחילופי כל אלה בנביא האמת.

בהבחנה זו יש מדה מסוימת של דוגמטיות. ואילו מתוך הבחנה פסיכו־לוגית והיסטורית עלינו להבדיל בין אנשים הנבאים מתוך אמונה פנימית, הכשרה נפשית והכרה אידיאולוגית מסוימת ובין אנשים ה„נבאים" בלי אמונה פנימית ולשם תכלית חיצונית בלבד. הסוג השני הוא הראוי לשם „נביאי שקר", וסוג זה אינו תופעה דתית בכלל. ואילו אנשי הסוג הראשון הם נביאים אמתיים

למדות כל ההבדלים המוסריים והדתיים שביניהם. בבחינה היסטורית חשוב הפלוג, שחל בתקופה שלנו בין טפוס הנביא־המוכיח ובין טפוס הנביא־שאינו־מוכיח או נביא־הישועה. נביאי הישועה מופיעים ראשונה בימי אחאב, בתקופת המלחמות הקשות עם ארם. ומאז הם מופיעים, כנראה, בכל שעת־צרה. הצרה תולידה הלך־רוח של תשובה, שנביאי־התוכחה שמשו לו בטוי. אבל הצרה הולידה גם צפיה לישועה, וצפיה זו בטאו נביאי־הישועה. אין ספק, ששני סוגי הנביאים האלה מושרשים באמונה הישראלית. אמונה זו כללה, מצד אחד, תורה דתית־מוסרית, ומצד שני היתה קשורה ביעוד לאומי־ארצי. נביאי־הישועה היו נביאי היעוד הלאומי. נביאי־התוכחה שמרו ביחוד את משמרת האידיאה הדתית־המוסרית. אולם עם זה ברור, שנביאי־התוכחה הם טפוס נבואי עליון, ולא זה בלבד אלא שנבואת־התוכחה אחוזה היתה באמת בשני יסודותיה של האמונה הישראלית, ביסוד הדתי־המוסרי וביסוד הלאומי, ולמעשה היה גם בה תמיד יסוד של נבואת־ישועה. נבואת־הישועה היא חד־צדדית. ואילו נבואת־התוכחה היא הבטוי השלם להויתה הפנימית של האמונה הישראלית.

כי הדעה, שהנביאים־הסופרים היו מלכתחלה נביאי־פורענות בלבד, לעומת הנביאים העממיים, שנבאו ישועה וטובה בלבד, ודאי אינה נכונה. בין הנביאים היו אולי נביאי־רעות, מתוך נטיה אישית „פסימיסטית". טפוס כזה הוא אולי מיכיהו בן ימלה. אבל אין בנטיה זו שום מעלה אידיאולוגית, ואין היא מבטאה כוון שרשי של האמונה הישראלית. גם בין המנטיקנים האליליים היו „נביאי רעות". עליונותה של נבואת־הפורענות הישראלית כלולה ביסוד ה ת ו כ ח ה שהיה בה, לעומת השאננות הדתית־המוסרית של נביאי־הישועה. אולם התוכחה המושרשת באמונה הישראלית אינה תוכחה, שסופה פורענות־בלבד, פורענות כדבר־אלהים א ח ר ו ן. תוכחה, פורענות, ישועה אחוזות שלשתן יחד במסכת־היסוד של האמונה הישראלית, והן מופיעות יחד ביצירותיה בכל הדורות. באגדות על ישראל במדבר משוזרים זה בזה המוטיבים על מרי ישראל, תוכחת משה על זעם האלהים ועניו וגם — על חסדי האלהים הרבים עם ישראל. גם בשעה שהאל אומר לכלות את ישראל, הוא אומר מיד למשה: „ואעשה אותך לגוי נדול" (שמ' ל"ב, י; במ' י"ד, יב; דב' ט', יד). על דור המדבר נגזרה גזרת כליון, ולבניהם נתנה ההבטחה, שיירשו את הארץ. תקופת השופטים היא תקופה של מחזורי חטא ופורענות וישועה. בכל פעולות הנביאים־השליחים המוטיבים ההם ארוגים זה בזה. שמואל בוחר בשאול בחסד יהוה ומואס בו בחטאו, והוא שנותן את מתנת החסד למלך חדש וטוב משאול. נתן נבא מלכות נצחית לדוד, אבל אחרי מעשה בת־שבע הוא נבא לו מות וכליון, ואחר־כך הוא מבשר לו את סליחת העוון. זה היה גם אפיו של המרי הנבואי

הקיצוני במלכות הצפון. המרי הזה היה יותר מאשר תוכחה ואיום בעונש מן השמים. היה לו אופי ריאלי: הוא היה קשור במרידות ובהשמדת בתי המלכים. זו היתה „נבואת פורענות" ממשית ופעילה. אולם גם בה פורענות ו„ישועה" אחוזות זו בזו. מבצע נבואת־הפורענות הוא המלך החדש, המדומה כמין מושיע וגואל. אחיה נבא פורענות לבית דוד בה בשעה שהוא נותן את המלוכה לירבעם (מל"א י"א, כט—לט). נבואת הכליון לבית ירבעם כרוכה בבשורה: והקים לו יהוה מלך על ישראל וגו' (שם י"ד, יד). אלישע בוחר ביהוא ומטיל עליו את התעודה להגשים את נבואת הכליון על בית עמרי. לפי חזון אליהו (שם י"ט, טו—יח) הנביא הוא המביא על העם את הפורענות בידי חזאל, והוא המקים את המלך החדש, שישים קץ לפורענות. (עיין על זה עוד להלן). בנבואת התוכחה הטוב והרע כרוכים תמיד יחד. גביא הנצחון הלאומי הוא הנבא לאחאב ולישראל מפלה במלחמה (שם כ', לה—מג). אליהו הוא מוכיח ולוחם נמרץ. אבל הוא הרץ לפני מרכבת אחאב בשעת רצון (י"ח, מא—מו). אלישע דוחה את יהורם, אבל הוא הנבא לו נצחון (מל"ב ג'). ישעיה, הנביא המוכיח, מופיע בספורי ס' מלכים כאחד מנביאי־הישועה. — חסד־האלהים הוא רעיון יסודי באמונה הישראלית לא פחות מן הדרישה הדתית והמוסרית.

ולפיכך אפשר לומר: נבואת פורענות־בלבד, עקרה ואטומת־אופק, ודאי לא היתה קיימת בישראל מעולם כשיטה והלך־נפש של סיעה. אבל לעומת זה קיימת היתה נבואת ישועה־בלבד. הנבואה הספרותית הגבירה את הדרישה הדתית־המוסרית וממילא גם את יסוד התוכחה. על קרקע נבואה זו לא היה מקום לנביאי־ישועה ללא־תוכחה. אולם על קרקע האמונה הישראלית בכללה היה להם מקום. אח נבואת הישועה שבדורות הנביאים־הסופרים עלינו לחשוב איפוא על תופעות האמונה שלפני הנבואה הספרותית.

עבודת אלהים

על חייה הפולחניים של האומה בתקופה שלנו נשארו לנו ידיעות מעטות־בערך בספרי־הקורות. המגמה להבליט את חטא האלילות מראה את הכל באספקלריה עקומה ועכורה. צעיף פרוש ביחוד על מלכות הצפון. בספרי־הקורות בשתמרו אגדות נבואיות מנחלת אפרים. אבל על פולחן יהוה בצפון מסופר בקצור סכמטי ובחילופי נוסחה אחת המטעימה בעיקר את חטאות ירבעם בן נבט. על החיים הפולחניים של האומה בימי בית ראשון בכללו נעמוד להלן (בספר ב'). כאן נשתדל לצרף את הידיעות, שאפשר ליחדן לתקופה שלנו.

השאלה, אם נשתמר בספרות המקראית זכר לאמונת העם או גם לאמונת נושאי דת יהוה בתקופה הקדומה במציאותם של אלהים אחרים מלבד אלהי ישראל. הנחשב יהוה מתחלה רק לאל לאומי, המושל בעמו בלבד, ליד אלים אחרים, המושלים כל אחד בעמו? ההיתה דתו מראשיתה רק מונולטרית, מונרכית־פוליתיאיסטית, הנותיאיסטית? ומתי נולדה הדעה, שלא רק אסור לעבוד לאלהים אחרים, אלא שאין אלהים אחרים, מלבד יהוה? זאת אומרת: מתי ועל־ידי מי נהפכה המונולטריה למונותיאיזמוס מוחלט?

אולם באמת קודמת לשאלה זו שאלה אחרת: מה יודע המקרא ומה ידעה תקופת המקרא על אלהי הגויים? מה מספר לנו המקרא על טיב האלים, שהגויים עבדו להם, ועל אופי האמונה בהם? שאלת ההודאה והכפירה במציאות אלהי הגויים תפתר אולי ממילא עם פתרון השאלה הזאת.

מה היתה האלילות באמת ואיך נשתקפה בספרות המקרא?

על מהות האלילות עוד נשוב לדבר בפרוטרוט להלן. לעניננו כאן יכולים אנו להסתפק בהגדרה הרגילה: האלילות היא ביסודה ושרשה האלהת חזיונות טבעיים. האלילות מדמה את האלהי ככחות או ישויות הנכללים בחזיונות הטבע או כישויות נפרדות מהם וקשורות בהם באופן זה או אחר. על קרקע האלהת הטבע צמח המיתוס בצורותיו השונות. האלילות בצורתה העממית הנפוצה ביותר דמתה לה את האלהות בדמות רוחות ואלים אישיים, השוכנים בכל רחבי עולם והעומדים ביחס מסוים זה אל זה ואל האדם. האלים האלה הם גבורי האגדה העממית, עליהם נשאו המשוררים את משלם, להם בנו בתים למשכן, להם הקימו מצבות ופסילים. אלים אלו הם הם גבוריו הראשיים של המיתוס. בפולחן האלילי בכל דרגותיו תפסה על־פי רוב מקום חשוב עבודת עצמים שונים, גלמים טבעיים או צורות עשויות בידי אדם, שנחשבו לנושאי הכח האלהי או למשכן הישויות האלהיות או לסמליהן ושבהם היה הריטוס קשור. פטישים ופסילים אנו מוצאים כמעט אצל כל העמים האליליים, אם גם לא אצל כולם (לפרסים הקדמונים, למשל, לא היו פסילים). עבודת הגלמים והצורות אינה מומנט מהותי באלילות, אבל היא צמחה על קרקעה באופן טבעי. לדרגה ידועה של האלילות אפינית היא בפרט עבודת הצורות. מתוך השאיפה לדמות דמות לכחות האלהיים החיים המושלים בעולם נולד סמול האלהי בדמות אדם או שאר בעלי־חיים. מתוך כך נולדה השאיפה לכבד את האלהות על־ידי כבוד דמותה בעץ או באבן. עבודת הפסילים קשורה איפוא קשר טבעי באמונה במציאות אלים אישיים בעלי דמויות מסויימות, השוכנים בחזיונות הטבע או מושלים בהם.

מטעם מדיני מובן לא יכול ירבעם להסתפק בבמות הישנות, אלא מוכרח היה ללכת בעקבות דוד ושלמה ולבנות במלכותו מקדש או מקדשים בסגנון מקדש־המלך שבירושלים. בכבוד המקדש כבוד המלך. יש לשער, שגם בניניו נבנו בסגנון האמנות הכנענית־המצרית. וכשם ששלמה קבל מאמנות זו כמה וכמה סמלים אליליים (אריות ובקר וכו'), כך גם ירבעם. אלא שירבעם היה זקוק גם לסמל, שימלא את מקום הארון. ואת הסמל קבל מן האמנות הנכריה — את העגלים. העגל או השור היה סמל נפוץ באמנות האלילית. אנו מוצאים בה את השור כבהמת רכב, ביחוד — של הדד, אלהי הרעם; האל מיוצג כעומד על השור. מלבד זה אנו מוצאים בה סמל שור בעל כנפים הממלא תפקיד של כרוב־משמר. ירבעם מקבל רק את סמל העגל ולא את סמל האל העומד או הרוכב עליו. מכאן ברור, שהעגלים הם הקבלה לכרובי הארון, שאף הם מסמלים את המרכבה ולא את הרוכב עליה. ונראה, שעגלי ירבעם היו אף הם בעלי כנפים ולא היו אלא נוסח של צורת הכרוב (שהיו לו רגלי עגל וגם פני שור, עיין יחז' א', ז, ט). הדעה, שהחזיקו בה גם חוקרים בני זמננו, שיש איזה הבדל מהותי בין העגלים ובין הכרובים, ושהארון והכרובים מראים על אמונה צרופה יותר, אינה אלא דעה גרורה בהשפעת פולמוס הגינוי של סופרי־המקרא הדרומיים. באמת יש לראות גם בעיצוב הסמל הזה, שנתבטא בויתור על סמל האל עצמו, אצבע האידיאה הישראלית. עגלי ירבעם היו גם הם סמל מרכבת אלהים, סמל שלטונו בעולם[8].

---

8 על תפיסת העגלים כדמות רכב בלבד עיין: Obbink, ZAW, 1928, ע' 286 (אוביגק שולל שם, ע' 264—274. מציאות פסילי יהוה בכלל); קלמרוט, Lade, ע' 107 ואילך, 112, 120, 122; אולברייט, קרית ספר, ניסן, תרצ"ח, ע' 68. לא כן וטרמן, JBL, 1915, ע' 233 ואילך; בודה, ZAW, 1921, ע' 37 ואילך; אייסלדט, AR, 1930, ע' 14.—השם "עגל" אינו, כנראה, כנוי של גנאי, אלא משמעותו: שור צעיר. השם נמצא בחפירות בשומרון בהרכב שם פרטי: עגליו. יש מבארים את השם הזה: יו הוא עגל. עיין מרלס, OLZ, 1926, טור 456, נגד יירקו, פרלס מבאר: "יו הוא מהיר", והוא מביא לדוגמא את השם "מהרבעל". אכל נראה, שמשמעות השם היא: עגלו של יו. השוה השמות: עבדיו (גם הוא נמצא בשומרון), מתניה, עובדיה, שלמית, או: גר היכל, גר עשתרת וצוד.—לדעת קלמרוט בספרו הנ"ל, ע' 81 ואילך, היה הנגוד בין מקדש ירבעם ובין מקדש שלמה־צדוק נגוד עמוק ומהותי. (השוה להלן בנספח: "הארון והכרובים", הערה 10). ממדינה החדשה של ירבעם היתה זקוקה לפולחן מיוחד ולאל מיוחד (ע' 85 ואילך). יהוה של ירבעם אינו האל הקשור בארון, המקדש הממולטל ללא מקום, אלא יהוה־בעל, שדמותו נטבעה בארץ בהשפעת הכנענים: הוא אל המחובר חבור טבעי עם אדמתו והשוכן בה במקדש קבוע. יהוה־בעל של ירבעם הוא אלהי הארץ, ולפיכך סמלו סמל "בעלי"—השור (86 ואילך, 99 ואילך). את האל הזה דמו להם כ"נפש הארץ", כקשור בה קשר בל ינתק. אותו עבדו האבות. בה בשעה שמקדש ירושלים אינו קשור באבות, קשור מקדש בתי אל במסורת זו. את תאבות עצמם דמו וראי כ"אבטוכתונים". האל נשאר בארץ בשעה

ולא זו בלבד אלא שאין ספק, שעצוב הסמל הזה אינו הגות רוחו של ירבעם לבדו. בעצובו השתתפו כהנים מבית אהרן, מבית הכהנים, שיצר גם את כרובי הארון. ס' מלכים מטעים, אמנם, שירבעם העמיד כהנים „מקצות העם". אבל בפרשת העגל בשמ' ל"ב דוקא אהרן, אבי הכהונה, מופיע כעושה העגל. מפני מה נתלה חטא זה באהרן, אם נניח, שכהני העגלים היו באמת רק „מקצות העם"? לא נוכל להמלט מן המסקנה, שירבעם עשה את העגלים לפי תכנית כהנים מבית אהרן, ששמשו בלי ספק בבמות הגדולות בצפון, אם כי נתרכזו רובם מסביב למקדש ירושלים. מעשה העגלים נסמך איפוא על איזו מסורת כהנית, זו שמתוכה נברא גם סמל כרובי הארון וכרובי שלמה. בתורתם של כהנים אלה היתה בודאי פרשת־עגל אחרת מזו שבתורת כהני־הדרום. על מסורת כהנית כזו נסמך אולי גם החג בחודש השמיני. מבחינה חוקית פורמלית ודוגמטית העגלים והחג הזה הם מרי במצות אלהים. אבל מבחינה מהותית אין בהם בהחלט שום אלילות.

בין ישראל ליהודה. ואמנם, אף־על־פי שלפי השקפת ס' מלכים היה הפלוג הדתי בין הצפון ובין הדרום כרוך בזנות עשרת השבטים מעל יהוה, הרי היה הפלוג הזה באמת תופעת־שטה, ריב סמלי פולחני, שהקנאות הפריזה עד אין שיעור בערכו. רבת־משמעות היא העובדה, שהפלוג הדתי בין אפרים ובין יהודה נתפס אף בספרי־הקורות המקראיים כפלוג פולחני בלבד. אבל אין לפלוג הדתי שום בטוי בתחומה של הנבואה. לירבעם אין נביאים המאשרים את מעשיו הפולחניים בשם יהוה. וגם אחרי ירבעם אין בצפון „נביאי עגלים" מיוחדים. „נביאי שקר" אנו מוצאים שם בימי אחאב. אבל הריב בין אלה ובין נביאי האמת דבר אין לו עם הפלוג בין צפון ובין

שהשבטים היו במצרים, ומכאן הקים את משה לגאול את שבטי ישראל ולהשיבם אל אדמתו (ע' 87—88). אולם כל התפיסה הזאת קשורה במשטוש־המושגים היסודי של קלמרוס החושב את האידיאה של המקדש הקבוע כשהיא לעצמה לאידיאה „בעלית" (השוה להלן: „הארון והכרובים", הערה 10). אבל „בעל" הרי הוא דמוי של אל מיתולוגי, שמקבילה לו אלהות נקבית וכו'. והיכן יש זכר לדבר, שיהוה הצפוני היה אל מיתולוגי? העובדה, שפולחנו קשור במקדש קבוע, אינה צושה אותו ל„בעל". כי בישראל קיימת היתה אידיאה מיוחדת של קדושת הארץ וקדושת המקדשים, שהיתה שונה מן האידיאה ה„בעלית". היא מתבטאת, כמו שראינו גם בהעלאת קדושת המקדשים עד זמן הארבות (עיין למעלה, ע' 142—143, ולהלן, ע' 273—274). הדברים על האבטוכתוניות של האבות, על הקשר הטבעי של יהוה אל הארץ וכו' אינם אלא דברי פיוט סתם הקלוטים מן הדמיון. ירבעם היה זקוק למקדש־מלך מיוחד. אבל לאל מיוחד ולפולחן מיוחד במהותו לא היה זקוק. גם בשעה שהשבטים היו יחידות עצמאיות הרי היתה להם אל משותף. שתוף השם—יהוה—מראה על שתוף המהות. לעבודת הבעל בימי ירבעם אין כל זכר.

דרום, וקיים הוא גם ביהודה. הפולחן הצפוני הוא לסופרי־הקורות כולו חטא ומעל, אבל הנבואה הצפונית היא נבואת יהוה. לאחיה וליהוא בן חנני מיחס ס׳ מלכים נבואות־תוכחה נגד חטאת ירבעם (מל״א י״ד, ט—י, טז; ט״ז, ב). אבל מיכיהו, אליהו אלישע ושאר נביאי הצפון שלפני הושע אינם נלחמים בחטאת ירבעם. אלישע הוא נאמן עם בית יהוא. כמו כן אין שום נביא בישראל קורא את העם לעלות לבית הבחירה בירושלים או לבטל את הבמות. ובכל זאת לא הכתימו סופרי־הקורות את הנבואה הצפונית בכללה ולא צירפוה ל„חטאת ירבעם״. בזה הובעה ההרגשה, שהפלוג לא היה שרשי.

ובאמת היו ישראל ויהודה רשות תרבותית־לאומית אחת — בית־גידולה של תרבות מונותיאיסטית. בין הצפון ובין הדרום היתה שותפות שרשית באמונות־היסוד, בתפיסת־העולם, באגדה, בנבואה, במשפט ובמוסר, בהשקפה ההיסטורית וכו׳. היצירה הספרותית היתה משותפת. רקמת־האגדות על האבות, שבה עומד יוסף, בנה של רחל האהובה, במרכז לעומת בני לאה השנואה, נעשתה נחלת כל השבטים. האגדות על נביאי הצפון מלאחרי הפלוג המדיני נשתמרו באוצרם הספרותי של בני יהודה. נביאים היו עוברים ושבים בין שתי הממלכות. שתי הממלכות הרגישו את עצמן כנושאי גורל משותף. ושתוף זה קיים היה באמת גם ברשות הפולחן, אף־על־פי שברשות זו כאילו נתגבש הקרע. וסימן לדבר: כל הארץ כולה נחשבה ארץ הקודש גם בישראל גם ביהודה, בכולה שכן יהוה; „האדמה הטמאה״ היא מעבר לגבול שתי הממלכות.

הפלוג הפולחני נתבטא בעיקר בהבדל בין הסמלים, שמחבר ס׳ מלכים מיחס לו ערך מכריע: לארון עם הכרובים הקביל בצפון העגל. אולם גם מתוך הספור במל״א י״ד—י״ג נכר השתוף השרשי אף בתחום הפולחן. המקדשים בבית אל ובדן מקבילים למקדש שבירושלים. ירבעם בודה חג „כחג אשר ביהודה״. הוא מקדש כהנים על ידי מלוא ידים, כמנהג העתיק. מהו הגרעין ההיסטורי של הספור, קשה לדעת. ההיה „החג״ נעשה בצפון תמיד בחודש השמיני או ההיה מעשה ירבעם רק הוראת שעה? יש לשער, שבין הצפון ובין הדרום נתהוו כמה וכמה שנויי־מנהגים פולחניים. אבל קיימת היתה שותפות יסודית. משותפים היו החודש והשבת (מל״ב ד׳, כג; ישׁ׳ א׳, יג ועוד). משותפים היו המעשר, השלמים, העולה, המנחה (עמ׳ ד׳, ד; ה׳, כב, כה), תודה מחמץ (שם ד׳, ה; עיין ויק׳ ז׳, יג), החטאת והנסך (הושע ד׳, ח; ט׳, ד) ועוד ועוד. חגי הצפון ועצרותיו היו גם לנביא הדרום חגי יהוה (עמ׳ ה׳, כא).

ב מ ו ת ו מ ק ד ש י ם. במשך כל ימי קיומה של מלכות הצפון היה העם זובח בבמות. וגם ביהודה היו הבמות קיימות עד ימי חזקיהו ויאשיהו.

הנביאים אינם מוכיחים את ישראל על חטא זה. ליד המקדשים והבמות היו מצבות ואשרים. מחבר ס' מלכים מספר על ימי רחבעם, שבני יהודה בנו להם „במות ומצבות ואשרים" (מל"א י"ד, כג), כאילו דברים אלו נתחדשו אז, אחרי שלמה. אבל באמת כשם שהבמות היו קיימות קודם כך גם המצבות והאשרים (עיין למעלה, ע' 126—127). וכבמות כך היו גם המצבות והאשרים קיימות עד ימי חזקיהו ויאשיהו (עיין להלן) ונחשבו חוקיים עד הזמן ההוא. הם היו, כמו בימי קדם, מקדשי יהוה (עיין הושע ג', ד; י', א, ב; דב' ט"ו, כא—כב), ולא נאסרו אלא בס"ד (דב' שם; עיין להלן, ע' 266). מזבחות היו „על כל גבעה גבוהה ותחת כל עץ רענן" (מל"א י"ד, כג ועוד). זבחו על ראשי ההרים וקטרו על הגבעות, „תחת אלון ולבנה ואלה, כי טוב צלה" (הושע ד', יג). האשרה היא, כנראה, „העץ הרענן". הצל הטוב של העץ, שמזכיר הושע, מיועד היה לא רק לשובב נפשם של הזובחים; היה בו גם ענין לאגדה הדתית (עיין למעלה, ע' 127). אולם בימי חזקיהו ויאשיהו נדחו המנהגים האלה כמנהגי אלילות. — כמצבה והאשרה כך היה קיים בצפון כלי הקודש הנקרא „אפוד ותרפים" ככלי קודש חוקי (הושע ג', ד). התרפים היו קשורים, כנראה, באפוד, ועל־ידי שניהם היו שואלים באלהים (השוה למעלה, ע' 130—131). — בס' מלכים נזכרו רק שני העגלים, שעשה ירבעם בבית אל ובדן (מל"א י"ב, כח—לב; י', כט; מל"ב י"ז, טז). אבל נראה, שגם במקדש שומרון היה עגל (הושע ח', ה), ואולי גם במקדשים גדולים אחרים.

במקדשי־המלך הגדולים היה העם מתאסף בחגים והיה צוהל ורועש. בהמון שירים וזמרת נבלים היה עובד את יהוה (עמ' ה', כג), כנראה — גם בשירת עם וגם בזמרת משוררים־אמנים, ששרתו במקדשים. ליד המזבחות היו מסבים על מצעות, אוכלים ושותים יין (שם ב', ח). בשמחת החג כרוכות היו גם שכרות ופריצות, שעוררו את זעם המקנאים. ו„איש ואביו ילכו אל הנערה למען חלל את שם קדשי", קובל עמוס (ב', ז). „כי הם עם הזונות יפרדו ועם הקדשות יזבחו", קובל הושע (ד', יד). אבל נראה, שזנות פולחנית ממש, בסגנון אלילי, היינו: כחלק מן הפולחן הפומבי הקשור במקדש, לא היתה קיימת בישראל. אין רמז לה בתקופת השופטים, וכל שכן בתקופת שאול, דוד ושלמה. ס' מלכים אינו מזכיר אותה אפילו בין חטאות אפרים, ואף ב„על־חטא" הגדול במל"ב י"ז לא נפקדה. גם עמוס והושע מדברים רק על מעשי־זנות של פרטים. במל"א י"ד, כד מסופר על זמן רחבעם: וגם קדש היה בארץ. שאין המלה „קדש" מורה על זנות פולחנית דוקא, אנו למדים מבר' ל"ח, טו, כא. שלקדשים או לקדשות היה איזה יחס למקדשים ולבמות, לא נאמר גם כאן. אסא מעביר את הקדשים מן הארץ (מל"א ט"ו, יב). יהושפט מבער „את יתר

הקדש, אשר נשא "בימי אסא" (שם כ"ב, מז). ואם הכוונה כאן לאיזו תופעה חולחנית, הרי זה פולחן־מחשכים, שקיים היה במסתרים והשתמט מעין השלטון. בימי חזקיהו אין הקדש נזכר עוד (מל"ב י"ח, ד). "בתי הקדשים בבית יהוה" נזכרו בפירוש רק במל"ב כ"ג, ז. אבל ברור, שזהו מחדושיו האליליים של מנשה.

המקדשים היו גם מקום תפלה ומקום אספות־עם בימי צום וזעקה. במקדשים היה העם עומד לפני אלהים (ירי ז', י) ופורש כפיו אליו (יש' א', טו). בימי צום היה העם בא מן הערים ונקהל במקדשים, ושם היו הנביאים מדברים אל העם (ירי ז', ב—טו; י"ט, יד—טו; כ"ו, ב—כד; ל"ו, ו—י). הכהן הממונה על המקדש היה פוגע לפעמים בנביא ("איש משגע ומתנבא") ושולח בו יד (שם י"ט, יד—כ', ו; כ"ט, כו—כח; עמ' ז', י—יז). לפי אמונת העם היו המקדשים הערובה המוחשת ביותר לשכינת יהוה בארץ, לשלום העם ולהצלת הארץ מידי אויב (ירי ז', ד, י, יד). בדרום בטח העם ביחוד בארון (עיין ירי ג', טז), בצפון שם את מבטחו בעגלים (הושע ח', ה—ו; י', ה—ו). הנביאים התנגדו לבטחון הזה.

כהנים ולויים. הכהנים מבית אהרן התרכזו, כנראה, בימי דוד ושלמה בדרום הארץ מסביב לארון ומקדשו. אבל הספור בשמ' ל"ב, המקשר את מעשה העגל בשמו של אהרן, מראה, כמו שאמרנו, שעבודת־העגלים הצפונית נשענה על איזו מסורת של בית אהרן ושגם במקדשי הצפון שמשו כהנים מבני אהרן. הספור במל"א י"ב, לא—לב; י"ד, לג, שירבעם עשה לו "כהנים מקצות העם, אשר לא היו מבני לוי", אינו מדויק בכל אופן. במקדשי הצפון שרתו בלי ספק גם אחרי בנין בית שלמה משפחות־כהנים עתיקות. אם נכונה הידיעה, שירבעם העמיד כהנים חדשים "אשר לא מבני לוי", יש לבאר את הדבר אולי בזה, ששבט לוי כבר ירד בזמן ההוא מעל הבמה, ועד כמה שלא נשתרש במקדשים פרש מן העבודה הכהנית. בכל אופן מכאן ואילך לא נזכרו "בני לוי" עוד בספר מלכים. הריב הישן בין הלויים ובין בית אהרן נשתקע לגמרי. כהנים היו "שומרי הסף" במקדשים (מל"ב י"ב, י; כ"ב, ד; כ"ה, יח). עבודת המשמר של הלויים הקדמונים היתה איפוא עתה בידי הכהנים. העבודות הנמוכות נעשו בידי עבדי המקדש (יהושע ט', כז).[9] המשוררים היו עדיין אז מעמד בפני

---

[9] זהו הבטוי המשנה־תורתי היחידי בס' יהושע, וממנו אנו למדים, שגם בזמן מאוחר שרתו עבדים כנתינים במקדש ירושלים. ועיין יחז' מ"ד, ו—ט; עז' ב', מג—נח ועוד. ויש לעשר, שמעמד מעין זה של גרים־עבדים היה קיים גם במקדשי הצפון.

עצמו, ואם כבר התחיל אז להתיחש על לוי, הרי היה זה מעמד־לויים חדש.

גם בתקופה שלנו היו הכהנים בצפון ובדרום פקידי המלך, וגדוליהם נמנו עם השרים. יהוא משמיד עם שרי אחאב וגדוליו גם את „כהניו" (מל"ב י', יא). יהוידע הכהן פועל בשעת המהפכה בימי עתליה כשר, ששרי החיל נשמעים לו. הוא המבצע את המהפכה והממליך את יהואש (שם י"א). בימי יהואש הוא משמש מורה המלך (י"ב, ג). הכהן הראשי נקרא „כהן הראש" או „הכהן הגדול" (מל"ב י"ב, יא; כב, ד, ח; כ"ה, יח), סגנו — „כהן משנה" (שם כ"ה, יח). אמציה „כהן בית אל" הוא משרי המלך. הוא מגרש את עמוס מבית אל (עמ' ז', י—יז). הכהנים ממלאים את פקודות המלך גם בדברים הנוגעים לפולחן המקדשים (מל"ב ט"ו, י—טז). הם אינם מתקוממים כנביאים, אבל הם משתדלים לפעול באמצעות המלך. בצפון נכרת פעולתם של הנביאים. בדרום הנביאים הם אנשי דברים, והכהנים משפיעים במעשה יותר מהם. מה שעשה אלישע הנביא בצפון עשה יהוידע הכהן בדרום. הוא משמיד את הבעל וגם עומד לימין יהואש כל הימים. בימי יאשיהו חלקיהו הכהן וסיעתו מניעים את המלך לרפורמציה. מעין זה היה גם בימי חזקיהו (עיין להלן).

תנועות של רפורמה. עם סוף המאה השמינית, בערוב יומה של מלכות אפרים, גוברת התסיסה הדתית באפרים וביהודה. המצוקה הגדולה של תקופת מלחמות ארם ושל ראשית תקופת מלחמות אשור גרמה עגות־נפש ומבוכה והולידה הלך־רוח של תשובה ובקשת „דרך יהוה". לא די עתה בטיהורי הארץ מן האלילות, בביעור „גלולים" וקדשים וכו' בדרך אסא, יהושפט, אלישע, יהוידע. מתחילה תנועה של רפורמה פנימית, של תקון פולחן־יהוה עצמו. בסוף ימיה של מלכות אפרים חודרת לצפון ההערכה הדרומית של העגלים כעבודה פטישיסטית. הושע, שחי בימי ירבעם בן יואש, הוא היחידי בין נביאי הצפון המביע השקפה זו (ח', ד—ו; י', ה—ו; י"ג, ב). באותו הזמן בערך מופיעה ביהודה הערכה מעין זו לנחש הנחושת (עיין מל"ב י"ח, ד). גברה החרדה לכל אבק „אלילות", ובקשו להטהר ממנה ככל האפשר. הפגעה הבקורת גם בכרובי הארון? אולי היה ההבדל בזה, שהעגלים והנחושתן היו קדשים עממיים, והעם הורשה לגשת אליהם (את העגלים היו נושקים, ולנחושתן היו מקטרים, עיין הושע י"ג, ב; מל"ב י"ח, ד), ולפיכך היה בעבודתם אבק פטישיזמוס ובמשך הזמן נעשו מכשול להמון, מה שאין כן הארון, שמשגבנה המקדש היה חבוי בדביר ונעלם מעין העם[10]. ידיעה סתומה במל"ב י"ז, ב אומרת,

10 השוה קלמרוס, Lade, ע' 117 ואילך. ועיין שם, ע' 7 ואילך. על החבדל בי

שהושע בן אלה עשה הרע בעיני יהוה „רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו" [11]. אולי נתנה רשות לשער, שכוונת הכתוב היא, שהושע הסיר את העגלים, אלא שלא הסיר את הבמות ולא השיב את העם למקדש ירושלים. ואמנם, בשעת הריסת מקדש בית אל על ידי יאשיהו לא היה שם עגל (מל"ב כ"ג, טו; השוה גם מל"א י"ג, א—ב: גם כאן לא נזכר העגל). וכן אין הכתוב מזכיר עבודת עגלים אצל הכותים, שכהן צפוני למדם בבית אל „איך ייראו את יהוה" (מל"ב י"ז, כד—מא).

באותו הזמן עצמו חלה הרפורמה של חזקיהו ביהודה (שם י"ח, ד, ג—ו, כב; כ', ג). הוא כתת את נחש הנחושת. ויותר מזה: הוא הסיר את הבמות, שבר את המצבות וכרת את האשרים [12], שעמדו עד אז ליד כל מזבח ובכל הבמות. זוהי העדות הראשונה על פעולת הזרם המשנה־תורתי בתחום הפולחן. כי לא רק הבמות אלא גם המצבות והאשרים נאסרו רק בס"ד (דב' ט"ז, כא—כב) ולא בשאר סדרי החוקים [13]. במעשה זה ניכר משום מהפכה פולחנית.

המקדש בסגנון המצרי והיוני העתיק, שבו סמל האלהות חבוי בדביר אפל, ובין המקדש בסגנון הבבלי, שבו הסמל מועמד במקום נראה לעין העם. לפי קלמרוט נעשה מקדש שלמה בסגנון מצרי, ואילו מקדש ירבעם בבית אל נעשה בסגנון בבלי. אולם נראה, שבנחושתן נהגו בירושלים מנהג „בבלי".

11 השבעים נורסים: ויעש הרע בעיני יהוה מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו. אבל אין זה אלא תקון, מאחר שזה מתאים יותר למלך, שבימיו חרבה מדינת אפרים.

12 במל"ב י"ח, ד הנוסחה היא: „וכרת את האשרה". אבל בכ"י אחד ובתרגומים הנוסחה היא „האשרים", וכן צריך להיות. אשרים נמנו עם הבמות והמצבות בהרבה מקומות (מל"א י"ד, כג; מל"ב י"ז, ט—י; כ"ג, יד, טו ועוד).

13 לא רק חוקי ס"א אלא גם חוקי ס"כ אינם אוסרים את המצבות ואת האשרים כסמלי סולחן יהוה. גם החוק בויק' כ"ו, א אינו כולל באמת איסור מצבות יהוה. בחוק זה מדובר על עבודת אלילים. „מצבה" נזכרה כאן בין „פסל" ובין „אבן משכית" (השוה במ' ל"ג, נב—נג). והכוונה בלי ספק לצמוד מפוסל ומצוייר ממין האובליסק המצרי ומעין „אבן משכית". השוה: מצבת הבעל (מל"ב ג', ב; י', כז, כז); מצבות בית שמש (ירי' מ"ג, יג). מצבות־פסילים הם גם המגים (אחת היא מה טיבם של אלה). שנזכרו בויק' כ"ו, ל בצירוף במות וגלולים. למצבות ממין זה הכוונה גם כיש' י"ז, ח; כ"ז, ט: כאן נסמכו „המנים" ל„מזבח" ול„אשרים" („המנים ואשרים" מקבילים איפוא ל„מצבות ואשרים" שבמקומות אחרים). למצבות ואשרים הכרוכים בעבודת פסילי־אלהי נכר מכוונים הכתובים בשמ' כ"ג, כד; ל"ד, יג. וכן גם דב' ז', ה; י"ב, ג; מיכה ה', יב. ורק בדב' ט"ז, כ—כא נאסרו בפירוש מצבת ואשרה שליד מזבח יהוה. למצבות ואשרים אלה מכוונים גם הכתובים במל"א י"ד, טו, כגן מל"ב י"ז, י; י"ח, ד; כ"ג, יד—טו. אבל שוט' ו', כה—ל אינו מניח צדיין את האיסור המשנה־תורתי: כאן האשרה נכרתת באשר היא נטועה ליד מזבח הבעל הנתץ גם הוא. אולם במל"א ט"ז, לג; מל"ב י"ג, ו; י"ז, טז; כ"א, ג הכוונה, כנראה, לפסל האשרה, אע"פ שאין

המהפכה יצאה מחוגי הכהונה ולא מחוגי הנבואה (עיין להלן על יאשיהו). גם הכהונה השמרנית היתה איפוא מוזעזעת עד היסוד. מזה נמצאנו למדים מה עמוקה ומקיפה היתה התסיסה הדתית בימים ההם.

זרמים אליליים. אולם התסיסה הגדולה הולידה גם זרם־שכנגד והגבירה בחוגים מסוימים את הנטיה לאלילות. בימי אחז מתחילה האלילות האשורית להשפיע את השפעתה. אחז בונה, כנראה, מזבחות לצבא השמים והולך „בדרך מלכי ישראל" (עיין למעלה, ע' 234). אחרי תקופת התשובה של חזקיהו באה תקופת־האלילות הארוכה של ימי מנשה, זה האלילי הקנאי, שהכתוב מעיד עליו, ש„הרע מכל אשר עשו האמרי אשר לפניו" (מל"ב כ"א, יא). מנשה מבקש לווגג את אמונת יהוה עם האלילות. הוא הופך את המקדש עצמו (ובודאי גם את הבמות, עיין שם, ג) למקדש אלילי. הוא משתדל להפיץ את האלילות בעם (עיין למעלה, ע' 234—235). ואין ספק, שמנשה היה איש דתי על־פי דרכו והאמין, שבאמצעים אלה יתרצה ל„אלהים". הוא מעונן ומנחש ודורש אל המתים. האפל והקודר מושך אותו.

באותו הזמן מתחילה לשגשג עבודת־הדמים האפלה של קרבן הילדים. בכל הספורים על מלכות הצפון אין זכר לה. היא נזכרת רק בימי אחז (שם ט"ז, ג) ובימי מנשה (כ"א, ז). וכן מעיד עליה ירמיהו (ז', לא—לב; י"ט, ה—טו; ל"ב, לה). קרבן ממין זה היה בודאי קיים גם קודם, אלא שהיה נדיר ומקרי, ובכל אופן היה פרטי ולא היה קשור באיזה מקדש[14]. בימי מנשה, כנראה, נבנו במות בתופת, בגיא בן הנם, לפולחן איום זה (מל"ב כ"ג, י; יר' שם). פולחן זה פרח עתה בהשפעת הזרם האלילי הנכרי, אבל באמת לא היה עבודת אל נכר. העם הקריב קרבנות אלה ליהוה. בשעת מצוקה זו דמה להתרצות לאלהיו בתתו לו בכורו בפשעו ופרי בטנו בחטאת נפשו (מיכה ו', ז). הפולחן נשען בלי ספק על איזו מסורת: ירמיהו מטעים, שיהוה לא צוה לעשות את התועבה הזאת (ז', לא; י"ט, ה; ל"ב, לה; השוה יחז' כ', כה). כקרבן ליהוה על־פי נימוס אלילי נאסר קרבן זה בדב' י"ח, י (השוה י"ב, לא). אולם חוק עתיק

אפשר להכריע. השוה למעלה כרך א', ע' 664, שורות 1—3 מלמטה, ששם הובאו הכתובים בלא הבחנה. בס"כ לא נזכרה האשרה כלל, עיין שם, ע' 64 (אלא שהבטוי „בחוק המקביל בויק' כ"ו, א" באותו עמוד, שורה 9, אינו מדוייק). —ביש' י"ט, יט—כ נזכרה המצבה שליד מזבח יהוה כסמל חוקי ובמשמעות ישראלית: „לאות ולעד" וגו'.

14 כקרבן יחיד הוא נאסר בחוקי ס"כ העתיקים (ויק' י"ח, כא; כ', א—ה). האחריות רובצת על החוטא ועל משפחתו (כ', ה). אין צורך רמז לפולחן־קבע בבמות. קרבן הבנים נסמך (שם כ', ו) לדרישה באוב וידעוני, שהיתה גם היא נחש פרטי, שנעשה במסתרים.

כבר תופס אותו כקרבן אלילי „למלך"[15], וגם ירמיהו מכתים בעקבותיו פולחן זה כפולחן הבעל והמולך[16]. עיין גם מל"ב כ"ג, י'. מכיון שקרבן הבנים בתור פולחן־במות פומבי קשור בגיא בן הנם שליד ירושלים, הרי שהיה סוף סוף ענין מקומי ושמנשה הוא שטפח אותו. — באותו הזמן התפשטה, כנראה, בעם עבודת „מלכת השמים" (היא עשתר), שירמיהו מספר עליה (יר' ז', יח—יט; מ"ד, טו—ל). היו עושים לה „כונים" (מיני עוגות, כמשפט עבודת עשתר האשורית), מקטרים לה ונוסכים לה נסכים. אבל עבודה זו היתה פרטית ומיוחדת לנשים. כהנים ובמות לא היו לה.

במל"ב כ"א, י—טו מסופר על נ ב י א י ם, שנבאו פורענות וחורבן בגלל מעשי מנשה. בידנו נשתמרה רק נבואה אחת על מנשה: יר' ט"ו, ד, ונבואה זו היא מאוחרת לימי מנשה. יש לשער, שכמו בימי איזבל, כך קמה גם בימי מנשה תנועה של מרי בין הנביאים ובני־הנביאים. מנשה דכא את ההתקוממות ביד חזקה. כי על מנשה מספר, שהרבה לשפוך דם נקי (מל"ב כ"א, טז; כ"ד, ד). על הרציחות האלה רומז אולי גם ירמיהו (ב', ל, לד). ובכל זאת באה פעולת הטיהור ביהודה גם הפעם, כמו בימי עתליה, לא מחוגי הנביאים אלא מחוגי הכהנים.

אמון, בן מנשה, הלך בדרכי אביו. אבל הוא מלך רק שנתים ונרצח בידי עבדיו. ובימי יאשיהו בנו בא מפנה חדש.

ה ר פ ו ר מ ה ש ל י א ש י ה ו. על פעולת־הטיהור הגדולה של יאשיהו מסופר במל"ב כ"ב—כ"ג. לפי ספור זה התחיל הטיהור „בשמנה עשרה שנה

---

15 עיין ויק' י"ח, כא; כ', א—ה. „מלך" הוא, לפי מל"א י"א, ז, ביחוד שם אלהי עמון (הנקרא במקומות אחרים „מלכם"). הנקוד מלך נחשב (מימות גייגר) לנקוד על משקל בשת, וצ"ל מֶלֶך. ואף־על־פי ש„מלך" הוא גם מכנוייו של יהוה, והקרבן הובא לו, כנראה, באשר הוא מלך שליט וזועם, כבר דרשו הקדמונים מלה זו לגנאי וטענו, שאין זה אלא קרבן לאליל מלכם. כך הוא מתבאר בויק' כ', א—ה. א י ס פ ל ד ט, Molk, חולק על הדעה המקובלת מימות גייגר ומבקש להוכיח, שהמלה „מולך" מסמנת מין נדר, הנזכר גם בכתובות פוניות. קרבן למולך (בכל המקראות צ"ל, לדעתו, לַמלך במקום לַמלך) הוא קרבן הבא בנדר „מולך" (ליהוה), שדינו היה לישרף לעולה. לדעה זו סותר בהחלט ויק' כ', ה: לזנות אחרי המלך. נגד אייספלדט עיין: Biblica, Bea, 1939, ע' 415, בכתובות של מרי נזכר שם עיר: Ilum-Muluki (עיין דוסן, Syria, 1938, ע' 115). גם בבבל היה אל בשם מליכ או מלכום ד ה־ו ו, RB, 1937, ע' 552, סבור, ש„אל מלכ", שנזכר בראס שמרה, הוא המולך המקראי

16 ביר' י"ט, ה אין השבעים גורסים „עלות לבעל". אבל אין זה אלא תקון, כדי להסיר את הסתירה שבין ל„בעל" ובין „למלך" (שם ל"ב, לה). באמת כוונתו של ירמיהו היתה רק להכתים את הקרבן כקרבן אלילי ולא חשש ל„סתירה".

למלך יאשיהו" (כ"ב, ג), היינו: בשנת 620 בערך לפני ספה"נ. גרם לכל הפעולה שמשה מציאת „ספר התורה" בבית יהוה. את הספר מצא חלקיהו, הכהן הגדול. חלקיהו מסר את הספר לשפן, סופר המלך, ושפן קרא אותו לפני המלך. המלך קרע את בגדיו למשמע הספר. הוא שלח את חלקיהו ואחדים משריו אל חולדה הנביאה לדרוש את יהוה בעדו ובעד העם (כ"ב, ג—כ). אחר כך אסף את כל העם אל בית יהוה וכרת ברית לפני יהוה להקים את דברי הספר (כ"ג, א—ג). אחרי זה התחיל הטיהור. הטיהור כלל שני סוגי פעולות: א) ביעור האלילות מן הארץ, ב) בטול הבמות. את הטיהור מבצעים חלקיהו והכהנים בראשות המלך עצמו. מטהרים את המקדש מן האלילים ותשמישי עבודתם, הורגים את הכמרים בבמות האליליות ואת עובדי האלילים, מטמאים את התופת ואת במות שלמה (שעמדו עד אז שוממות, ואף חזקיהו לא פגע בהן). מלבד זה מסופר על סדרת־פעולות אחרת: המלך נותץ ומטמא את במות יהוה בערי יהודה ומביא את כהני הבמות לירושלים. הוא משבר את המצבות וכורת את האשרים. הוא נותץ ומטמא אחר כך גם את הבמות בבית אל ובערי שומרון, ואת כהניהן הוא הורג (כ"ג, ד—כ). אחר כך הוא מצוה את העם לעשות את הפסח בירושלים (כ—כב). לבסוף מסופר על ביעור האובות והידעונים וכל הגלולים (כד).

הבקורת מראה, שבספור הזה אין „מוקדם ומאוחר"[17], ועדיין שאלה היא מה היה המהלך האמתי של המאורעות.

בדה"ב ל"ד—ל"ה אנו מוצאים ספור אחר על מעשי יאשיהו. לפי ספור זה התחיל יאשיהו דורש את יהוה עוד בשמונה שנים למלכו, הטיהור התחיל בשנת שתים עשרה, הספר נמצא בשנת שמונה עשרה, ואחרי מציאת הספר נכרתה הברית ונחוג הפסח לפי החוק החדש. נראה, שיש בהרצאת־דברים זאת גרעין היסטורי. יש יסוד לשער, שמעשה־הטיהור היה מודרג. יאשיהו היה בן שמונה במלכו (מל"ב כ"ב, א), זאת אומרת, שכמה שנים שלטו למעשה השרים הקרובים לו, שבידיהם היה גם חנוכו של המלך הרך. בחוגים אלה אנו מוצאים את חלקיהו, הכהן הגדול, את „יהוידע" של ימי יאשיהו, שהיה בודאי המניע הראשון של הטיהור. וכן אנו מוצאים ביניהם את אחיקם בן שפן, מציל נפשו של י ר מ י ה ו בימי יהויקים (יר' כ"ו, כד). הנוכל להניח, שחוגים אלה חנכו את המלך לפני מציאת „הספר" לאלילות? או שקיימו מרצונם הטוב, בלי אונס של דבר־מלך, את הפולחן האלילי של מנשה? האם כהן חלקיהו באותו הזמן לפני הבעל והאשרה? במל"ב כ"ג, ה, כ מסופר על הריגת כמרי האלילים בערי

17 עיין למעלה, כרך א', ע' 98 ואילך.

יהודה ומסבי ירושלים וכהני הבמות בערי שומרון. אבל לא נזכרה הריגת כמרים, ששרתו בבית המקדש עצמו. וכן לא נזכר, שמי שהוא מן השרים החזיק בפולחן מנשה בימי ילדותו של יאשיהו. שפן, חלקיה, אחיקם, עכבור, עשיה פועלים כאיש אחד (כ"ב, ג, ד, ח—י, יב, יד), חולדה אומרת לשרים השלוחים אליה מאת המלך, שאמנם יביא יהוה רעה על הארץ „תחת אשר עזבוני ויקטרו לאלהים אחרים למען הכעסני בכל מעשי ידיהם" (כ"ב, טז—יז) — הכל בלשון נסתר, אבל אין היא מאשימה את השרים ואת המלך עצמו באלילות. ולכן נראה, שבשמונה עשרה שנה ליאשיהו נתבצעה בעצם הרפורמה המשנה־תורתית, היינו: בטול הבמות, ושרק רפורמה זו היתה קשורה במציאת „הספר". ואילו טיהור המקדש והארץ נעשה קודם לכן ובהדרגה.

מכיון שבספור שבמל"ב כ"ב—כ"ג מעשה הטיהור מורצה בהמשך אחד, יכולים אנו רק לשער השערות בדבר סדר־המעשים האמתי. נראה, שעם הריגת אמון נתבטל הפולחן האלילי שבמקדש והוחל בהוצאת כלי שמושו והשמדתם. השבתה שלמה של עבודת האלילים בירושלים ובארץ יכלה לצאת אל הפועל רק אחרי שהמלך גדל והממלכה חזקה בידו. בשלב זה נהרגו הכמרים, ששרתו לפני האלילים הם ובני ליותם. אחרי מציאת „הספר" הוסרו הבמות ביהודה ובערי שומרון, וכהני הבמות ביהודה הובאו לירושלים. בפעולה זו קשורים שבירת המצבות והאשרים (כ"ג, יד—טו) וביעור האובות והידעונים, התרפים, הגלולים וכל השקוצים, „אשר נראו בארץ יהודה ובירושלים" (כ"ג, כד), היינו: ביעור אותה עבודת־הפסילים הנמושית, שהיתה נפוצה בין נשים והדיוטות מן העם גם לפני מנשה. ואולי היתה קשורה בפעולה זו גם נתיצת מזבחות אחז (כ"ג, יב) והשמדת במות שלמה (כ"ג, יג). כי הזעזוע הנפשי, שגרמו ליאשיהו מציאת „הספר" ונבואת הפורענות של חולדה (כ"ב, יב—כ), עורר אותו לטהר את הארץ מכל שמץ של אלילות.

בכל אופן נראה, שהברית, שמסופר עליה בכ"ג, א—ג, לא קדמה לטיהור המקדש ולבטול הבמות, ולכל המעשים, שמסופר עליהם שם, ד—כ, אלא נכרתה אחריהם, ומכל מקום — אחרי טיהור המקדש. ההמשך של כ"ג, א—ג נתן בפסוקים כא—כב: כאן מופיע שוב „העם", שלא נזכר בד—כ. תכלית הברית היה בטול פולחן הבמות. אחרי כריתת הברית יאשיהו מצוה את העם לעשות את הפסח בירושלים. זה היה חדוש גמור, מאחר שהפסח העתיק היה זבח־בית ולא היה קשור כלל בפולחן הבמות, וכנראה לא בטל עוד בימי חזקיהו. אלא שהרפורמה בקשה עתה לאחד את כל מעשי הפולחן בבית הבחירה האחד.

תורת יחוד הפולחן. הטיהורים של חזקיהו ויאשיהו אינם

פרובלמה עד כמה שהם מכוונים נגד האלילות ועבודת הצורות. בבחינה זו אין הם תופעה חדשה בתולדות ישראל, וממילא אין גם לתלותם דוקא בהשפעתם של הנביאים־הסופרים, שקמו בדורות ההם. לחזקיהו וליאשיהו קדמו אסא, יהושפט, יהוא, יהוידע, וגם בימי השופטים כבר נעשו בלי ספק פעולות מעין אלו (עיין שופ' ו', כה—לב; ש"א ז', ג—ד). בהסרת האובות והידעונים קדם שאול ליאשיהו (ש"א כ"ח, ג, ט). האמונה העממית העתיקה התיחסה בסבלנות מסוימת לאלילות הגמושית, שהיתה רווחת עוד בקצות העם. אבל הקנאים התנגדו לה וחשבוה לחטא. ומזמן לזמן הציף את הארץ זרם של קנאות. ביחוד גברה הקנאות בשעות מצוקה, שהולידו הלך־רוח של תשובה והתחטאות.

ולעומת זה יש לראות כפרובלמה מיוחדת את הרפורמה המשנה־תורתית של שני המלכים האלה, שהיה בה חדוש יסודי וכלול היה בה בטול מסורת מקודשת עתיקה. מפני מה בטלו מלכים אלה את הבמות והסירו את המצבות והאשרים? מה מקורה של תורת יחוד הפולחן?

שהרפורמה המשנה־תורתית לא נבעה מתוכחת הנביאים־הסופרים, כבר ראינו למעלה (כרך א', ע' 34—37). הושע, עמוס, ישעיה, מיכה אינם דורשים כלל את יחוד הפולחן במקום נבחר. הם נלחמים בפולחן העממי בכללו, אבל לאו דוקא בעבודת הבמות. הם כורכים בתוכחתם את המזבחות עם המצבות והאשרים (עיין הושע ח', יא; י', א—ב; י"ב, יב; עמ' ב', ח; ג', יד; יש' י"ז, ח; כ"ז, ט; מיכה ה', יב—יג), אבל אינם דורשים הסרת המצבות והאשרים דוקא. החורבן, שנבאו הושע ועמוס למקדשי הצפון, נבא מיכה (ג', יב) למקדש שבירושלים. הם אינם דורשים בכלל רפורמה של הפולחן. הרפורמה המשנה־תורתית היא הגות רוחם של כהנים, שהפולחן הוא להם ערך עליון.

אולם אין הרפורמה הזאת יכולה גם להחשב ל„מסקנה" ישרה ופשוטה מרעיון היחוד, כדעת ולהויזן[18]. הנביאים לא הסיקוה, עד ימי חזקיהו היו הבמות קיימות, היהדות המאוחרת בנתה בתי כנסיות במקום במות. בס' דברים לא נרמזה כלל ההתאמה: אל אחד — מקדש אחד. ואף זו: חובת יחוד הפולחן היא יחסית ותלויה בתנאי „המנוחה והנחלה" (דב' י"ב, ח—יא; מל"א ג', ב), מה שאין כן אמונת היחוד עצמה.

כמו כן קשה לחשוב את הרפורמה להמצאה פדגוגית־עממית, לאמצעי מלחמה בנטית ההמון לעבודת אלילים. יש סבורים, שהסרת הבמות נבעה מן המלחמה ביסוד הכנעני שנספג באמונה הישראלית על אדמת כנען. הבמות

[18] עיין למעלה, כרך א', ע' 36, הערה 8.

היו לפנים מקדשים כנעניים, ומסורת פולחנית כנענית היתה דבקה בהן, ואי אפשר היה לשרש מסורת זו אלא על־ידי השמדת הבמות[19]. אולם ההנחה הזאת, שהבמות היו מקדשים כנעניים, שנשתמרה בהם מסורת כנענית, אינה נכונה מצד עצמה. וגם אין כל רמז בס' דברים, שאיסור הבמות נובע מטעם כזה. בשום מקום לא נאמר, שבמות אלה עבדו הכנענים לאלהיהם. וגם הנביאים אינם רומזים על זה בדברי תוכחתם נגד המקדשים והבמות (עיין למעלה, ע' 128—129). ולא עוד אלא שלהסבר זה סותרת בהחלט הגבלת איסור הבמות בתנאי "המנוחה והנחלה". הגבלה זו מניחה בפירוש, שהעבודה בבמות מימות משה (עיין דב' י"ב, ח) ועד שלמה היתה חוקית וכשרה.

מצד שני הרי יש ללמוד מתולדות האלילות בישראל, שלא הבמות היו מקור הדחה אחרי האלילות. ס"כ חושב את הבמות עצמן (שהאוהל הוא טופסן הקדמון) אמצעי נגד עבודת "השעירים", שהיא פולחן "שדה" ללא מקדש (ויק' י"ז, ה). תרפים ו"גלולים" וכו' היו מצויים בבתים, ולא היו כרוכים בבמות. קדֵשים, אוב וידעוני לא היו קשורים ברבוי מקומות פולחן. עבודת "מלכת השמים" בימי ירמיהו אינה קשורה כלל במקדש או בבמה. לצבא השמים היו משתחוים ומקטרים על הגגות (צפ' א', ה; יר' י"ט, יג; ל"ב, כט). אולם זרמי ההשפעה האלילית הנכריה, שהציפו מזמן לזמן את הארץ, לא באו ממקדשי ערי השדה אלא ממרכזי הממלכות. מקדשי הבעל נבנו בשומרון ובירושלים. בימי מנשה נהפך בית המקדש עצמו למקדש אלילי. ועוד: העגלים עמדו במקדשי מלך, הנחושתן עמד גם הוא, כנראה, במקדש ירושלים. ביחוד־הפולחן לא היתה שום ערובה לפולחן חוקי.

שהרפורמה בוצעה על ידי הכהנים מתוך רדיפה אחרי הנאה חמרית, ודאי אין להניח. מובן מאליו, שלכהני הבמות עצמם לא היה ענין חמרי בבטול הבמות. אמנם, ס' דברים דואג לכהנים אלה. אבל סוף סוף הרי הוא מוריד אותם למדרגת אביונים. הוא שומר להם את הזכות להקריב במקדש. אבל למעשה הלא אי אפשר היה, שכל הכהנים יתפרנסו מן המקדש האחד. אולם גם כהני ירושלים לא יכלו לצפות להנאה חמרית, שתצמח להם מן הרפורמה הזאת. הרפורמה יצרה פרולטריון כהני, שהיתה לו רשות על פי החוק לכהן במקדש[20], זה היה מתחרה מסוכן. ויש לזכור, שהתוצאה היסודית של הפעולה היתה באמת: הפקעת החיים הדתיים היום־יומיים של רוב העם מרשות הכהן והמקדש בכלל.

---

19 עיין ל ו ד ס, Les prophètes, ע' 171 ואילך.

20 שכהני הבמות לא נפסלו מן הכהונה לדורות בשום זמן, כבר הוכחנו למעלה, כרך א', ע' 102—103, 160—168.

הרפורמה צמצמה את תחומה הרוחני של הכהונה. היה בזה בלי ספק הפסד גמרי לכל המעמד.

את האידיאה המשנה־התורתית נוכל לתפוס רק כאידיאה כהנית, שנבעה ממעמקי המחשבה הישראלית־הכהנית ועלתה בחזון כאחד מן הסמלים, שהאמונה הישראלית שאפה שאיפה אינטואיטיבית להתלבש בהם. היא לא אמצעי, פדגוגי או חמרי. היא תכלית לעצמה, היא בטוי עצמאי לאידיאה היסודית. היא נולדה לא בתקופה של גאות האלילות. היא מופיעה כרעיון פועל כבר בימי חזקיהו. היא נצנצה ונולדה, כנראה, במאה השנים של לא־אלילות שבין יואש ובין חזקיהו.

האידיאה המשנה־תורתית מעמידה את כל הפולחן העתיק כולו על רעיון ה ב ח י ר ה. את האידיאה הזאת מסביר ס' דברים עצמו בפרק היסודי — פרק י"ב. עבודת האלהים „בכל מקום", „על ההרים הרמים ותחת כל עץ רענן", היא חטא, לא מפני שבמקומות אלה נעבדו אלהי הגוים לפנים ולא מפני שהיא עשויה ל ה ב י א לידי עבודת אלילים, אלא מפני ש ה י א ג ו פ ה מ נ ה ג א ל י ל י: לא תעשון כן ליהוה אלהיכם (ד, ל—לא). האלילי עובד את אלהיו „בכל מקום", הישראלי מצוה לעבוד את יהוה במקום נ ב ח ר. האידיאה של הבחירה כשהיא לעצמה אינה משנה־תורתית. היא אחד מגופי סמליה של האמונה הישראלית. הקדושה האלילית היא טבע, היא עשויה להתגלות „בכל מקום", היא כבושה בכל גלוי הטבע. הקדושה הישראלית היא חסד, רצון אלהים, תלויה בבחירה היסטורית, בגלוי דבר אלהים. אידיאה זו פעלה באמונה הישראלית תמיד. היא נתגלמה ברעיון בחירת ישראל, בחירת הארץ, ירושלים, בית המקדש, בית דוד. קדושת המקדש הישראלי אינה קדושת־בראשית אלא קדושת־בחירה, היסטורית. בזה סמלה האמונה הישראלית את ההבדל שבינה ובין האלילות. כבר ראינו, שרעיון בחירת ירושלים ובית המקדש הוא עתיק, וקיים הוא מימי דוד ושלמה. אולם בימים ההם לא היה הרעיון קשור באיסור הבמות. אדרבה, הוא כאילו נבע מן האידיאה של בחירת ה א ר ץ. האל בחר את הארץ לו למשכן, ובארץ זו כונן לו מקדש נבחר. אולם ברבות הימים הסיקה הכהונה הדרומית מסקנה קיצונית מרעיון הבחירה.

מקדשה העתיק של כהונת בית אהרן היה ה א ו ה ל — מקדש מטולטל, שאינו קשור כלל בקדושת „מקום". הכהונה שללה תחלה את רעיון הקדושה הפולחנית של ה א ר ץ, ואף היא מתוך שלילה אינטואיטיבית של הקדושה האלילית הטבעית־המקומית (עיין למעלה, ע' 124). אבל הכהונה קלטה אחר־כך את האידיאה העממית של אדמת הקודש והשלימה עם עבודת הבמות, „על כל גבעה גבוהה ותחת כל עץ רענן". אולם נראה, שהאמונה הישראלית לא חדלה

לחוש בעבודה זו מעין מגע עם האלילות: בקדושת האדמה, בקדושת גבעות ועצים יש משהו של קדושה „טבעית". גרם להרגשה זו ודאי גם פולחן „שעירים" ואלילים, שנכרך לפעמים בעבודת הקרבנות „בכל מקום". כאן נשאר עוד שטח של חבור עם האלילות. אגדת־המקדשים העממית בקשה להתגבר על שאור אלילי זה על־ידי העלאת קדושת המקדשים עד ימי האבות (עיין למעלה, ע' 142—143). גם בזה נתבטאה השאיפה להחליף את הקדושה הטבעית בקדושת בחירה היסטורית. אולם במשך הזמן נתגבש רעיון קיצוני יותר. אין קדושה פולחנית־מקדשית „בכל מקום", גם לא במקומות, שנתקדשו בימי קדם, אלא רק במקום, שיבחר — בעתיד. אידיאה זו של מקדש העתיד להבחר היא נגוד קטבי לאידיאה של המקדש האלילי. המקדש האלילי קדושתו קדושת בראשית, המקדש המשנה־תורתי תלוי בבחירה לעתיד לבוא; הוא מין מקדש „אסכטולוגי": הוא יבחר רק אחרי „המנוחה והנחלה". הוא יהיה חדש לגמרי, בחינת „יש מאין", ללא כל חבור עם איזו קדושה עתיקה. פולחן המקומות הוא רק זמני. תפיסה היסטורית־אסכטולוגית זו של המקדש היא שיא שלילתה של הקדושה האלילית. ותפיסה זו נתבטאה ברעיון בית־הבחירה המשנה־תורתי. בית הבחירה הוא גלגול האידיאה הכהנית העתיקה של האוהל, שנזדווגה עם האידיאה של קדושת הארץ.

איך נתגבש הרעיון הזה ומתי הובע לראשונה, אין אנו יודעים. אבל נראה, שבימי חזקיהו כבר היה רווח בכהונה הדרומית. רוח התשובה והשאיפה להטהר מכל אלילות חזקה והגבירה אותו. עם הבמות נדונו גם המצבות והאשרים. באלה היה מטבע אלילי נכר. הכהונה היא שהגיעה את חזקיהו לרפורמה הפולחנית. בימי מנשה הוכרחה התנועה הרפורמית להתחבא במחתרת. אבל התסיסה לא פסקה. השאלה הגדולה היתה: מה יתפוס בפולחן העממי את מקום העבודה בבמות? הרפורמה דרשה חוקת־פולחן חדשה, שתרכז את החיים הדתיים בבית הבחירה. נראה, שחוקה זו נשלמה בימי מנשה־יאשיהו ושאז נוצר „הספר" — ס' דברים. רמז לדבר אפשר למצוא בזה, שחוק הפסח המשנה־תורתי נודע ראשונה רק בימי יאשיהו. ובכלל על „ספר" מדובר רק בספור על יאשיהו, ואילו בימי חזקיהו לא נזכר. עם יצירת הספר נתן לרפורמה המשנה־תורתית בסיס מוצק.

השאיפה הפנימית של הרפורמה היתה איפוא לא להרחיק את העם מעל עבודת אלהי נכר, אלא לטבוע את פולחן יהוה במטבע ישראלי־מיוחד עד קצה גבול האפשרי. ואמנם, היא יצרה דמוי של מקדש ישראלי, היסטורי, ששום חורבן לא שלט בו. אבל את האלילות לא ביערה מישראל, ובודאי לא היא שגרמה לבטול האלילות אחרי החורבן. היא גם לא הספיקה להשפיע השפעה

„מחנכת" על העם. אין אנו יודעים, אם נבנו הבמות אחרי יאשיהו. ס' מלכים אינו מספר על זה. יש להניח, שעבודת הבמות לא שבה לקדמותה. אבל אחרי מות יאשיהו נתן ודאי חופש להרגלים הישנים. עבודת אלילים נמושית קיימת היתה בכל אופן בעם כמקודם.

ברפורמה המשנה־תורתית כבושה היתה יצירת פולחן עממי חדש ללא מקדש וקרבן וכהן, אבל זה נתגלה רק ברבות הימים. אולם חשובה ביותר היתה העובדה, שהרפורמה של יאשיהו נתבססה על „ס פ ר". גם זה היה דבר חדש לגמרי[21]. הכהונה התחילה אז בגבוש ס פ ר ה ת ו ר ה, וזה היה אולי מפעלה החיסטורי הגדול ביותר. בימי יאשיהו נכרתה, עד כמה שאנו יודעים, בפעם הראשונה בתולדות ישראל ב ר י ת־ע ם ע ל „ס פ ר". זה היה נסיון לעשות את התורה לחוקה רשמית של המדינה. שאלה היא באיזו מדה יכול היה ספר דתי־מוסרי־משפטי כס' דברים לשמש ספר־חוקים מדיני. הנסיון נעשה בכל אופן סמוך לשקיעתה של המדינה היהודית, ואין ללמוד ממנו דבר. אולם במפעל הזה התחילה להתגשם האידיאה הכהנית של „ספר התורה" כיסוד החיים הדתיים של האומה. וזהו עיקר ערכו ההיסטורי.

האגדה והספור

ה א ג ד ה ה ע ת י ק ה. פנין האגדה המקראית העתיקה, המכונסת בס' התורה, כבר הושלם בלי ספק בכללו לפני התקופה שלנו, אלא שעדיין היתה אגדה זו קיימת בנוסחאות שונות ולא סודרה בספר אחד. היחסים בין העמים ומקומו של ישראל בין האומות כפי שהם משתקפים באגדה זו מעידים, שגמר התהוותה חל לפני התקופה שלנו. יש בה רמז למלכות ישראל ולתפארתה, אבל אין רמז לירידתה, לחלוקתה ולכשלונה. אין רמז לשלטונו האכזרי של ארם בישראל. כל שכן שאין רמז למלכות אשור ולתפקידה בקורות ישראל או למלכות בבל ולתפקידה, כמו שכבר הטעמנו (כרך א', ע' 195 ואילך).

ועם זה אפשר, שעלו בה גם גבישים, שנוצרו בתקופה שלנו. פרובלמה קשה היא ביחוד שאלת היחס שבין ספור מעשה העגל (שמ' ל"ב) ובין הספור על עגלי ירבעם (מל"א י"ב, כו—לג). בספורים האלה אנו מוצאים אפילו מגע מלולי. בשניהם נאמר על המסכה: אלה (או: הנה) אלהיך, ישראל, אשר העלוך מארץ מצרים (שמ' ל"ב, ד; מל"א י"ב, כח). דעה רווחת היא, שבספור מעשה העגל משתקף חטא העגלים של ירבעם ושהספור בשמ' ל"ב תלוי בספורו של עורך ס' מלכים על מעשה ירבעם. אולם דעה זו, הנראית קרובה כל־כך

21 עיין למעלה, כרך ג', ע' 110.

לאמת, קשה מאד לקיימה. חטא העגלים של ירבעם קשור בחטא אחר: העמדת כהנים „מקצות העם". לכהנים מבני לוי (כל שכן מבני אהרן או מבני עלי) אין בו כל חלק. החטא הוא חטאו של ירבעם, וטעמו — מדיני. מטעם מדיני הוא מחטיא את ישראל. ואילו בספור מעשה העגל העם עצמו הוא החוטא (ולא מי שהוא מאנשי ריבו של משה, כגון דתן ואבירם). המבצע הוא אהרן. הנלחמים ליהוה הם בני לוי. משתקפת כאן התחרות העתיקה בין משפחות הכהונה, שבתקופה שלנו לא נזכרה ולא נרמזה בשום מקום. אי אפשר להבין למה העלה המספר את חטא ירבעם עד ימי משה ותלה אותו בכל העם (גם בשבט יהודה) והכתים בו את — אבי כהני ירושלים[22]. מלבד זה אין ספק, שהמחלוקת בדבר העגלים עתיקה היא, וקודמת היא לזמנו של ירבעם. כבר אמרנו, שירבעם נסמך בלי ספק על איזו מסורת ושבתורת הצפון היתה ודאי פרשת־עגל אחרת מזו שבתורה שלנו, ובה סופר על מעשה אהרן בסגנון אחר (למעלה, ע' 261). בספור עתיק זה מורשרשים גם ספור מעשה העגל שלנו וגם הספור על חטא ירבעם. את הפרטים לא נוכל לדעת.

אגדות נביאים. היצירה האגדית של התקופה שלנו משתרגת בעיקר על הנביאים ואנשי האלהים בדורות אלה. המלכים היו דמויות ריאליות, ועליהם ספרו סופרי דברי־הימים ומחברי נובלות היסטוריות. ענינה של האגדה היו הנביאים, אותותיהם ונפלאותיהם ומאורעות חייהם. שרידי הספרות הזאת נמסרו לנו במל"א י"ג עד מל"ב כ', וכן משוקעים הם בספרי הנביאים־הסופרים. הספרות הזאת שגשגה ביחוד בצפון. ספרות זו כללה ספורי־אגדה על מעשי נביאים ובני־נביאים עלומי שם, עיין מל"א י"ג; כ'; מל"ב ב'. אבל ביחוד השתרגה האגדה על אישים. היו מחזורי־אגדה על אחיה, אליהו, מיכיהו, אלישע, יונה (על ס' יונה עיין להלן) ובודאי גם על הרבה נביאים אחרים מלפני עמוס. ספורי־נביאים על נביאי הדרום לא נשתמרו בידנו מאותה התקופה, אבל אין זאת אומרת, שלא היו. ספרי „דברי" הנביאים כללו ספורי־אגדה מקורות חייהם ופרשת מעשיהם של הנביאים וגם דברי נבואה וחזון, שנאמרו מפי הנביאים בצירופי מאורעות שונים. יצירות אלה דומות היו למחזורי־האגדות העתיקים על משה, יהושע, השופטים, שמואל. אלא שאנשי האלהים, שעליהם סופר עתה, לא היו עוד מנהיגים מדיניים. וגם למשפט

22 לדעת Pfeiffer, JBL, 1926, ע' 216, הספור בשמ' ל"ב מורכב משני ספורים אחד עתיק, שבו סופר על חג אורגיאסטי לכבוד יהוה, ואחד מאוחר, שכו סופר על עשיית עגל. אבל אין זה פותר את השאלה: למה תלה המספר המאוחר או מרכיב הספורים את החטא הזה בעם כולו ובאהרן?

לא היה העם עולה עוד אליהם: משנוסדה המלוכה לא היה עוד המשפט ענינו של איש האלהים. בספורי־הנביאים החדשים תפסה הפעולה המנטית והרפואית מקום יותר. ענינם של המספרים היה להודיע, מה נבאו אנשי האלהים ואיך נתקיימו דבריהם, וכן לספר את „הגדולות" אשר עשו עושי הנפלאות. ספרו על נבואות ומעשי נפלאות, שנאמרו ונעשו לאנשים מן העם, וגם על נבואות ומעשים על רקע לאומי. בספורים על הפעולה הלאומית של הנביאים מופיעה תמיד דמות־שכנגד: המלך או שרי המלך. הספורים על הנביא והמלך או שרי המלך הם שכללו יסוד היסטורי. בספורים אלה הנביא מופיע כשליח, כמוכיח, כלוחם. באלה היה ענין מיוחד, והם היו מיטב הספרות הזאת.

הספרות הזאת שגשגה גם בתקופת הנבואה הספרותית. היו ספורי־נביאים, שגבוריהם היו הנביאים־הסופרים. בספרות הנבואית נשתמרו כמה וכמה ספורים ממין זה: הושע א׳; ג׳; עמ׳ ז׳, ע—יז; יש׳ ז׳, א—יז; ח׳, א—ד; כ׳; ל״ו—ל״ט; יר׳ י״ט, א—כ׳, ו; כ״ו; כ״ח—כ״ט; ל״ב; ל״ה—מ״ה; חגי א׳, יב—טו; ב׳, י—יד; זכ׳ ז׳, א ואילך; י״א, ד ואילך. מן הספרות הספורית הזאת צמחה הספרות הנבואית־בעצם, שבה נעשה הדבור הנבואי עיקר, והספור טפל ומסגרת חיצונית, ואף יכול היה להעדר לגמרי. מן הספורים על הנביאים־הסופרים קרובים ביותר לסגנון ספורי־הנביאים הצפוניים הספורים ביש׳ ל״ו—ל״ט ויר׳ כ״ח. ישעיהו הוא כאן רואה ורופא ועושה נפלאות, ירמיהו הוא רואה. הספרות הספורית היתה בודאי גם בתקופה זו עממית והבליטה את היסוד המנטי והיטרי שבנבואה, וגם את הנביאים־הסופרים הראתה באור זה. התורה החדשה של הנבואה הספרותית היתה במשך זמן רב רק נחלת מעטים, ובספורי־הנביאים לא נשתקפה, כנראה, כל צרכה. מה שס׳ מלכים מביא על ישעיה (מל״ב י״ח—כ׳) אינו כולל כלום מתורתו של הנביא הזה. הספרות הנבואית־הספורית היא ביסודה יצירת התקופה שלפני הנבואה הספרותית.

אמונת־יחוד אוניברסליסטית. מתוך ספורי־הנביאים, שנשתמרו בס׳ מלכים מן הירושה הספרותית של אפרים (מל״א י״ז—מל״ב ט׳; י״ג, יד—כא), יכולים אנו לעמוד על אפיה הכללי של האמונה הישראלית העתיקה. אמונה זו היא לא „מונולטריה" אלא אמונת יחוד מוחלטת. יהוה הוא לא „אלהים" או „אלהי ישראל" בלבד, אלא: „יהוה הוא האלהים" (י״ח, לט), ואין עוד. הוא שולט בכל הארצות. הוא מביא בצורת ורעב על ארץ צידון (מל״א י״ז, יד), הוא „מצוה" על אשה כנענית לכלכל את אליהו (שם, ח ואילך). הוא מצוה את אליהו למשוח מלך על ארם (שם י״ט, טו). הוא פוקד על ארם על שאמרו, שיהוה הוא „אלהי הרים" (שם כ׳, כג ואילך). הוא נותן „תשועה לארם"

ביד נעמן (מל"ב ה', א). נעמן מכיר, "כי אין אלהים בכל הארץ, כי אם בישראל" (שם, טו—יח). הוא מראה לאלישע בחזון את חזאל מלך על ארם (שם ח', יג). אולם "אל קנא" הוא רק בישראל. רק על ישראל הוא פוקד את חטא האלילות. בעוון עבודת הבעל הוא מביא על ישראל רעב וחרב, ועוד ידו נטויה (מל"א י"ח, יח; י"ט, יז—יח ועוד). הדורש באלהי נכר אחת דתו למות (מל"ב א', ג ואילך). לישראל נתן האל את מתנת הנבואה. בישראל הקים רואים ועושי נפלאות, ובהם הוא מודיע את כחו וחסדו. את נביאיו הוא שולח לישראל להגיד להם פשעם, להלחם את מלחמת יהוה, לאיים ברעה ועונש וגם להביא את הרעה. אליהו ואלישע מביאים הם עצמם רעב על הארץ, וכן הם נלחמים בבית אחאב ועוזרים להשמידו. הנביא עומד גם על משמר החוק המוסרי. אליהו נבא לאחאב מות נבל לא בעוון הבעל אלא בעוון רצח נבות ובניו (מל"א כ"א, יט—כד; מל"ב ט', כה—כו, לו—לז). מתנת הנבואה נתנה לישראל בלבד. ביחוד פועלים הנביאים־השליחים רק בישראל. הם אינם נשלחים אל הגוים להשיבם מעבודת אלילים. ולמעשה אינם נשלחים אל הגוים גם בשליחות מוסרית. אולם אין יהוה מונע את חסדו גם מבני הגוים הפונים אל נביאיו. האידיאל הוא, שבני הנכר יראו ויוכחו, שיהוה הוא האלהים ושיש נביאים בישראל. בספורי התקופה שלנו מגמה זו נכרת.

אליהו עושה נפלאות בצרפת אשר לצידון. הוא מחיה את בן האלמנה המכלכלת אותו, והיא אומרת: עתה זה ידעתי, כי איש אלהים אתה, ודבר יהוה אמת בפיך (מל"א י"ז, ח—כד). לא נאמר, שעזבה את האלילות, ואליהו גם אינו דורש ממנה כזאת. יהוה מנחיל בצחון לישראל, למען ידעו ארם, כי הוא יהוה (שם כ', כג—כח). אלישע מגלה למלך ישראל את מסתרי תחבולותיו של מלך ארם. לב מלך ארם נסער על הדבר הזה, ואחד מעבדיו מבאר לו, שאלישע הוא המגלה את סודותיו. הארמים יודעים איפוא, "כי יש נביא בישראל". מלך ארם שולח גדוד לתפוס את אלישע. אלישע מכה אותם בסנורים ומוליך אותם לשומרון. אבל אין הוא נותן למלך להכותם ומצוה לעשות להם משתה ולשלחם. כך הכירו הארמים את גדולת הנביא: "ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל" (מל"ב ו', ח—כג).

המגמה האוניברסליסטית בסגנונה העתיק בולטת ביחוד בספור על נעמן, שאלישע רפא אותו מצרעתו: נעמן מכיר ביחודו של אלהי ישראל ומודיע, שלא יעשה עוד "עלה וזבח לאלהים אחרים, כי אם ליהוה" (שם ה'). זהו הספור היחידי במקרא על "התגירות" ד ת י ת־בלבד, בלי כל יסוד ארצי־תרבותי. וגם מנצנצת כאן אידיאה של נימוס פולחני לגרים דתיים בארצות הגוים: הבאת עולות וזבחים על מזבח עשוי מאדמת ארץ ישראל (שם, יז—יח).

הדמוי „ארץ הקודש" מתגלגל כאן בדמוי „אדמת קודש". לאידיאה זו לא היו תוצאות בתולדות התפשטות האמונה הישראלית. אבל הספור הזה משקף את האוניברסליזמוס הישראלי העתיק: צמצום פולחני ארצי עם מגמה להתרחבות — מגמה עמומה, שאין בה עוד מזוהר החזון הנבואי המאוחר.

אלישע ידוע כאיש אלהים גם בדמשק. בן הדד וחזאל שואלים בו. דברו מאמץ את חזאל לתפוס את המלוכה (שם ח', ז—טו). זהו הספור היחידי על פעולת נביא ישראלי כשליח יהוה בארץ נכריה (ריאלית; על ס' יונה עיין בסמוך). אבל גם פעולה זו יסודה בעצת יהוה על י ש ר א ל (מל"א י"ט, טו—יח; מל"ב ח', יא—יג). אלא שעם זה מבקש המספר גם להבליט את כבודו של הנביא הישראלי בגוים.

ס' יונה

על חוג ספורי־הנביאים של התקופה שלנו יש למנות גם את ס' יונה.

גבור הספור הוא יונה בן אמתי, שנזכר במל"ב י"ד, כה כנביא, שחי בימי ירבעם בן יואש. יהוה שולח את יונה אל „נינוה העיר הגדולה" (א', ב; ג', ב, ג; ד', יא) לקרוא אליה, כי „עוד ארבעים יום, ונינוה נהפכת" ברוע מעללי יושביה ובעוון „החמס אשר בכפיהם". יונה אינו רוצה ללכת בדבר יהוה, והוא קם לברוח מלפניו באניה תרשישה. יהוה מטיל סערה בים. למלחי האניה נודע מפי יונה, כי בשלו הסער הגדול הזה, והם משליכים אותו הימה. יהוה ממנה דג גדול לבלוע את יונה. יונה משוע ליהוה מבטן הדג. הדג מקיא אותו אל היבשה (א'—ב'; ועיין ג', ד, ח—י). יונה נשלח שנית לנינוה, ועתה הוא הולך וקורא אליה את הקריאה ההיא. יושבי נינוה מאמינים באלהים, קוראים צום ולובשים שקים. הדבר מגיע אל המלך, וגם הוא מאמין. הוא קורא צום ותפלה בנינוה ומצוה על העם לשוב איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיו. יהוה ראה, כי שבו מדרכם הרעה, והשיב את הגזרה (ג'). ליונה חרה הדבר עד מות. הוא מתלונן לפני יהוה ואומר, שברח תרשישה, מפני שידע, כי יהוה הוא „אל חנון ורחום, ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה". הוא לא רצה בתשובת נינוה. אולם האל משיב לו תשובה נצחת. נינוה היא עיר גדולה, ובה יותר משתים עשרה רבוא „אדם, אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו, ובהמה רבה" — ואיך לא יחוס עליה יוצרה ולא יחפוץ בתשובתה ובהצלתה? (ד').

דעה מקובלת היא, שהספר הוא מאוחר, ושנינוה מסמלת כאן את העולם האלילי בנגוד לישראל[23]. כמו כן דעה מוסכמת היא, שבספר זה נתגבשו

23 אחרי דעה ז': נמשכתי גם אני. עיין למעלה כרך א', עי' 616, 617, 726, 729. אולם

רעיונות משל הנבואה הספרותית. יונה דורש מנינוה רק תשובה מוסרית. הרי, שבספר משוקעת התורה הנבואית, שהמוסר היא עיקר ולא הפולחן. וביחוד: בספר כאילו הובע „האוניברסליזמוס המקראי" בצורתו המרוממה ביותר, בדרגה שלאחרי הנבואה הספרותית. יונה עצמו מביע את הלך־הרוח של היהדות צרת־הלב המצפה לאבדנו של העולם האלילי, בהתאם לנבואות העתיקות. הוא חפץ באבדן הגוים ולא בתשובתם. אולם מחבר הספור שולל הלך־רוח זה. לפי תורתו, תעודת ישראל היא להשיב את הגוים לאלהים. אבל הוא מתנגד לקנאות הלאומית של המון העם היהודי בתקופתו. האל אינו מאבד את הגויים, מפני שרחמיו על כל מעשיו[24].

אולם כל התפיסה הזאת אינה אלא סבך של טעויות.

נינוה זו של ס' יונה אינה מדומה, קודם כל, כעיר הבירה של מלכות אשור, ואין כל רמז לתפקידה בתולדות ישראל. ולא עוד אלא שנינוה אינה נחשבת למרכזה המדיני של ארץ בכלל. „מלך נינוה" מושל רק בעיר אבל לא בארץ (ג', ז—ח). הנוכל לשער, שלסופר יהודי מאיזה זמן מאוחר שהוא, שספרו נתקבל בין ספרי המקרא, נעשתה נינוה כל־כך „אגדית", שלא ידע אפילו, שהיא היתה עירם של מלכי אשור, מחריבי מדינת אפרים, ואף לא ידע, שהיתה עיר ראשית של מדינה גדולה בכלל? אבל נינוה אינה גם סמל ה„גוים"־ סתם בנגוד לישראל. והטעם פשוט: לישראל אין שום זכר ורמז בספור. ויותר מזה: אין רמז, ש„נינוה" היא עיר שלטת, שכבשה עמים או ערים וששעבדה את מי שהוא. הגזרה נגזרה עליה בגלל ה„חמס" שבין יושביה, דוגמת הגזרה, שנגזרה על סדום. ואיך יכולה „נינוה" זו לסמל את הגויים, ש„הנבואות העתיקות" נבאו לאבדנם? ובאמת לא צפתה היהדות כלל להשמדת כל הגוים

אין הדברים האמורים שם קשורים במהותם בדעה זו, ואין הם בטלים עמה.

24 עיין קינן, Einleitung, ח"ב, ע' 423; בודה, Litteratur, ע' 217; שטייארנגל Einleitung, ע' 440—444; נובק, ביאורו ליונה, ע' 190—191; Bewer, ביאורו ליונה (ICC 1912), ע' 643; זלין, ביאורו ליונה, ע' 287, 289—291; Lippl, ביאורו ליונה (HSAT, 1937), ע' 164; רובינסון, ביאורו ליונה, ע' 118; גונקל, RGG, ערך Jona; דוהם, Propheten, ע' 408; לודס, Les prophètes, ע' 379. קינן מדבר על קנאותם של „אחדים מבני דורו" של המחבר, אבל אחרים משתפים בה את כל העם היהודי. לצומת זה טוען קסוטו, EJ, ערך Jona, שההשקפה האוניברסליסטית של הספר היא באמת השקפת היהדות המאוחרת בכללה ושיונה לא סירב ללכת אלא כדי שלא תתבדה נבואתו (זהו גם הסברם של בעלי האגדה, עיין ילקוט, יונה, תק"נ). ועיין מאמרו של גויטיין, JPOS, 1937, ע' 63—77 (ובעברית בקצור: תארץ, ערב יום הכפורים, תרצ"ח). גויטיין שולל את הדעה, שיונה מביע את הקנאות של היהדות ושרקע הספר הוא היחס בין ישראל ובין הגוים (ע' 66). אבל גם הוא סבור, שהשקפתו המוסרית של הספר היא זו של התורה הנבואית (64). על הסברו לספר עיין עוד להלן, הערה 26.

ול„מהפכת" כל עריהם, אלא — לקץ שלטונם על העולם ועל ישראל. אולם דוקא למוטיב זה אין כאן שום רמז, ואף אינו יכול להיות, מאחר של„נינוה" אין שום שלטון בכפה.

ולהלן: אם היהדות צפתה לנקמת אלהים בגויים, הרי זה באשר הם גויים עובדי אלילים. ואם היתה מחלוקת בין צרי־לב ובין רחבי־לב, הרי היתה זו מחלוקת ביחס לעובדי האלילים. והנה דוקא האלילות של נינוה לא נזכרה בספר כלל! מדובר כאן רק על קלקלתה המוסרית. זאת אומרת, שהמחבר שכח סוף סוף את העיקר. וגם אין להבין כיצד דמה להלחם בספור ממין זה בלאומיים צרי־הלב. הלא הללו שטמו את הגויים כמו שהם, היינו: לפני ששבו בתשובה ו„האמינו באלהים" ובנביאיו, ואילו הספור מספר על עיר, שהאמינה בנביא ושבה בתשובה. היש בזה צדוק מדת הרחמים ביחס לגויים, שלא האמינו ולא שבו וששעבדו, נוסף על זה, את ישראל, הגלוהו מארצו, החריבו את ביתו וכו'?

ברור, שכל ההסבר הזה אינו אלא מדרש פלפולי דחוק המכניס לספר רמזי־כוונות, שאינם יכולים להיות כלולים בו.

להלן יש להטעים, שבס' יונה אין באמת שום רעיון מיסודם של הנביאים־הסופרים. יהוה פוקד על נינוה את קלקלתה המוסרית בלבד. אבל אין דבר זה נובע כלל וכלל מתורתם המוסרית־הדתית של הנביאים־הסופרים. כי זוהי השקפה השלטת בכל המקרא כולו, שהגויים נענשים רק על חטאיהם המוסריים, אבל אין האלילות נחשבת להם לחטא. זוהי גם השקפת האגדות העתיקות, כגון אגדת המבול, סדום וכו', וכן אין באוניברסליזמוס של הספר מן המטבע הנבואי. כי האוניברסליזמוס הנבואי כולל חזון תשובת העמים מן האלילות באחרית הימים. לזה אין כאן, כמובן, כל רמז. האוניברסליזמוס של הספר יש בו כל מדות האוניברסליזמוס המקראי העתיק, שלפני הנבואה: יהוה שופט את כל העולם, אבל אינו דן את הגויים על עבודת האלילים. יונה אינו דורש לא ממלחי האניה ולא מאנשי נינוה, שיעזבו את האלילות. אמונת אנשי נינוה „באלהים" (ג', ה) היא דמוי מקביל ל„יראת האלהים" של העמים האליליים (בר' כ', יא; ל"ט, ט; מ"ב, יח ועוד), שמשמעותה הריאלית אינה אלא מוסרית. זהו כלל וכלל לא „שיא" של אוניברסליזמוס. השקפה זו רואה את הגויים כמין „גזע נמוך", שאמונת היחוד אינה חובה עליהם. אולם האל מרחם עליהם, באשר הם „אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו", שהמספר מסמיכם ל„בהמה רבה" (יונה ד', א). כל התפיסה הזאת היא לפני־נבואית.

ועם זה אנו מוצאים גם כאן את נטית המספרים העתיקים להקרות את

עובדי האלילים לפני נביאי יהוה ולספר על הודאת עובדי האלילים בגדולת יהוה ונביאיו. יונה מזדמן עם המלחים באניה. הוא מגלה להם את סוד הסערה. הם מטילים אותו אל הים, הים עומד מזעפו. עתה הם יודעים, כי נביא היה בתוכם, הם יראים „יראה גדולה" את יהוה, אלהי הנביא, וזובחים לו (א׳, ד—טז). הודאה זו אין פירושה עזיבת האלילות, כמו שאין זה פירושה במל״א י״ז, יב, יח, כד; מל״ב ו׳, יב, כג; ח׳, ז—יג ועוד. מל״ב ה׳ מרחיק ללכת מס׳ יונה. אבל ס׳ יונה הוא מחוג האגדות האלה. אליהו הולך לצרפת אשר לצידון, אלישע הולך לדמשק, יונה נשלח לנינוה [25].

על טיבו של ס׳ יונה אנו יכולים לעמוד רק מתוך ההכרה, שאין בו שום יסוד היסטורי־לאומי ושדבר אין לו עם הריב שבין ישראל ובין העמים. ענינו של הספר נתבאר בבהירות מוחלטת בפרק ד׳: כאן יונה מבאר, מפני מה ברח, והאל מסביר לו, למה הכריח אותו ללכת לנינוה, ומפני מה לא נענשה העיר. הפרובלמה היא איפוא אך ורק מוסרית: החטא, העונש, התשובה. הסליחה; מדת הדין ומדת הרחמים. המחבר השתמש ודאי בחומר ספורי מן המוכן. אבל הספור שמש לו מסגרת בלבד. לא תיאור שלטון אלהים בכל היקום ואף לא מריו של הנביא אינם מוטיבים יסודיים במסכת העיונית של הספר [26]. ס׳ יונה הוא ספור, שתכליתו לגולל שאלה מוסרית ולהציע פתרון לה. דומה הוא בזה לספור־המסגרת של ס׳ איוב, שגם הוא דן בשאלה מוסרית ופותר

---

25 קדמות הספור נכרת גם מתוך מוטיב ה ב ר י ח ה מלפני יהוה תרשישה. הדמוי העתיק, שיהוה שוכן בארץ ישראל, שולט כאן בכל תמימותו וממשותו. הדמוי מזכיר לנו את ש״א כ״ו, יט ואת השקפת ס׳ רות. בריחת יונה מ ל פ נ י יהוה מקבילה לבריחת אליהו להורב א ל יהוה (מל״א י״ט) — שתיהן בריחות של נביאים. מצע הספור היא ההרגשה, שהיתה שלטת בישראל לפני התהוותה של תפוצה גדולה בארצות הגויים ולפני ששיר יהוה הושר „על אדמת נכר" (תה׳ קל״ז, ד). עתיק הוא גם ציור ה ה ת ג ל ו ת השולט בספר. יהוה אינו נראה ליונה במראה. אין כאן שום תיאור של התגלות וחזון. יהוה מדבר עם הנביא, בפשטות, בלי מסגרת של הופעת־אלהים. הפשטות הזאת כבושה גם בעצם הדמוי, שהנביא רוצה „לברוח" מפני הדבור. יהוה מדבר עם יונה ביום ובהקיץ (ד׳, ד—יא). את הספור האחרון במקרא על התגלות מעין זאת אנו מוצאים במל״א י״ט. מטבע־ההתגלות של ס׳ יונה הוא עתיק ביותר.

26 גויטיין, במאמרו הנ״ל, חושב את ענין מרי הנביא למוטיב יסודי בספור, והוא אף משער, שהספר הוא מעשה ודוי של איש נביא (ע׳ 74). אבל קשה להניח, שהיה בכוונת המחבר להעמיד את הים, הדגה וכו׳ וגם את אנשי נינוה האלילים (החוזרים בתשובה מיראה), מול הנביא העובד את אלהיו בכל נפשו ומאהבה, כמו כן אין גויטיין שם לב לעובדה, שכריו של יונה הוא באמת מוטיב י ח י ד במקרא, ואינו דומה כלל לסירובם של משה וירמיה (עיין שם, ע׳ 71): משה וירמיה מסרבים, מפני שחוששים הם שמא ל א יצליחו, ואילו יונה מכרב מפני שחוא חושש, שמא י צ ל י ח. את טעמו של סירוב כזה יש להפש באפיה של השליחות עצמה (עיין להלן).

אותה: יסורי הצדיק הם נסיון, ושכרם בסופם. וכן דומה הוא לספור על הפיכת סדום (בר' י"ח—י"ט), שארוג בו קטע (שאינו הוספה אלא חלק אורגני מן הספור) הדן בשאלת אבדן צדיק עם רשע (י"ח, כג—לב). ס' יונה הוא איפוא מן הספרות הספורית־המוסרית העתיקה.

הבחנה זו של הסוג הספרותי, שס' יונה שייך לו, היא המבארת לנו, מפני מה אין לספור רקע ישראלי. עובדה היא, שהספרות המוסרית שבמקרא יש לה נטיה ל ר ק ע ל א־י ש ר א ל י. גבורי ס' איוב הם לא־ישראלים. אברהם דן עם האל בשאלת אבדן צדיק עם רשע לפני משפטה של סדום הלא־ישראלית. הפרובלמות המוסריות היסודיות ביותר, שאלת החטא והרע, המשפט והחסד וכו', כבושות בספורי תקופת־בראשית, שרקעם אנושי־עולמי ולא ישראלי. ספרות החכמה המקראית אין בה יסוד ישראלי בכלל. זהו לא רק אפיו של ס' איוב אלא גם אפים של ס' משלי וס' קהלת ואף של פרקי החכמה שבס' תהלים. וגדולה מזו: יחזקאל בבואו לדון בשאלת הגמול האישי והחברותי מדגים את רעיונו ב„א ר ץ כי תחטא", ובה שלשה צדיקים: נח, דנאל ואיוב — שלשתם מחסידי אומות העולם של ימי קדם (יחז' י"ד, יג—כ). גם הוא דן איפוא בשאלה מוסרית על מסכת לא־ישראלית. את ס' יונה עלינו להכליל בספרות הזאת: הוא מן הספרות המוסרית המקראית האוהבת לגולל את שאלותיה על מצע לא־ישראלי ולהנשא ברוח אל „ארץ" סתם.

„נינוה" של ספור יונה אינה איפוא כלל וכלל עיר בירת כובשי־העולם האשורים, וכל שכן שאינה סמל האלילות השנואה על היהדות הקנאית. היא מין „ארץ עוץ", „סדום", או „ארץ"־סתם של יחזקאל. היא עיר אגדית, היא „העיר הגדולה", שמלך מיוחד לה שולט בה. לא נרמז אפילו, שהיא עיר אלילית. גם העונש המבושר לה הוא אגדי, מחוץ לשורת סוגי הפורענויות ההיסטוריות (חרב, רעב וכו'); מזכיר הוא את עונש סדום, וכל שכן שדבר אין לו עם איומי „הנבואות העתיקות". אולם אפיה האגדי של „נינוה" אינו מוכיח, שהספר נתחבר אחרי שנת 612, שנת חורבנה של נינוה, כדעה הרווחת. כי כבר אמרנו, ששום סופר יהודי לא היה יכול לשכוח במדה כזו את מקומה ההיסטורי של נינוה גם אחרי 612. היהודים לא שכחו לא את מצרים, לא את אשור, לא את בבל ולא את רומי גם אחרי אלפיים ושלשת אלפים שנה. דמות „נינוה" של ס' יונה לא יכלה להברא אחרי „משא נינוה" של נחום. ציור זה של נינוה ה„אגדית" יכול להולד רק לפני 705, לפני מלכות ס נ ח ר י ב, שהגדיל את תפארת נינוה ועשה אותה עיר מושלת בכפה. ולא עוד אלא שהדעת נותנת, ש„נינוה העיר הגדולה" היא מציורי התקופה שלפני תגלת פלאסר השלישי (או „הרביעי", 745—727). אנו יודעים, שבימי בית יהוא, ואף כבר בימי בית עמרי, היו

יחסים מסוימים בין המדינה הישראלית ובין מלכות אשור, ששאפה לכבוש לה דרך אל חופי ים התיכון. יהוא היה נושא מנחה לאשור. ובכל זאת היתה אשור באותה תקופה עדיין באופק רחוק, לפחות — בשביל תפיסת־העין העממית. בס' מלכים אין היא נזכרת כלל לפני מל"ב ט"ו, יט, היינו: לפני ימי מנחם בן גדי (742—736). בימי מנחם עלה תגלת פלאסר (הוא פול) על הארץ, ובימי פקח הגלה את שבטי הצפון. לפני תקופה זו, ועוד בימי מלכי בית יהוא, יכול היה מספר ישראלי לדמות לו את „נינוה" במסגרת אגדית, כדרך שהיא נזכרת בבר' ו', יא: נינוה היא „עיר גדולה" בקצה מזרח־צפון, מול תרשיש שבאיי הים. הספר מיוחס ליונה בן אמתי, שחי בימי ירבעם בן יואש (784—744), היינו: לפני זמנו של תגלת פלאסר. וכשם שהאגדות על אליהו ואלישע התרקמו או החלו להתרקם עוד בחייהם, ובחייהם כבר התהלכו ספורים על „הגדולות" אשר עשו (מל"ב ח', ד), כך יכלה אגדה נפלאה זו על קורות הנביא, שברח מלפני יהוה, ועל כל מה שעלה לו להתלות ביונה בן אמתי בחייו או זמן מה אחרי מותו. ס' יונה הוא, כמחזור האגדות על אליהו ואלישע, מן הירושה של אפרים.[27]

יש דמיון־מה בין ס' יונה ובין ספור־סדום: בשניהם יש תהייה על מדותיו של שופט כל הארץ. אבל אברהם שואל ודורש בענוה, ואילו יונה ממרה ומתלונן. לעומת זה רב יותר הדמיון בין ס' יונה ובין ס' איוב. שניהם הם ספרי מרי ותלונה. אלא שיונה מתלונן על מדת הרחמים הממעטת את מדת הדין, ואיוב מתלונן על מדת הועם המקפחת את מדת הדין. מיוחד הוא ס' יונה בין יצירות ספרות־המוסר המקראית בזה, ש נ ב י א־ ש ל י ח פועל בו. הנבואה השליחית לא נפקדה בכלל בספרות־המוסר המקראית, בהתאם לרקעה הלא־ישראלי. רק בס' יונה פועל נביא־שליח ישראלי, אם גם שדה פעולתו הוא לא־ישראלי. יחוד זה של ס' יונה נובע מאופי הפרובלמה המרכזית שלו — הת ש ו ב ה, הקשורה קשר פנימי באידיאה של הנבואה השליחית.

ס' יונה הוא מן היצירות הנשגבות ביותר של האמונה הישראלית. כמו באגדות־בראשית, כך הלבישה האמונה הישראלית גם בס' יונה חזון מוסרי

---

27 מכאן יש לבאר ודאי אותם יחודי־הלשון שבספר, שהחוקרים חושבים אותם לסימני מוצאו המאוחר. אנו מוצאים כאן את השמוש בש..., המצוי בכמה מספורי הצפון (שופ' ח', ז; ו', יז; ז', יב; ח', כו; מל"ב ו', יא). המלה „ספינה" נמצאת במקרא רק כאן (א', ח) לסימני לשון מאוחרת נחשבים הכטויים: טעם (ג', ז), מנה (ב', א; ד', ו, ח), שתק (א', יא, יב), חשב ל... (א', ד), התעשת (א', ו), רבו (ד', יא). אבל העובדה, שבטויים אלה נשתמרו. במקרה רק בספרים מאוחרים, אינה מוכיחה באמת כלום. סוף סוף אנו יודעים מעט מאד על הלשון והצפונית. בדרך כלל עושה לשון הספור רושם של עברית שרשית־עתיקה.

עמוק ונשגב בלבוש אגדי תמים ביותר, בלבוש מעשיה עממית. ס' יונה הוא ס פ ר ה ת ש ו ב ה בתפיסתה הישראלית.

האלילות יודעת את רצוי העוון, את הוידוי, את בקשת המחילה ואת טכס הכפורים. אבל אין היא יודעת את התשובה בתפיסתה הישראלית: את כפרת החטא על־ידי חרטה ועזיבת החטא כשהן לעצמן. „יעזב רשע דרכו, ואיש און מחשבתיו, וישב אל יהוה וירחמהו" וגו' — זהו רעיון ישראלי. האלילות תופסת את החטא — הדתי והמוסרי — כפעולה הטעונה כח־טומאה מזיק, הנובע ממקור הרע האהורמיני, העל־אלהי, ותכלית הרצוי והכפורים היא מירוק וביעור כח זה. ולפיכך הכפורים מכוונים כלפי החטא, שכבר נחטא, וקשורים הם תמיד בטכס דתי־מגי, שיש בו כח מחטא. גם הוידוי והתפלה הם חלק מטכס זה. האמונה הישראלית עקרה את הרע משרשו המגי־המטפיסי. היא חושבת את החטא עצמו לשורש הרע. ולמקור החטא היא חושבת את רצונו החפשי של האדם. ובהתאם לזה היא תופסת את העונש לא כפרי כח־טומאה הכבוש בחטא אלא כפרי רצונו של האל. מתוך תפיסה זו של החטא והעונש רכזה גם את ה ת ש ו ב ה בספירה של הרצון: התשובה היא במהותה תמורת־הרצון — חרטה ועזיבת החטא. תמורת־רצון זו עשויה לשנות את רצון־העונש של האל; היא מגבירה את מדת הרחמים והסליחה על מדת הדין. האמונה הישראלית לא ויתרה על נימוסי תשובה ורצוי. אבל הם ירדו בה למדרגת מסגרת וסמל. התמורה הרצונית והגשמתה במעשה נעשו בה עיקר. בהם גופם כח הכפור. אידיאה זו נתבטאה בס' יונה. אבל היא כבשה לה מקום רק מתוך נפתולים עמוקים.

את ס' יונה נוכל להעריך כערכו, אם נשים לב לכך, שבספורים המקראיים העתיקים ביותר אין התשובה תופסת מקום כלל. האגדות מספרות על חטאים ועל עונשים, אבל לא על תשובה. דור המבול, דור ההפלגה, אנשי סדום לא נקראו לחזור בתשובה. הכנענים, שנענשו על רשעתם (בר' ט"ו, טז; ויק' י"ח, כו—כח; כ', כג—כד ועוד), לא נקראו לחזור בתשובה. ולא זה בלבד אלא שאף הנביאים־השליחים הראשונים אינם נשלחים להחזיר בתשובה. שליחותם היא למנוע מן החטא או לבשר את העונש או אף לבצע אותו בעצמם. משה מסיר מעל ישראל את חרון־אף האלהים לא על־ידי שהוא מעורר אותם לתשובה, אלא בתפלתו, בהזכרת השבועה לאבות וכבוד שם האלהים (שמ' ל"ב, יא—יד; במ' י"ד, יג—כ; דב' ט', כו—כט). בכל אופן, תשובה מחטא מ ו ס ר י נזכרת בפעם הראשונה בש"ב י"ב, יג. משהו מן התפיסה הקדומה, המגית, של החטא נשתמר בדמוי השולט במקרא, שהחטא מתמרק רק על־ידי עונש. דוד מתחרט על חטאו בבת שבע ובאוריה, ויהוה מעביר חטאתו, אבל

אין הוא מנקה אותו מעונש (ש"ב י"ב, ז—יד; עיין גם כ"ד, י—יז). אחאב מתחרט על רצח נבות ו„נכנע" ליהוה. אבל העונש רק נתלה לו (מל"א כ"א, כז—כט).

האידיאה הישראלית של התשובה נתגלמה בשלמותה בס' יונה. יונה לא נשלח להחזיר את מי־שהוא מחטא בודד. הוא נשלח לבשר עונש לעיר־חמס, שכבר גמר דינה להתהפך. נינוה היא עיר של רשעים כסדום. אבל היא מאמינה באיום הנביא, אנשיה שבים מן החמס אשר בכפיהם, והאל נחם על הרעה. יונה מתלונן. יונה הוא לא נושא הקנאות הלאומית של היהודים, אלא הוא מקנא את קנאת מ ד ת ה ד י ן. הוא מביע את תפיסת החטא העתיקה (השולטת עוד באמת גם בדורות מאוחרים), שהחטא דורש עונש. היכולה עזיבת החטא להפוך „רשע" ל„צדיק"? האם תעודת הנביא היא להציל את הרשע מענשו? במה איפוא יתמרק החטא? עם השקפה זו נאבקת השקפה אחרת: התמורה המתחוללת ברצון האדם, התשובה הפנימית והמעשית מן החטא היא היא הממרקת את החטא. רשע, שנעשה צדיק, האל סולח לו חטאו ב מ ד ת ה ר ח מ י ם, ואין החטא זקוק עוד למירוק אחר. התשובה היא הנצחון הגדול של הטוב על הרע, והיא תעודתו העליונה של הנביא. השקפה זו היא המנצחת בספר. הנבואה הישראלית נסחה כאן את תעודתה בעולם.

ואולי בחר לו המספר את הרקע הלא־ישראלי או האגדי־הסתמי גם מתוך שאיפה אינטואיטיבית לסמל בשלמות דוקא את האידיאה הישראלית של התשובה. אנשי „נינוה" אלה אין להם דת אלהית ופולחן אלהי, ואין הם יכולים למרק עוונם בטכס־כפורים כהלכתו. ולא עוד אלא שאלהי הנביא הזר הוא לאנשי נינוה בכלל אל נעלם, כל שכן שאת „משפטו" הפולחני אין הם יודעים. ואמנם, אין הם פונים אל כהניהם, אינם באים אל מקדשיהם, אינם מקטירים קטורת ואינם זובחים זבחים ונודרים נדרים, וגם אין הם שואלים את הנביא איך לכפר פני אלהיו. הם צמים, צועקים, מתכסים בשקים ויושבים על האפר. לפי הרגשת המספר אין אלו כפורים, אלא בטויים פרימיטיביים של צער וחרטה, התפרצות אנושית־טבעית, ראשונית, של פחד־אלהים. ואף בעלי־החיים משותפים בצום ובצעקה. הצום הזה אין לו איפוא כל תביעה להיות פעולה „מגית". ואמנם, הכריעה רק התשובה מן הרע: וירא האלהים את מ ע ש י ה ם, כי שבו מ ד ר כ ם ה ר ע ה, וינחם האלהים על הרעה וגו' (ג', י). כאן נשתחררה התשובה מכל זיקה לטכס פולחני־מגי או מעין־מגי.

הדרך עד אידיאה זו לא היתה קצרה. הנוסחה העתיקה אומרת: אל רחום וחנון... ו נ ק ה ל א י נ ק ה, פוקד עון אבות על בנים... (שמ' ל"ד, ו—ז; במ' י"ד, יח). בס' יונה הנוסחה היא: אל רחום וחנון... ו נ ח ם ע ל ה ר ע ה (ד', ב). כאן שתי תפיסות שונות של החטא. התפיסה שבס' יונה היא

הישראלית ביותר, אלא שלא יכלה לדחות מפניה את התפיסה העתיקה, ושתיהן קיימות זו ליד זו במקרא. אולם ס' יונה מראה לנו בכל אופן לאיזה שיא התרוממה ההכרה הדתית־המוסרית של אפרים בימי ירבעם בן יואש.

השירה. הספרות הנבואית. האסכטולוגיה החדשה

ראשית האסכטולוגיה החדשה. בספרות הנבואית העתיקה, ששוקעה בתורה, יכולים אנו להבחין שכבה, שנוצרה, כנראה, בתקופה שלנו, והיינו: בימי מלחמות ארם ודמדומי מלכות הצפון.

בכל הנבואות המיוחסות לאבות וכן בברכות יעקב, בלעם ומשה אין כל רמז לחטא לאומי ולפורענות לאומית לעתיד לבוא. איומי־הפורענות העתיקים ביותר בתורה ובס' יהושע ושופטים קשורים, כמו שראינו, באידיאל של כבוש־הארץ השלם ובאזהרה, ששרידי הכנענים יורישו את ישראל מעל אדמתו. מלבד זה אין ספק, שבספרות העתיקה היו גם פרקי־תוכחה מפורטים, שכללו ברכות וקללות דמיוניות (מעין אלה שבסוף ספר החוקים של חמורבי), וביניהן גם קללת הגלות וההורשה. כבר ראינו, שבפרקי־התוכחה שבתורה אין עוד שום ציור ברור של הגלות הריאלית (כרך א', ע' 198—200). הם נוצרו איפוא בכל אופן עוד לפני החורבן. אולם באחדים מהם נשמעת כבר נעימה של חרדת חורבן המתרגש לבוא, נשמעת זעקת המתגלגל במדרון. בפרקים אלה מדובר לא על פורענויות־סתם וגם לא על הורשה־סתם מעל הארץ. בהם האיום והקללה נהפכים ל ג ב ו א ה. לא פורענות־על־תנאי בלבד, אלא — פורענות ה ע ת י ד ה לבוא „באחרית הימים". כאן איום ההורשה כאילו כבר החל להתממש. פרקים אלה הם או עבוד של פרקי־תוכחה עתיקים יותר או יצירות חדשות. עליהם יש למנות את ויק' כ"ו, יד—מה; דב' ד', כה—לא; כ"ח, טו—סח; כ"ט, כא—ל', י; ל"א, יד—ל"ב, מג.

יש לשער, שלפני מלחמות ארם של ימי בן־הדד וחזאל לא עלתה על לב איש בישראל המחשבה, שיהוה עתיד להפיר באמת את בריתו עם ישראל ולהורישו באמת מעל אדמתו. איומי־ההורשה העתיקים אינם קשורים במאורעות ממשיים. הם סתמיים וערטילאים: הארץ „תקיא" את ישראל (ויק' י"ח, כח; כ', כב), יהוה יכה את הארץ בבצורת, וישראל יאבד „מהרה" מעל הארץ (דב' י"א, יז), וכיוצא בזה. איומים אלה נחשבו איומים בלבד. אולם במאת השנים האיומות שבין מלכות אחאב ובין מלכות ירבעם בן יואש התחוללה תמורה עמוקה בנפש העם. הירידה במדרון התחילה עם חלוקת המלוכה. החלוקה עצמה התישה את כחו המדיני של ישראל.ומלבד זה התחילה מלחמת

(שם, כה—ו). המלחמה הפנימית מגבירה את כחה של ארם־דמשק ופותחת לפניה את שערי הארץ. אסא נותן „שחד" לבן־הדד הראשון, שיעלה על מלכות הצפון. בן־הדד כובש את עיון ואת דן ואת נפתלי (שם ט"ו, טז—כ). זו היתה ה„גלות" הראשונה. אולם בימי בן־הדד השני הסכנה הארמית הולכת וגוברת, והיא מגיעה לשיאה בימי חזאל, בתקופת מלכות בית יהוא (משנת 842 ואילך). המלחמות הבלתי פוסקות מדלדלות את הארץ. בני־לויה למלחמות הם רעב ומגפה. עמוס, בן דורו של ירבעם בן יואש, סוקר את התקופה ומתאר לפנינו תמונה איומה: רעב, בצורת, חורב, שדפון, ירקון, דבר, מפלה והרג ושבי, מהפכה „כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה"; ישראל הוא „כאוד מצל משרפה" (ד', ו—יא). ישעיהו מתאר גם הוא תמונה כזאת. „כל ראש לחלי וכל לבב דוי ...ארצכם שממה, עריכם שרפות אש, אדמתכם לנגדכם זרים אכלים אתה... כמעט כסדם היינו, לעמרה דמינו" (א', ה—ט). בתקופת־המוראים הארוכה הזאת נצנצה המחשבה, שבא מפנה בגורל ישראל: יהוה אומר להסיר את חסדו מעמו. הלך־רוח זה משתקף ביצירותיה האחרונות של הספרות הנבואית העתיקה.

שירת „האזינו". פרקי התוכחה. ביצירות אלה הקללה והאיום נהפכים חזון אסכטולוגי. תמורה זו נכרת ביחוד בפרקי התוכחה החדשים שבס' דברים. פרקים אלה מסומנים בפירוש כנבואה לעתיד וכחזון ל„אחרית הימים" (ד', כה, ל; ל"א, טז ואילך, כ ואילך, כט), בפרקים אלה „המנוחה והנחלה" אינן עוד יעודים אחרונים. אחרי תקופה של שלוה ורוב טובה עתידים ישראל לזנות מעל יהוה ולפנות אל אלהים אחרים. ואז תבוא תקופה של פורענות ורעה. פורענות זו לא תהיה דומה לשעבודים של תקופת השופטים. בימים ההם היו שעות הצרה הלאומית קצרות, כמין פרקי־ביניים בין מועדי ה„שקט" והרווחה הארוכים. אולם הפורענות המתוארת בפרקים שלנו היא לא קצרה וחוזרת, אלא היא פורענות מתמדת אחת, ארוכה ורבת אסונות. היא תקופה של פורענות, שתבוא אחרי תקופת השבע והרווחה. זאת היא הסכימה השלטת בפרקים אלה: ישראל יושן בארץ, ידשן וישמן, יפיר אחרי כן את ברית יהוה, ואז יסתיר יהוה את פניו ממנו ויביא עליו פורענות של „אחרית הימים". ברור, שהכוונה לתקופה של חטא ופורענות, שתבוא אחרי ימי הזוהר של ראשית המלוכה. עם התגבשות הדמוי הזה נולדה האסכטולוגיה החדשה.

אולם בתיאור צרת „אחרית הימים" והגאולה ממנה אנו מוצאים כאן שני סגנונים.

בשירת „האזינו" ובפרק המבוא שלה הפורענות היא: שעבוד ל„לא־עם" ול„גוי נבל", בצורת, רעב, חורב, דבר וחיה רעה, וביחוד — שכול מחרב אויב (דב' ל"ב, כא—כה). הורשה מעל הארץ וגלות לא נזכרו כאן. אבל אחרי תקופת הפורענות תבוא הישועה ברחמי אלהים על עמו ולמען שמו המחולל בפי האויב. כי ישראל הם בכל זאת עם יהוה ועבדיו, ואויבי ישראל הם עובדי אלילים ואויבי יהוה. ומפני זה יבוא יום „נקם ושלם", „יום אידם" של הצרים. אז ירנינו גוים עמו (לה—מג). סגנון אחר אנו מוצאים בפרקי התוכחה בויק' כ"ו; דב' ד'; כ"ח—ל'. כאן סופה של הפורענות הארוכה היא: גלות ופזור בין העמים. אחרי כל הרעות והצרות יוריש יהוה את ישראל מעל אדמתו ויזרה אותו בין העמים. וגם בין העמים לא ימצאו ישראל מנוח, וצרות רבות תמצאנה אותם בארצות אויביהם. אבל היסורים הרבים ימרקו את החטא, ואז ישובו ישראל בתשובה, ויהוה יזכור להם את ברית אבותיהם, יקבץ אותם מן הארצות וישיב אותם אל ארץ נחלתם (עיין על הגלות: ויק' כ"ו, לג—מג; דב' ד', כז—כח; כ"ט, לו—לז, סג—סח; תשובה וברית אבות: ויק' כ"ו, מ—מה; דב' ד', כט—לא; ל', ב; קבוץ גלויות: דב' ל', ג—י; נרמז גם בויק' שם).

בפרקי התוכחה האלה אין שום סימן להשפעתם של הנביאים־הסופרים. החטא הלאומי הוא עבודת אלילים בלבד. לגורם המוסרי אין זכר. לחזון בטול האלילות ותשובת הגוים אין רמז. הפרקים הם איפוא מן היצירה שלפני הנבואה הספרותית. אבל בהם נתבצעה ה ת מ ו ר ה ב א ס כ ט ו ל ו ג י ה הישראלית. נבואת־אחרית־הימים הקדומה ראתה בחזון תקופה של חסד־אלהים נצחי, שתבוא אחרי יציאת מצרים וכבוש הארץ. היא ראתה את ההוה כמצב של „אחרית הימים". בתקופה שלנו בא משבר מכריע. ההוה היה רע ומר. התקופה היתה תקופה של זעם־אלהים מתמיד. חסד־אלהים סר מעל ישראל. רק מפעל חדש של ישועת־אלהים יכול היה להציל את ישראל. כך נולדה הצפיה לחסד חדש של „אחרית הימים". יעוד „אחרית הימים" נעתק מן ההוה אל העתיד.

אין אנו יכולים לקבוע בדיוק את זמני הפרקים האלה. בין דב' ל"ב, לו ובין מל"ב י"ד, כו יש מגע מלולי. תיאור הפורענות בדב' ל"ב מזכיר את התיאורים בעמוס ובישעיה. גלות ופזור לא נזכרו. הדעה נותנת איפוא, ש„לא־עם" ו„גוי נבל" הם כנויים לארם ושהשירה הזאת היא מימי מלחמות ארם. פרקי התוכחה, שנזכרו בהם גלות ופזור, הם אולי מאוחרים יותר — אולי מימי דמדומיה ושקיעתה של מלכות אפרים. יש לשים לב לכך, שגם בפרקי התוכחה שבס' דברים לא נזכר החטא המשנה־תורתי, הוא חטא הבמות, התופס מקום כל־כך חשוב בס' מלכים. הפרקים האלה אינם שייכים איפוא לשכבה המשנה־תורתית, וקדומים הם מזמנו של יאשיהו. אולם הפרקים האלה הם בכל אופן

מן היצירות העתיקות ביותר של האסכטולוגיה החדשה. ובהם אנו מבחינים כבר את פלוג סגנוניה של האסכטולוגיה המקראית המאוחרת. בכל הפרקים האלה יש תוכחה נבואית. בבחינה זו דומים הם ליצירות הנביאים־הסופרים. ועם זה אחוזה בתוכחה ובחזון־הפורענות נבואת הישועה. בדב' ל"ב עתידה הישועה שתבוא אחרי תקופת הצרות, שיסבול ישראל על אדמתו. אין השירה מזכירה לא גלות ואף לא תשובה. בפרקי התוכחה האחרים גלות ותשובה קודמות לישועה ולגאולה. אלה היו נתיבותיה של האסכטולוגיה החדשה, שגם הנבואה הספרותית הלכה בהן.

חזון אליהו. שארית ישראל. עם הספיחים האלה של הספרות הנבואית העתיקה, המיוחסת לקדמונים, נוצרו בתקופה שלנו גם פרקי־נבואה אסכטולוגיים ממש, שנאמרו מפי נביאי הדורות ושהיו טבועים יותר במטבע מאורעות הזמן. אלא שרק מעט מאד נשתמר בידנו מן היצירה הנבואית הזאת, ועל־פי־רוב יש לנו רק רמזים עליה.

הנבואה האסכטולוגית העתיקה ביותר המיוחסת לנביא־הדור הוא חזון אליהו (מל"א, י"ט, טו—יח). הנבואה הזאת נוצרה בראשית מלכות יהוא. לפי נבואה זו נועדו חזאל, יהוא ואלישע למלא תפקיד אחד: למרק את חטא הבעל. „הנמלט מחרב חזאל ימית יהוא, והנמלט מחרב יהוא ימית אלישע". בנבואה זו הובעה התקוה, שעם השמדת הבעל תגמר תעודתו של חזאל, ואז יבוא הקץ לנצחונותיו. זאת אומרת, שהנבואה אינה יודעת עוד את תולדות יהוא וביתו. החזון הוא איפוא יצירה מהימנת של הנבואה הצפונית, מחוגו של אליהו, ויש לשער, שנוצרה זמן־מה אחרי שנת 840, בימי מלחמות־ההשמד הראשונות של חזאל. ובחזון זה משתקפת התמורה העמוקה, שחלה אז בנפש האומה. הוא משמש בטוי וטופס ראשון לאסכטולוגיה החדשה, שמלכות אפרים היא בית־יצירתה.

חזון אליהו קבוע במסגרת אגדה יחידה במינה במקרא. הנביאים מוכיחים את ישראל על חטאיהם ומאיימים עליהם בעונש. כמו כן הם מצדיקים את הדין על ישראל ומבארים את הצרות, שבאו עליהם כבר, כעונש צודק מיד אלהים. ועם זה הם מתפללים על ישראל ומבקשים עליו רחמים. התפלה על ישראל נחשבת אפילו לאחד מתפקידי הנביא (יר' ז', טז; י"א, יד; י"ד, יא; ט"ו, א; כ"ז, יח). משה, שמואל, עמוס, ישעיה, ירמיה, יחזקאל מבקשים רחמים על עמם. ואילו במל"א י"ט מסופר על אליהו, שהלך המדברה אל הר האלהים לזעוק אל יהוה על חטאת ישראל: כי עזבו בריתך בני ישראל וגו' (י, יד). אליהו כאילו בא לעורר על ישראל את מדת הדין ולתבוע עונש.

באגדה זו נסתמלה האידיאה, שבקעה ועלתה ממעמקי האמונה הישראלית, שהאמונה הדתית ולא ההויה הלאומית היא הערך העליון. ישראל הוא ערך רק באשר הוא עם־יהוה. יהוה הוא „האלהים" ולא סמל ההויה הלאומית של עם ישראל. חובתו העליונה של ישראל היא הנאמנות ליהוה. ואם אין הוא ממלא חובתו זאת, הנביא עצמו תובע את ענשו, הוא רוצה, שתבוא עליו הפורענות. גם אידיאה זו היא מקניניה של האמונה העממית העתיקה. בה מעורה האסכטולוגיה החדשה: באש הפורענות יצרף העם, בה כאילו יכלה ישראל החוטא, ואז תבוא תקופה חדשה של „אחרית הימים".

בחזון אליהו אנו מוצאים כמה מגופי האסכטולוגיה הנבואית. ארם הוא בחזון זה „שבט אפו" של יהוה. מה שאמר ישעיהו (י', ה) על אשור כבר נאמר בעצם כאן, כמאה שנים קודם לכן, על ארם, אף־על־פי שהבטוי „שבט אפי" עוד לא נטבע. ולא עוד אלא שהמסגרת היא צפונית־טפוסית. הנבואה הצפונית לא רק נבאה לשבט אפו של יהוה: היא משחת אותו בידיה, אותו ואת עוזרו — את יהוא. ויותר מזה: היא גופה משתתפת באופן פעיל במירוק החטא. אולם את המאורעות היא רואה על רקע אסכטולוגי. התקופה היא תקופת זעם מצרפת ומטהרת. בתקופה זו ישמד העם בעוון הבעל. תשאר רק שארית; „שבעת אלפים, כל ברכים, אשר לא כרעו לבעל, וכל הפה, אשר לא נשק לו". האידיאה הנבואית של „שארית ישראל" מנצנצת איפוא גם היא כאן. „שבעת אלפים" אלה הם ישראל שלעתיד לבוא. החזון הוא מקוטע. אבל ברור, שהיה לו המשך: „שבעת האלפים" הם שיושעו בידי יהוה. וגם בזה אין ספק, שיהוא הוא שנחשב למושיע. יהוא היה „משיח" ממש: הוא נמשח בפועל בידי הנביא במצות אלהים. בחוגו של אלישע נחשב לגואל ולמיסד מלכות העתיד. כל האסכטולוגיה המאוחרת נתונה לנו כאן על מסכת נבואית־צפונית: חטא וזעם, אויב משמיד, שארית ישראל, מלך העתיד. הנבואה הדרומית העמידה צירוף רעיונות זה על בסיס מוצק: בית דוד. ועל־ידי זה נעשתה האסכטולוגיה החדשה ערך קיים. בהושע א'—ג' ניתנה לנו אולי היצירה הדרומית העתיקה ביותר של אסכטולוגיה זו, כמו שנראה עוד להלן.

יום יהוה. בתקופה זו נולדה הצפיה ל„יום יהוה", שמזכיר אותה עמוס (ה', יח—כ).

נצחונות חזאל על יהוא ואחר־כך יהואחז היו פרובלמה קשה לאותו הדור. מפני מה לא נעתר יהוה לארץ גם אחרי השמדת בית אחאב ואחרי השמדת הבעל? לפי ההסבר הדרומי המאוחר גרמה חטאת ירבעם בן נבט. אבל בצפון לא היה הסבר זה מקובל. אולם המצוקה הגדולה הולידה בכל אופן

הלך־רוח של תשובה ובקשת־רחמים וגם — של צפיה ל„יום יהוה", יום ישועה ומשפט על אויבי ישראל. אין לחשוב, שצפיה זו היתה קשורה באמונה העממית ה„לאומית" או בנבואת־השלום הפטריוטית של „נביאי השקר". באמת היתה כרוכה בתוכחה נביאית, בהכרת־חטא ובצדוק דינה של הפורענות. דוגמה קלסית ליצירה אסכטולוגית לפני־נבואית מסוג זה היא שירת „האזינו", שכבר עמדנו עליה למעלה. וגם התקוה, שנתלתה ביהוא, הרי היתה כרוכה במלחמת־השמד בעובדי הבעל. אלא שהתקוה לישועה אחוזה היתה תמיד, כאמור, בעקב התוכחה והתשובה. המסורת לא שמרה לנו את נבואות־הישועה ההן, מאחר שהיו קשוחות במלכי ישראל האחרונים. אבל רמזים עליהן נשתמרו.

הצפיה, שתלו ביהוא עצמו, לא נתגשמה. יד ארם כבדה על ישראל. בימי יהואחז הגיעה המצוקה לשיאה. מלך ארם שם את ישראל „כעפר לדש" (מל"ב י"ג, ז, כב). הרעה הגבירה את הרגשת־החטא. על יהואחז מסופר, שחלה את פני יהוה ובקש רחמים על ישראל „למען בריתו את אברהם, יצחק ויעקב" (שם י"ג, ד, כג). נראה, שבימים ההם נערך טקס גדול של חטוי ותפלה, שלא נמסרו לנו פרטיו. כי סופר־הקורות בי"ג, ד—ה, כה תולה את התשועה, שבאה בימי יואש בן יהואחז, בתחנתו של יהואחז. ההצלחה, שהאירה פנים ליואש, עוררה תקוות גדולות. אלישע נבא לפני מותו ליואש, שיכה „את ארם באפק עד כלה" (שם, יד—יז). קטע נוסף מסביר, מפני מה לא נתקיימה הנבואה (יח—כה). רק בימי ירבעם בן יואש (784—744) בא מפנה. נצחונות מלכי אשור על ארם בימים ההם התישו את כח ארם. ירבעם החזיר למדינת הצפון את כבודה הראשון. עליו מסופר בקצור: הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה (י"ד, כה). נצחון נבא לו הנביא יונה בן אמתי בדבר יהוה (שם). אולם זמנו של ירבעם היה זמן של תסיסה דתית כבירה. הנצחון המדיני היה מזהיר, אבל זהרו היה זוהר־שקיעה. „שבר יוסף" לא נרפא באמת. הנצחון היה רק פצוי־מה לצרות הרבות, שבאו על העם. מן התסיסה הדתית הגדולה של אותו הזמן נולדה הנבואה הספרותית.

בנגוד לנביאי הצפון מסוגו של יונה נבא עמוס מיהודה, הנביא הראשון בשלשלת הנביאים החדשים, נבואת כליון לירבעם (עמ' ז', יא), שנתפרשה אחר כך כנבואת כליון על ביתו (שם, ט). נבואת כליון על בית יהוא בעוון „דמי יזרעאל" מיוחסת גם לנביא הצפוני הושע (הושע א', ד). על המוטיבים המיוחדים של הנבואות האלה נעמוד להלן. אולם ברור, שנביאי הצפון מסוגו של אלישע ויונה צפו למושיע, שיקום מבית יהוא, ישים קץ לרעה ולחרפה הלאומית ויביא את גאולת „אחרית הימים". מחבר ס' מלכים מספר בקצור נמרץ על נבואות הישועה של אלישע ויונה, על ההצלחות

החלקיות של יואש ועל הצלחתו השלמה של ירבעם (י"ג, ד—ה, כב—כה; י"ד, כו—כז). אבל מבעד לקצור אפשר עוד להכיר מה היתה תפיסת המקור, שממנו שאובים הדברים. יהוה הושיע את ישראל ברחמיו עליהם, כי לא אבה להשחיתם ולמחות את שמם וזכר את בריתו עם האבות. אין כאן רמז, שהתשועה היא זמנית. וגם לנבואות עמוס והושע אין כאן זכר. ברור, שבמקור הצפוני הובעה האמונה, שבידי המלכים האלה יושיע יהוה את ישראל תשועת עולם, כדבר הנביאים, ושעת החסד החדש והנצחי ממשמשת ובאה. בקטעים אלה נגנז רמז לפרקי־נבואה אסכטולוגיים אבודים.

תקופת בית יהוא היא איפוא תקופת התהוותה של האסכטולוגיה החדשה.

ספרות המזמורים. התקופה שלנו היא תקופה של יצירה מזמורית עשירה. בתקופה זו נוצר רובם של מזמורי ס' תהלים. אמנם, רק בחלק קטן ממזמורי ס' תהלים אפשר למצוא אחיזה לקביעת־זמן היסטורית. אולם גם ביחס לספר תהלים מכרעת העובדה, שאין בו עוד סימני השפעה של הנבואה הספרותית. דבר זה נוכיח להלן בפרוטרוט (עיין ספר ב'). ס' תהלים הוא מיצירות האמונה העממית שלפני הנבואה הספרותית. יצירה זו לבדה מעידה עדות נאמנה ביותר על אפיה המונותיאיסטי השרשי של תרבות ישראל בימי בית ראשון.

דברי הימים

התקופה שלנו היתה תקופה של יצירה היסטורית עשירה ומגוונת, כמו שאפשר להכיר מתוך ס' מלכים. יש יסוד לשער, שהמלכים טפחו רשימת־קורות רשמית, ספרי „זכרונות", שבהם ספרו את קורותיהם ומעשיהם. אבל כתיבת־הקורות הישראלית היתה בכל אופן רחבה הרבה בהיקפה מכרונוגרפיה רשמית זו.

במל"א י"א, מא נזכר „ספר דברי שלמה". בכל גוש הספורים על שתי הממלכות החל ממל"א י"ב עד הסוף נזכרים בסיום תולדותיהם של כמעט כל המלכים שני ספרים: „ספר דברי הימים למלכי ישראל" ו„ספר דברי הימים למלכי יהודה" (בין מל"א י"ד, יט, בסיום קורות ירבעם, ובין מל"ב כ"ד, ה, בסיום קורות יהויקים; הספרים לא נזכרו רק אצל יורם בן אחאב והושע בן אלה ואצל אחזיה ועתליה, יהואחז, יהויכין וצדקיהו). הספרים האלה היו, כנראה, ספרי־קורות מדיניים בעיקרם, ועניניהם היו מעשי המלכים ומאורעות חייהם. אבל אין אלה ספרי ה„זכרונות" הרשמיים. הם מקיפים את כל ההיסטוריה המדינית של שתי הממלכות, ואין להניח, שהיו ספרי־זכרונות רשמיים רצופים

כאלה, ביחוד — באפרים, ששם מלכו בתי־מלכים שונים, שנתמלכו על־ידי מרד והשמדת בתי־המלכים שלפניהם[28]. מכיון שהספרים האלה פותחים דוקא בקורות המלכים ש ל א ח ר י חלוקת הממלכה, נתנה אולי רשות לשער, ש„ספר דברי הימים למלכי ישראל" נתחבר בידי סופר צפוני אחרי חורבן מלכות אפרים, וכדוגמתו נתחבר אחר־כך „ספר דברי הימים למלכי יהודה" אולי גם כן רק אחרי החורבן. קיצורים מספרים אלה שוקעו בס׳ מלכים, שנתחבר רק אחרי שנת 562, שנת התמלכותו של אויל מרדך, כמו שנראה מסיום הספר. אולם לספרים אלה קדמו בלי ספק ספרי „דברים" למלכים או לבתי־מלכים שונים, מעין „ספר דברי שלמה" וספרי־הקורות של דוד.

מחבר ס׳ מלכים השתמש מלבד זה גם בספר־זכרונות של מקדש ירושלים וכהניו. ממנו שאב דברים מעין אלה, שמצינו במל״ב י״ב, ז—יז; כ״ב, ג ואילך. ויש לשער, שהיו ספרי־זכרונות כאלה גם במקדשים גדולים אחרים בדרום ובצפון. אולם את רוב דבריו שאב מחבר ס׳ מלכים מספרי־קורות נבואיים. היה בידו ס׳ דברי אחיה, ס׳ דברי אליהו, ס׳ דברי אלישע, ס׳ דברי ישעיהו וכן ספרים אחרים על מפעלי הנביאים ובני־הנביאים, ורובם — על נביאי הצפון. הספרים היו ספרי־היסטוריה מעורבים בדברי אגדה. מן הספרים האלה שוקעו בס׳ מלכים רק קטעים, ומהם — קטעים מעובדים ומותאמים לתכנית הספר. מכל זה נמצאנו למדים, שהיתה בישראל בתקופה שלנו ספרות היסטורית עשירה.

לספרות ההיסטורית הזאת היה עתה בסיס עובדתי מוצק יותר מזה, שהיה לכתיבת־הקורות הישראלית העתיקה. בספרי הזכרונות של המלכים והמקדשים נרשמו רשימות של עובדות, שסופרי „דברי הימים" יכלו להשתמש בהן. אולם את ה„היסטוריה" הישראלית, את ההיסטוריה לא כצרור עובדות אלא כהתרחשות אחידה, כהויה פ ר ג מ ט י ת, המשיכו לא רושמי הזכרונות אלא סופרי־הקורות ה נ ב ו א י י ם. מובן, שגם סופרים אלה ספרו פרטי מאורעות, היסטוריים ואגדיים, ועניגם היה לפאר בספורי נפלאות ו„גדולות" את גבוריהם. אולם הם ספרו גם על פעולותיהם של הנביאים בתור ש ל י ח י ם. לספוריהם היתה מסגרת „פרגמטית" טבעית: בראשית היה דבר הנביא, ובסוף — התקיימות דברו. ועם זה היו הספורים האלה לא ספורים על התקיימות דברי רואים ומנטיקנים — מעין ספורי ה ר ו ד ו ט, למשל. הם ספרו על פעולת דברם של שליחי האלהים, שדרשו דרישות דתיות ומוסריות. היה איפוא מצע אידיאולוגי, דתי־מוסרי, לתפיסתם. ולא עוד אלא שרקע שמשה להם

[28] עיין בנצינגר, ביאורו למלכים, ע׳ XIII.

האמונה בהתגלות דבר האלהים בישראל, בברית יהוה עם ישראל ובקשר שבין גורל ישראל ובין ברית זו. מפני זה כרוכים היו ספורי־קורות אלה בנטיה להסבר פרגמטי־כללי של המאורעות. — ועם זה נראה, שגם סופרי־קורות כ ה נ י י ם נסו לספר מאורעות על מסכת של פרגמטיזמוס טבוע במטבע מיוחד. בס' מלכים יש זכר לתפיסה כהנית־מיוחדת של תופעות היסטוריות מסוימות.

בכל אופן אין שום ספק, שמחבר ס' מלכים שאב ממקורות העתיקים לא רק חומר היסטורי, ידיעות או אגדות, אלא גם דברי עיון פרגמטי. מחבר ס' מלכים מרצה את כל תולדות שתי הממלכות במסגרת היסטוריוסופית כללית ומקיפה. אבל אין הוא יוצרה של שיטת־ההסבר ההיסטוריוסופית הזאת, ואין זו חדוש מאוחר של האסכולה המשנה־תורתית התלויה אף היא כאילו בתורות הנביאים־הסופרים, כדעה הרווחת. מחבר ס' מלכים הוא תלמידם של סופרי־הקורות העתיקים, ובעקבותיהם הוא הולך.

ואמנם, בס' מלכים נשתקעו כמה הסברים פרגמטיים עתיקים לגושי־מאורעות, שמחבר הספר העלה אותם ממקורותיו, אבל אין הם מתאימים לגמרי להשקפתו הכללית.

חלוקת המלוכה מתבארת בחטאת ש ל מ ה (מל"א י"א, א—י"ב, טו) [29], אבל בכל הספר אין זכר עוד להשקפה זו. ובמל"ב י"ז, שבו המחבר מרצה את השקפתו שלו, לא נזכרה חטאת שלמה. חלוקת המלוכה מתבארת כעונש על חטאת י ש ר א ל, שתכליתו היתה לא לענות את בית דוד אלא להתיש כחו של ישראל ולמסרו ביד "השוסים" (כא—כב). — במל"א י"א, לט חלוקת המלוכה נחשבת לתופעה זמנית. אבל מחבר הספר אינו פוקד עוד מוטיב זה ואינו מבאר, מפני מה לא שבה כל המלוכה לבית דוד. — השמדת בתי המלכים במלכות הצפון מתבארת בכלל (החל ממל"א י"ד, ט) בחטאת העגלים. אולם אין להניח, שבספרי הקורות העתיקים לא היו הסברים לתופעות אלה. זכר להסבר אחר נשתמר אולי במל"א ט"ז, ז: בית בעשא הושמד בעון הכותו את בית ירבעם. השוה הנבואה על בית יהוא בהושע א', ד. וכן קבועות קורות אחאב וביתו במסגרת מיוחדת. כליון בית אחאב לא נתלה כלל בחטאת ירבעם. נתנו לו שלשה הסברים שונים. מות אחאב עצמו נתבאר במל"א כ', מב בעון שלחו את בן־הדד מידו. גורלו וגורל ביתו מתבארים במל"א כ"א, יז—כט; כ"ב, לח; מל"ב ט', כה—כו, לו—לז בעון רצח נבות, במל"א י"ט, טז; מל"ב ט', ז—י בעון עבודת הבעל ורצח הנביאים. היו איפוא הסברים שונים

29 בי"א, לג צריך להיות: עזבני... וישתחוו... הלך, וכן הנוסח בתרגומים.

לגורל בתי המלכים. ההסבר בחטאת ירבעם היה, כנראה, דרומי.

ולא זה בלבד אלא שגם ההכללה של מחבר ס' מלכים, שמלכות אפרים כולה אבדה בחטאת ירבעם (מל"ב י"ז, כ"ב—כג), ודאי אינה משלו. ביאור זה אינו בכל אופן „משנה־תורתי". היחס השלילי לעגלים עתיק הוא מס' דברים. על מעשה העגל במדבר מסופר גם בסי"א (שמ' ל"ב), ואת העגלים מגנה כבר הושע (ח', ה—ו; י', ה—ו; י"ג, ב). ס' דברים אינו מבליט כלל חטא זה. מצד שני אין למצוא את מקורה של ההשקפה ההיא גם בתוכחות הגביאים־הסופרים. הם דנים את ישראל ויהודה בדין אחד. עמוס אינו מזכיר את העגלים כלל. אצל הושע אין זה אלא אחד החטאים. מיכה (א', ה—ז) מזכיר את פסילי שומרון ומצרף אותה לירושלים. ישעיה (כ"ח, א—ד) מונה את אפרים רק בגאות שכוריו. גם ירמיה אינו מזכיר את העגלים (עיין ג', ו—י; ז', א—טז; כ"ו, ו; בכ"ג, יג הוא מזכיר לגנאי דוקא את נביאי שומרון). ואף יחזקאל אינו מזכיר אותם (עיין ט"ז, מו—נה; כ"ג, ד—מט). השקפת ס' מלכים אינה איפוא „משנה־תורתית" ו„גבואית". ההערכה הזאת של חטאיו הפולחניים של ירבעם כסבת אבדן בתי המלכים וכסבת חורבן מלכות אפרים נולדה, כנראה, בחוגי סופרי־קורות כהניים ביהודה עוד לפני דור יאשיהו. מחבר ס' מלכים קבלה מהם.

בעקבות ההיסטוריוסופים הישראליים הישנים בקש מחבר ס' מלכים, שחי בגלות בבל באמצע המאה הששית לפני ספה"נ, להרצות את תולדות שתי הממלכות עד חורבנן במסגרת פרגמטית כללית[30]. המחבר הזה קבל את השיטה מסופרי־הקורות, שקדמו לו, וכמותם הוא משתדל להסביר את הרע מתוך החטא הדתי (או המוסרי). אבל עם זה הוא די עצמאי. להסביר הוא רוצה בעיקר את התופעה הכללית: את חורבן הממלכות. כל השאר משמש לו מבוא ורקע. בנגוד למחבר ס' שופטים אין הוא משתדל לקבוע חלופי־עתים מחזוריים של חטא ותשובה, וכנגדם — פורענות ותשועה, אלא, אדרבה, הוא משתדל לקבוע את שלשלת החטא ולהתוות את הדרך הרצופה אל החורבן. עינו

---

30 חדעה, שהעורך הראשון (או המחבר) של הספר חי לפני החורבן ושהספר שבידינו הוא מהדורה מאוחרת מלאחרי החורבן, נשענת על הנחות לא נכונות. בעלי השקפה זו מיחסים לעורך קטעים כמל"א ח', יב ואילך; י"א, כט—לט. במל"ב י"ז, ז—כג הם מוצאים יסודות שונים ומיחסים חלק ממנו למחבר לפני־גלותי. עיין קיטל, Einleitung, I2, ע' 90 ואילך; בודה, Litteratur, ע' 125; בנצינגר, ביאורו למלכים, ע' XIII. אבל באמת יש לראות את מל"א ח', יב ואילך; י"א, כט—לט כפרקים עתיקים (עיין להלן: „לחקר נביאים ראשונים"). מל"ב י"ז, ז—כג הוא פרק אחיד, כולו מלאחרי החורבן, כמו שנראה בסמוך. — את הבטוי „עד היום הזה" בקטעים כגון מל"ב ח', כב; י"ד, ז; ט"ז, ו ועוד הצלה המחבר ממקורותיו, ואין בו כדי להוכיח כלום.

בדרמה הגדולה של האומה, של אבדן מלכותה, ולפיכך הוא רוצה לברר את החטא הלאומי, האחד־הרצוף. הוא מספר גם על הרבה מערכות־ביניים, על חטאים ועל עונשם, על גמול־אלהים, שנתבצע בעם ובבתי המלכים עוד לפני הגמול האחרון. אבל — וגם זה בהבדל מס' שופטים ומס' שמואל — אין הוא שואף לבאר הכל בדיוק. הוא מזניח פרטים, מכוין שלבו אל הדרמה העיקרית.

את מפעלו הוא מתחיל בספור דברי ימי שלמה. בסוף ימיו של שלמה מתחילה בעצם התקופה החדשה, שאותה הוא רוצה להסביר. ראשית תקופת־האלילות השניה היא גם ראשית הירידה המדינית. חטאת שלמה הזקן היא ראש המדרון, חטאת ירבעם — ראשית הגלישה אל התהום. מלכות דוד ושלמה היתה פסגת חסדי יהוה. יהוה העניק לעם שפע חסדים: חירות, ארץ, מלכות, ירושלים, מקדש, שלטון וגבורה. התקופה החדשה היא תקופת אבוד החסדים. ניטל זוהר המלכות, הארץ נלקחה מידי ישראל, המקדש חרב, והחירות אבדה. בשלש מכות נחרץ הגורל: בחלוקת המלוכה (931), בגלות אפרים (722), בחורבן ירושלים והמקדש (588). את הגורל הזה רוצה המחבר להסביר.

את השקפתו ההיסטורית הוא מרצה בכללותה במל"ב י"ז, ז—כג. הפרק קבוע אחרי הספור על חורבן מלכות אפרים. אבל באמת מדובר בו על סבת חורבנן של ש ת י הממלכות, וכל הפרק נכתב אחרי חורבן מלכות יהודה[31]. דעה מקובלת היא, שהשקפתו של מחבר (או "עורך") ס' מלכים על החורבן היא "משנה תורתית". ויש אפילו מפליגים ואומרים, שלדעתו חטא הבמות הוא "החטא הגדול ביותר, שבגללו נדונה האומה לאבדן". אבל דעה זו רחוקה מאד מן האמת. אמנם, בס' מלכים נזכר חטא הבמות לעתים קרובות החל ממל"א ג', ב. אצל כל מלך ממלכי יהודה מזכיר המחבר מה היה יחסו אל הבמות. בזה נכרת השפעת ס' דברים, וזהו המטבע המשנה־תורתי המיוחד לספר זה והמבדיל ביניו ובין ספרי־הקורות שלפניו (יש"ש). אולם עם זה יש לקבוע, שאין חטא הבמות תופס מקום מכריע בהשקפה ה פ ר ג מ ט י ת של הספר: לא חורבן מלכות אפרים ולא חורבן מלכות יהודה א י נ ם מתבארים

31 בפסוקים ט—יא מדובר על הבמות באותם הבטויים עצמם, שבהם משתמש המחבר במל"א י"ד, כג—כד בספרו על ראשית חטאי יהודה — בימי רחבעם. בפסוק יג נזכרו ישראל ויהודה. על הצגלים—החטא העיקרי של אפרים—הוא מיחד את הדבור רק בסמ. החטאים בין לא נזכרו כלל בין חטאי אפרים בכל הספר: הם חטאי אחז ומנשה. פסוק יט "גם יהודה לא שמר" וגו' אינו "מכחיש" את יח ("לא נשאר רק שבט יהודה לבדו") אלא ממשיך אותו: תחלה נשאר שבט יהודה, אבל גם הוא חטא ונענש. השוה ירי ג', ו—י, פסוק כא מראה גם הוא, שהמחבר שור כאן את גורל שתי הממלכות, אלא שהוא מדבר מתוך קוצר־נשימה ומקטע את פסוקיו.

בחטא ההוא. אפייני הדבר, שאין המחבר מבאר את חלוקת המלוכה בחטא הבמות של שלמה. וכן אין הוא מבאר את התמדת החלוקה בחטא הבמות של מלכי יהודה עד חזקיהו. אולם גם את החורבנות אינו מבאר בחטא זה. לחורבן אפרים גרמה חטאת העגלים, שהיא עבודת „אלהים אחרים". ועבודת האלילים והחטאים הכרוכים בה היא שגרמה חורבן גם ליהודה. במל"ב י"ז נזכר חטא הבמות ב„על־חטא" הכולל של האומה. אבל הגזרה נגזרה על יהודה בחטאות מ נ ש ה ותועבותיו הרבות (כ"א, י— טז), שיהוה לא אבה לסלוח אותן גם אחרי הסרת הבמות בימי יאשיהו (כ"ג, כו—כז). ולא עוד אלא שאין המחבר פוקד כלל את חטא הבמות בשנות ההכרעה — בימי יהויקים וצדקיהו. חטאי המלכים האלה גדשו את הסאה, אבל גם עליהם כאילו נתכה החמה בחטא מנשה ובחטאות העם בכל הדורות (ב"ד, ג—ד, כ). חטא הבמות הוא כאן בכל זאת רק חטא־לוואי.

אולם דבר אחד ברור: השקפתו הפרגמטית של הספר היא ביסודה פ ו ל ח נ י ת. הוא מספר גם על חטאים מוסריים ועגשם. אבל החטא ה ל א ו מ י, שהכריע את גורל שתי הממלכות, הוא חטא ע ב ו ד ת ה א ל י ל י ם וחטאי־לוואי פולחניים שונים. את הגורם ה מ ו ס ר י־ ח ב ר ו ת י התופס מקום בראש בתוכחות הנביאים־הסופרים אינו פוקד. וגם את הנבואה הספרותית עצמה אינו מזכיר. מכל הנביאים הסופרים הוא מזכיר רק את י ש ע י ה ו, אבל יודע הוא אותו רק כנביא־ישועה לאומי, כרואה וכעושה נפלאות. את הספרות ההיסטורית של ימי בית ראשון בכללה, את כל הספרות, שמחבר ס' מלכים משתמש בה, את המקורות הראשונים של ספרות זו ואת ההיסטוריוסופיה של ס' מלכים עצמו עלינו לחשוב איפוא על היצירה ש ל פ נ י הנבואה הספרותית.

ה ת ו ר ה

בתקופה שלנו נוצרו השכבות האחרונות של ספרות התורה: השכבה הנבואית, שנשתקפה בה התמורה באמונה האסכטולוגית, ושכבת החוקים על יחוד־הפולחן, ששוקעה בס' דברים.

גם בכל משך התקופה שלנו קיימת היתה התורה, לפחות — עד זמן יאשיהו, לא כספר אחד חתום ומקובל על כל האומה אלא כ ס פ ר ו ת, מנוסחת בספרים ובמגילות שונות. מה היה מקומה החיוני של ספרות זו כמקור־השפעה, אין אנו יכולים לדעת בדיוק. ספרות עממית במובן הרחב של המלה עדיין לא היתה. היא היתה „תפושה" בידי הכהנים ויודעי „דרך יהוה". השפעתה גם לא יכלה להיות אחידה, מאחר שהיתה נתונה „מגילות מגילות". היא לא היתה — וכ„ספרות" אף לא יכלה להיות — חוקתה הרשמית של המדינה;

בכל אופן אין אנו יודעים על נסיון לכרות ברית על „ס פ ר" לפני יאשיהו. אולם אין ספק, שבעיני „תופשי התורה" וגם בעיני העם היתה ספרות זו תמיד הערך הדתי־הספרותי העליון, גבושה של ברית ימי קדם, דבר אלהים אל משה, נביאם ומחוקקם של ישראל. בחיים הדתיים של העם מלאו הכהנים, „תופשי התורה", תפקיד של גורם קיים ומכריע. המקדשים והפולחן, עניני טומאה וטהרה, קודש וחול וכו' היו בידיהם, וזה היה היסוד הממשי־הקיים של הדת העממית. השפעת הנביאים היתה לעומת זה אורירית־נאצלה יותר, כהשפעת אנשי דבר ורוח, השפעת אמנים והוגי דעות, והעם התיחס אליהם לפעמים גם בזלזול. אולם גאות הכהנים היתה על „התורה" העתיקה, שהיתה משמרת בידם, ואת „משפטיה" היו מורים לעם מימי קדם (עיין דב' ל"ג, י; הושע ד', ו; ח', א, יב; צפ' ג', ד; יר' ב', ח; י"ח, יה; יחז' ז', כו; כ"ב, כו ועוד). הם היו לא רק כהנים אלא גם „חכמים", יודעי תורת יהוה (יר' ח', ח). הכהונה היתה בודאי צנור־ההשפעה הראשי של התורה על העם. בכל אופן היתה התורה, גם בשעה שהיתה עדיין רק „ספרות", אבן פנה של החיים הדתיים בישראל, עד כמה שחיים אלו נתגבשו בדברי־ספר. בעולם אמונותיה, אגדותיה, משפטיה, סמליה חיו והגו מדריכי העם. במדה שהתפתחה — התפתחה מתוך עצמה. מתוך עצמה עלו גם גידוליה המאוחרים ביותר. בתקופה שלנו נבראה מתוך הנבואה תורה דתית־מוסרית חדשה, שיש לראותה כעלייה הבנויה על בנין התורה הכהנית־העממית העתיקה. אבל בימי בית ראשון לא נעשתה עדיין נבואה זו גורם לאומי, כמו שכבר הטעמנו. החיים הדתיים של האומה מעורים היו בספרות התורה.

ואמנם, את הקשר עם ספרות התורה או עם עולם האידיאות, שנתגבש בה, אנו מבחינים בכל המאורעות הגדולים, שארעו בחיים הדתיים הפנימיים של האומה בתקופה שלנו — אחת היא איך נצייר לנו את הקשר הזה. הפלוג הדתי בין הצפון ובין הדרום נתבטא בדברים, שערכם מוטעם בספרות זו, ומתוכה הוא מובן לנו. חוקי מועדים וכהנים (עיין מל"א י"ב, לא—לג) הם מעגיניה של ספרות התורה. הנביאים־הסופרים אינם מטעימים, לפחות, את ערכם של דברים כאלה ואינם פוקדים חטאים אלה על אפרים. את חטא העגלים מזכיר הושע, אבל אין זה אצלו אלא אחד החטאים. הנביאים האחרים אינם מזכירים אותו כלל. ואילו בפרשת מעשה העגל שבשמ' ל"ב חטא זה מערך כחטא לאומי כבד, שבגללו כמעט נגזרת גזרת כליה על העם. — הרפורמות הדתיות של חזקיהו ויאשיהו מושרשות בספרות התורה. הרפורמה של יאשיהו אף קשורה בפירוש במציאת „ספר התורה", שעליו נכרתת הברית. את הרפורמה הזאת תופס גם ירמיהו כחזוק הברית, שנכרתה בשעת יציאת מצרים וכקבלת עול

המצוה, שנצטוה ישראל אז (י"א, א—ח). — התסיסה הדתית הגדולה, שזעזעה את העם בדורות שלפני החורבן, הביאה בימי צדקיהו לידי נסיון של תקון סוציאלי, שאמנם לא הצליח: צדקיהו כורת ברית עם העם, שישחררו את עבדיהם העברים (יר' ל"ד, ח ואילך). התקון לא האריך ימים, וירמיהו נבא בגלל זה לעם נבואת־פורענות איומה. אבל הנסיון הזה קשור גם הוא בספרות התורה: העם התחייב למלא את המצוה, שנצטוה בשעת יציאת מצרים (שם, יג ואילך; עיין שמ' כ"א, ב—ו; דב' ט"ו, יב—יח). ירמיה תומך בכל לב, כמובן, בתקון הסוציאלי. אבל אף הוא נסמך על הברית העתיקה. הנביאים־הסופרים עצמם, הנלחמים לצדק חברותי, אינם תובעים בשום מקום את זכותו של העבד העברי, ובכלל אינם מטעימים את ענין העבדות. כל התנועה הזאת יצאה איפוא מקרב נושאיה של ספרות התורה. — עבודה של הספרות ההיסטורית כפי שנתנה לנו בס' מלכים, מפעל עצום זה, הכולל את התיאודיציה ההיסטורית הגדולה, את ההסבר הדתי לשני החורבנות, שבו קבלה האומה עליה את גזר־הדין ובטאה את רצונה לשוב בתשובה, טבוע אף הוא במטבע ספרות התורה. כבר ראינו, שהנבואה הספרותית לא השפיעה על מפעל זה.

ומתוך התסיסה הדתית הגדולה ההיא עצמה נבעה גם השאיפה לגבש את ספר התורה ולהעמיד עליה כעל סלע מוצק את חיי הדתיים של האומה. יצירת ס' דברים וכריתת הברית עליו היו ראשית ממושה של שאיפה זו. השאיפה עתידה היתה להתממש רק בראשית בית שני. זוהי השאיפה המרכזית של הזמן, ועל מהותה נעמוד בכרך השלישי של ספר זה.

לחקר המקורות והספרות

א. יציאת מצרים וכבוש הארץ

הספור על התנחלות שבטי ישראל בארצם מתחיל, לפי פשטם של הכתובים, ביהושע א', והוא מסתיים בספור על כבוש דן בשופ' י"ח. מבוא לו משמש הספור על התנחלות שני שבטים וחצי בעבר הירדן מזרחה בימי משה במ' כ"א, כא—כה; ל"ב, א—מב; דב' ב', כד—ג', כב. לפי הספור היסודי הזה התנחלו שבטי ישראל בארץ מתוך מלחמת הורשה בישביה. נלחמו שנים־עשר השבטים, שכרתו ביניהם ברית־עם אחרי יציאת מצרים ושעלו על הארץ כמחנה צבאי אחד. השבטים, ויהושע בראשם, נצחו את הכנענים בכמה מלחמות, והארץ הכבושה נתחלקה ביניהם.

אולם הבקורת חולקת על תיאור זה של המאורעות. היא מניחה, ששבטי ישראל התנחלו בארץ לא בבת אחת ולא מתוך כבוש צבאי מאורגן. הם נכנסו לארץ אחד אחד או קבוצות קבוצות ובזמנים שונים והתנחלו בה בהדרגה. הם התנחלו בעיקר מתוך התישבות שלוה, אבל ביניהם ובין יושבי הארץ היו גם מלחמות. וכן היו מלחמות בין שבטי ישראל עצמם בתקופת ההתנחלות. השבטים, שעלו ממצרים, נדחקו לתוך השבטים, שישבו בארץ מכבר ולא היו במצרים. הם התישבו ב ק ר ב הכנענים, ובמשך הזמן התמזגו עמהם ונחלו את תרבותם. שבטי ישראל נתגבשו והיו לעם רק על אדמת כנען.

הבקורת נסמכה קודם כל על הסתירה המדומה, שגלתה בין תיאור הכבוש שבס' יהושע ובין זה שבשופ' א'. שהסתירה הזאת אינה אלא מדומה נראה להלן (בפרק „לחקר נביאים ראשונים"). בפרק זה נעמוד בסמוך גם על הראיה מבמ' כ"א, א—ג ומן העדויות שמחוץ למקרא. אולם הבקורת הניחה עוד הנחה אחת, והיינו, שהספור על ההתנחלות מתחיל באמת לא ביהושע א' (או בבמ' כ"א) אלא בבר' י"ב: האגדות על קורות א ב ו ת ובניהם בארץ כנען מספרות אף הן על התנחלות ה ש ב ט י ם. אלא שבגוש ספורי האבות מתואר תהליך ההתנחלות בדרגה אחרת, וגם — בדמות אחרת. וכדי לעמוד על האמת ההיסטורית יש לצרף את שני התיאורים 1.

---

1 את הנחת ההתנחלות המודרגת השליטו ש ט ד ה, מ י י א ר, ש ט י י א ר נ ג ל וסיעתם ועתה היא מן המוסכמות של המדע המקראי. עיין ב ר נ ז י, Settlement, ע' 83 ואילך; קיטל Geschichte, ח"א, ע' 553 ואילך; ז ל י ן, Geschichte, ח"א, ע' 23 ואילך; י י ר ק ו, Geschichte, ע' 69 ואילך; ב ה ל, Zeitalter, ע' 448 ואילך; מ ט ר י, Egypt, ע' 34—35; מ י ס, Egypt, ע' 120; ק ו ק, CAH, ח"ב, ע' 358 ואילך; א ו י א ר ב ן, Wüste, ח"א, ע' 59; מ י י ז ל ר, תולדות א"י, ע' 191 ואילך; רובינסון, History, ח"א, ע' 63 ואילך. הדעה השלטת היא, ש ש ב ט י ל א ה התישבו בארץ תחלה. תולדות התנחלותם כאילו נשתמרו בספורים שונים בס' בראשית; בספור על „תפיסת" ארץ יבוס וגלעד בידי „יעקב־ישראל" (בר' ל"א, מד — ל"ב, לב), על „ויסוד" „בית אל" בידי יעקב (ל"ה ועוד), על כבוש שכם (ל"ד), על „התנחלות" יהודה בדרום הארץ (ל"ח) ועוד. שבטים אלה לא היו במצרים. מכצרים עלו עם י ת ו ש ע שבטי רחל הצעירים יותר. הם נתקעו כטריז בין השבטים, שישבו כבר בארץ, דחו

והנה הספור על יציאת מצרים והנדודים במדבר נתון בין ספורי האבות ובין ספורי הכבוש. מובן, שמשפטנו על ספור יציאת מצרים תלוי בבירור שאלה מוקדמת זו: היכן מתחילה העדות ההיסטורית על התנחלות ישראל בארץ כנען? ההיתה יציאת מצרים מבוא להתנחלות או מאורע אחד בתהליך התנחלות, שהתחיל דורות רבים קודם לכן?

רובד־האבות ורובד־השבטים. ספרי המלחמות

שאלת מהותם של האבות היא שאלה בפני עצמה, שכבר הרבו להתלבט בה ושלהטיב עליה תשובה ברורה אולי גם אי אפשר[2]. אולם המקרא מבחין בכל אופן שתי תקופות שונות זו מזו תכלית שנוי — תקופת האבות ותקופת השבטים. מדתה המיוחדת של תקופת האבות היא לא רק זו, שעם ישראל אינו קיים בה עוד, אלא גם זו, שה„אבות" ומשפחותיהם וילידי ביתם חיים אז מחוץ לספירה לאומית עצמית בכלל. הם, אפשר לומר, בני־בלי־עם; הם „אבות"־עם ולא בני־עם. העם מתהוה רק במצרים, בדור שלאחרי יוסף. בני יעקב ויוסף נהפכים לשבטים, זאגוד שנים עשר השבטים הוא הוא עם ישראל, ספירה לאומית עצמית, שאין בה „אבות" עוד. הספור על תקופת האבות מתחיל בבר׳ י״ב, א ונגמר בשמ׳ א׳, ו. בשמ׳ א׳, ז מתחילה ההיסטוריה של השבטים, של העם.

מפני זה יש להבחין בכל גוש הספורים והאגדות על תולדות התאחזות ישראל בארץ כנען הנתון לנו בין בר׳ י״ב ובין שופ׳ י״ח שני רבדים שונים[3]. מבר׳ י״ב, א עד שמ׳ א׳, ו נמשך רובד האבות. משמ׳ א׳, ז עד שופ׳ ה׳, לא (עם הנספח שופ׳ י״ח) נמשך רובד השבטים.

והנה כשאנו משוים את רובד־האבות עם רובד־השבטים, אנו מבחינים בכל אחד מהם שרטוטים מיוחדים העושים אותם לחטיבות נפרדות. ומה שמכריע הוא, ששרטוטים מיוחדים אלה אינם נובעים מן ההבדל היסודי: אישים — עם. לשרטוטים אלה עוברים כחוטי־השני במגבשים הספרותיים, שבהם מסופרות קורות התקופות ההן. הקוים ההם עושים את שני המגבשים הספרותיים כשתי שכבות „ארכיאולוגיות" המעידות כל אחת על תקופתה.

את ראובן ה„בכור" ממקומו וממעמדו, תפסו את מרכז הארץ והפרידו בין שבטי לאה. (עיין ביחוד סכומו של בה ל, טם). לעומת זה משער אולברייט, ששבטי יוסף התישבו תחלה בארץ ושבטי לאה דוקא הם שעלו בימי משה ממצרים וכרתו ברית עם שבטי יוסף, עיין על זה להלן. למי שמידט ק ה, Einwanderung, ע׳ 168 ואילך נכנסו השבטים לארץ בשלש קבוצות 1) יהודה, שמעון, דן; 2) בנימין, אפרים, מנשה; 3) יששכר, זבולון, אשר, נפתלי. קבוצת יהודה נכנסה מן הנגב (ע׳ 175 ואילך). השבטים נתאחדו רק בימי שאול ודוד (182).—מתקופת ה„ארית" נשארו, לפי דעה רווחת, בארץ שבטי „עברים", שהשבטים הישראלים התאחדו עמהם בארץ כנען.

[2] עיין למעלה, ע׳ 14—16.

[3] הרובד או הגוש הוא פלח או מגבש ספרותי, שיש בו סימנים המיחדים אותו על כל היסודות, שמהם הוא מורכב (הייגו: על כל מקוריותיו), לחטיבה מיוחדת. על הבחנת גושים בספרות המקראית עיין למעלה, כרך א׳, ע׳ 24 ואילך, וביחוד 201—212. אלא שלא יחדנו שם מונח קבוע למושג זה והשתמשנו גם במונח „שכבה" (הראוי יותר לסמן יסוד־מקור) ובמונח „קבוצה". תחומי הרבדים נעים, הכל לפי הסימן הקובע אותם.

האבות הם נודדים. ארץ מגוריהם הובטחה להם בדבר אלהים, אבל אחוזת ארץ אין להם. הם כורתים בריתות עם אדוני הארץ וקונים מהם אדמה בכסף (בר' י"ד, יג; כ"א, כב—לד; כ"ג, ג—כ; כ"ו, כו—לג; ל"ג, יט). הארץ, שהובטחה להם, היא ארץ כנען (י"ב, ז—ז ובהרבה מקומות). לעבר הירדן אין להם כל יחס. אברהם ויצחק אף אינם עוברים בו. לוט נפרד מאברהם ומתישב ב„ככר הירדן" (י"ג, י ואילך) ועובר משם „ההרה" (י"ט, יז, ל), ואברהם נשאר בעבר הירדן המערבי. יעקב רק עובר שם לדרכו. עם מעבר הירדן יעקב בא לארץ הנכר (ל"ב, יא). הגלעד הוא לא ארץ נחלתו אלא רק גבול בינו ובין ארם (ל"א, מד ואילך). במחנים הוא עובר „לדרכו" (ל"ב, ב—ג). את פנואל הוא „עובר" (שם, לב). בסכות הוא שוכן רק לפי שעה (ל"ג, יז). לא בגלעד ולא במצפה ולא במחנים ולא בפנואל אינו בונה מזבח. האבות יושבים באהלים. הם אנשי מקנה בעיקר. אין הם בונים ערים. הם מקימים מזבחות ומצבות ונוטעים אשלים, אבל אינם בונים מקדשים ובמות. אין להם כהנים. בארץ מגוריהם שולטים מלכים. צורת־השלטון: המדינה־העיר. אבל האבות עצמם אינם מלכים, ובכלל אין להם חלק בשלטון המדיני הקיים בארץ. השותפות הגועית בין ישראל ובין עמים אחרים (ארם, עמון, מואב, ישמעאל, אדום, כנען, מצרים) מושרשת בתקופה זו. האבות מתערבים בעמים אחרים. להלן: בתקופת האבות אין נביאים־שליחים. האבות עובדים לאל אחד. אבל בימיהם אין שום מלחמה באלילות.

עם התהוות השבטים־העם אין עוד „אבות"; זאת אומרת: ההתהוות השבטית נפסקת. אין שתוף גזעי חדש עם עמי נכר. פורצת השאיפה לכבוש ארץ. כל שבט נאחז באדמת נחלה. בארץ־נחלתם אין מדינה־עיר. עבר־הירדן נעשה חלק מארצם הריאלית. השבטים יושבים בכפרים ובערים שלהם. הם אנשי אדמה בעיקר. מתחילה תקופה של בנין מקדשים ובמות. במקדשים מכהנים כהנים. בראש השבטים עומדים נביאים־שליחים, ואחר כך — שופטים ומלכים. הנבואה השליחית פועלת בחייהם פעולה מכרעת בכל הדורות. מתחילה המלחמה באלילות, ומלחמה זו טובעת את קורות העם לדורי דורות במטבע מיוחד.

בהבדלים היסודיים האלה שבין הרבדים כרוכים הבדלים יסודיים ביחסים שבין האבות והשבטים ובין העמים שבסביבתם: כנענים, מצרים, פלשתים.

לרובד־האבות אפיינים יחסי השלום עם יושבי הארץ. האבות שוכנים בארץ כגרים, והם קשורים בבריתות־חסות־וידידות עם אדוני המקום, כאמור. כיחסי שלום וידידות מתוארים באמת גם היחסים בין יעקב ובנו ובין אנשי שכם (ל"ג, יח—יט; ל"ד, א ואילך). יעקב ובניו הם „שלמים" עם אנשי שכם (שם, כא), ובעלי שכם רוצים להיות עמהם „לעם אחד" (שם, כב). החרבת שכם מתוארת כפרי סכסוך משפחתי מיוחד ומקרי. היא נקמה על עלבון. יעקב מתרעם על המעשה (שם, ל), ובניו מצטדקים (לא). אברהם ויצחק אינם רוצים להתחתן בכנעני (כ"ד, ג; כ"ז, מו). אבל אין זה מתוך איבה ומריבה שבטית, אלא מתוך הבדל משפחתי־תרבותי ומתוך דבקות בקשרי משפחה עתיקים עם שבטי ארם. אברהם מוכן להסכים גם לקחת אשה כנענית לבנו ובלבד שלא יהיה מוכרח לצאת מן הארץ (כ"ד, ח). לשמעון בן יעקב אשה כנענית (מ"ו, י). יהודה חי בין הכנענים ומתחתן בהם (ל"ח). תמר, אם משפחות יהודה, היא כנענית.

לרובד־השבטים אפיני, לעומת זה, יחס האיבה לכנענים. בתורה אנו מוצאים מצות חרם חמורה ביותר נגד שבעת העממים. נאסרת ההתחתנות בהם. בס' יהושע ושופטים אנו מוצאים ספורים על מלחמת חרם והורשה בישובי הארץ הכנענים. להתישבות שלוה בין הכנענים בישובים מעורבים אין כל זכר. הרקע האידילי של תקופת האבות נעלם לגמרי ברובד־השבטים.

כמו כן יש הבדל ביחס ל מ צ ר י ם.

ברובד־האבות מצרים כאילו עומדת במרכז הספור. אברהם יורד מצרימה מפני הרעב (בר' י"ב, י—כ). יצחק אומר לרדת מצרימה מפני הרעב (כ"ו, ב). קורות בית יעקב מרוכזות מסביב למכירת יוסף וירידת יעקב ובניו מצרימה. אולם ברובד־השבטים אנו מבחינים פלוג ביחס למצרים. ראשית תולדות העם קשורה קשר פנימי במצרים. מצרים עומדת במרכז ספור השעבוד והגאולה עד שמ' ט"ו, כא. אולם משמ' ט"ו, כב עד סוף הספור על כבוש הארץ אין מצרים מופיעה עוד כגורם מדיני. בספורים על מלחמות כנען אין זכר לשלטון מצרים בארץ. וכן לא נזכרה מצרים בתקופת השופטים וראשית המלוכה. מצרים מופיעה שוב באוכף המדיני של ישראל רק במל"א ג', א.

כמו כן אנו מבחינים הבדל יסודי ביחס ל פ ל ש ת י ם.

לפי ספורי רובד־האבות נמצאים בימי האבות פלשתים בארץ, ואברהם ויצחק באים במגע אתם (כ', כ"א, כב—לד; כ"ו, א—לד). אבל הפלשתים האלה יושבים ב ג ר ר, ומלכם הוא „מלך גרר" (כ', ב, לב; כ"ו, א ואילך), ומשם הם באים לכרות ברית עם האבות בבאר שבע. אין עוד כל זכר למלכות חמש־הערים של סרני־פלשתים המאוחרים. נראה, שפלשתים אלה היו קולוניה קטנה משבטי הפלשתים, שנאחזה בסביבות באר־שבע זמן רב לפני העליה הפלשתית הגדולה. במשך הזמן קבלו את התרבות הכנענית. הם נבלעו, כנראה, בכנענים. לפי זה נראה, ששמ' י"ג, יז אינו אנכרוניזמוס, אלא הכוונה ל„ארץ פלשתים" העתיקה. שמ' י"ג, יז חותם את המגבש הפלשתי־העתיק.

מקום אחר לגמרי תופסים הפלשתים ברובד־השבטים ובספורים הבאים אחריו בספרי הקורות. בבחינה זו חומר הספורים שבין יהושע א', א ובין מל"ב י"ח, ח מתפלג אף הוא לרבדים שונים.

הגוש הראשי של ספורי הכבוש, בין יהושע א', א ובין שופ' א', לו, הוא ס פ ר מ ל ח מ ו ת כ נ ע ן. הרובד הוא כולו כנעני. ביהושע י"ג, ב—ג (השוה שופ' ג', ג) נזכרו פלשתים בין יושבי הארץ. אבל ב מ ל ח מ ו ת ה כ ב ו ש אין הם מופיעים עדיין. בספורי המלחמות אין להם זכר: א י ן א ף מ ל ח מ ה א ח ת בין יהושע ובין הפלשתים.

בין שופ' ג', לא ובין י"ח, לא רבוד ס פ ר מ ל ח מ ו ת כ נ ע ן ו פ ל ש ת. זהו רובד מעורב, כנעני־פלשתי. רובד זה חופף את סוף רובד־השבטים המסתיים בשופ' י"ח. אולם בפרקים אלה אין מוקדם־ומאוחר. מכיון שלפי שופ' ה', יז דן יושב בצפון, הרי שהפרקים י"ג—י"ח מקומם לפני ד—ה'. הפלשתים כבר נעשו גורם צבאי חשוב. אבל הם „מושלים" לפי שעה רק ביהודה (שופ' ט"ו, יא). שבט דן מוכרח, ודאי גם בגלל הלחץ הפלשתי, לעבור צפונה. בינתיים נתחזקו הכנענים בגבול הצפוני. ברית שבטי־ישראל מנצחת אותם, והעמק נכבש. שופ' ד—ה' הם איפוא סיומו האמתי של הרובד הכנעני־הפלשתי. זהו הספור על המלחמה הכנענית הגדולה האחרונה. סוף מלחמות כנען עצון איפוא בראשית מלחמות פלשת.

בין ש"א א', א ובין ש"ב ח', א רבוד ס פ ר מ ל ח מ ו ת פ ל ש ת. ברובד זה הפלשתים מופיעים כאויב העיקרי של ישראל, אבל אין כאן עוד שום ספור על מלחמה כנענית גדולה. לכידת ירושלים (ש"ב ה', ו—ט) אינה בבחינה צבאית אלא פעולת־חסול מקומית קטנה. פעולות־החסול האחרונות של הכנענים נמשכות עוד עד זמן שלמה. — ספיחי הרובד הפלשתי נמשכים עד מל"ב י"ח, ח.

הפלשתים האלה, שנזכרו החל משופ' ג', לא ואילך, אינם יושבים עוד בגרר או בבאר שבע, כפלשתים שברובד־האבות. הם יושבים בכל השפלה, ולהם חמש ערים־מדינות:

עזה, אשדוד, אשקלון, גת, עקרון. מושליהם הם מלכים וסרנים. בתקופת האבות בין הפלשתים ובין העברים ברית־שלום. בתקופת השופטים והמלכים ביניהם ובין הישראלים מלחמה קשה ומרה. אולם יש הבדל בין מלחמות כנען ובין מלחמות פלשת: מלחמות כנען כרוכות ב ח ר ם, במלחמות פלשת א י ן ח ר ם.

ההבחנה הזאת של הרכב הרבדים, שכל אחד מהם מיוחד בסימניו ללא כל ערבוב, מראה לנו קודם כל, שהספרות המקראית העתיקה אינה, למרות אי־הדיוקים שבה, צירוף האוטי של דברי־ספרות, שנכתבו בידי סופרים מאוחרים ושנוספו עליהם בדורות שונים הוספות והוספות להוספות ושעורכים שונים ערבבו אותם וגרעו והסיפו כרצונם, לפעמים— גם בלי הבנת הענין, כמו שמתארים את הדבר חוקרי המקרא בזמננו. אולם הבחנה זו היא גם המפתח לפתרון השאלה שלנו: היכן ראשית המקורות המקראיים המספרים על ההתנחלות בארץ?

התשובה על שאלה זו כבושה באפיו היסודי של רובד־האבות: הוא ס פ ר ה נ ד י ד ה ו ה ג ר ו ת ו ל א ס פ ר ה ה ת נ ח ל ו ת. אין זו אלא שגיאה מתודית קשה לנתק דברים מתוך מסכתם ולמצוא בהם "רמזים" לעניינים, שאינם מתאימים למסכת, שבה הם ארוגים ארג אורגני. ספורי רובד־האבות אינם רוצים לספר בשום קטע על התנחלות אתנית, ולוא גם על התנחלות לפי־שעה. זה סותר לכל שיטת־הדמויים השלטת ברובד זה. לא רק האבות אלא גם אבות־השבטים (בני יעקב) עוברים בארץ ואינם נוחלים נחלה בשום מקום.

בבר' ל"ד מסופר על הריגת אנשי שכם בידי שמעון ולוי. אבל לא שמעון ולוי ולא מי שהוא משאר בני יעקב אינם כובשים את העיר על מנת להתנחל בה. יעקב ובניו בורחים משם. בבר' מ"ת, כב יעקב נותן ליוסף, כנראה, את העיר שכם, אשר לקח "מיד האמרי" בחרבו ובקשתו. כאן "לקיחת" שכם (זאת אומרת: כבוש העיר ללא התאחזות בה) מיוחסת ליעקב עצמו. יעקב נותן איפוא ליוסף עיר, שיוסף לא כבש, והוא נותן אותה לו בהיותו עם כל ביתו במצרים. התאחזות השבטים בארץ לעתיד לבוא אינה נובעת איפוא מהתנחלות ממשית של אבותיהם, גם בשעה שהיא נסמכת אל מלחמותיהם בארץ בתקופת האבות. הספור על י ה ו ד ה ו ת מ ר (בר' ל"ח) קשור, אמנם, בנחלת שבט יהודה בזמן מאוחר (עדלם, כזיב). אבל אין יסוד לחשוב, שזהו ספור על התנחלות ש ב ט יהודה על אדמתו לפני יציאת מצרים ובלי קשר עם יציאת מצרים. קודם כל המעשה מתרחש בעצם ב ג ב ו ל נחלת יהודה: בשפלה. ואילו עיקר נחלת יהודה היה ההר והנגב, ואלה לא נפקדו כאן. וכן אין המעשה מתרחש בעיר מרכזית, שיש בה כדי לסמל נחלת־ארץ. אבל העיקר הוא, שיהודה אינו מופיע כאן לא כנוחל נהלה ולא ככובש. הוא ג ר בארץ. הוא מ ת ר ו ע ע ע ם א ח ד מיושבי המקום. הוא מתחתן ביושבי המקום הכנענים, אבל אין הוא יושב "בתוך עמו". הארץ היא ארץ כ נ ע ן ולא ארץ יהודה. שיהודה פרה ורבה בארץ או רכש אותה באיזה אופן שהוא, לא סופר. גם זהו איפוא ספור על קורות בית־אב עברי קודם מ ל פ נ י הכבוש וההתנחלות. יהודה הוא כאן "אב" ולא שבט. אם נחלת שבט יהודה הגיעה במקרה אחר כך עד הנה או אם שאף השבט לכאן, מפני שהיה קשור במקומות האלה מלפני תקופת הכבוש, אין להכריע. אבל ספור־התנחלות אין כאן. — כל שכן שמה שמסופר על שאר אבות־השבטים (על ראובן ויוסף ואחיהם) דבר אין לו עם כבושי נחלה. בתקופת "האבות", כלומר: לפני כבוש משה ויהושע, בתי האבות הישראלים הם בעלי מקנה ורכוש, אבל — מתושבי נחלה.

מלבד זה אין גם כל אפשרות אוביקטיבית לראות את ספור ההתנחלות ברובד־השביעים כהמשך לספור שברובד־האבות.

דבר זה מוסכם הוא, שבספורי ס' בראשית אין שום יחס בין אבות־השבטים ובין נחלות־השבטים המאוחרות. (יוצא מן הכלל רק יהודה). כמו כן אין היחסים בין השבטים מתאימים לסדר התנחלותם בארץ. ברובד־האבות שמעון ולוי „אחים" (בר' ל"ד, כה; מ"ט, ה). ברובד־השבטים יהודה ושמעון הם חטיבה אחת (שופ' א', ג ואילך). צירוף השבטים לשבטי־לאה ושבטי־רחל, לבני־אמהות ולבני־שפחות אינו מתאים לסדר נחלותיהם של השבטים. זהנה אם נאמר, שברובד־האבות מסופר על דרגת התנחלות קדומה, הרי נהיה מוכרחים להניח, שבתקופת ההתנחלות האחרונה דחו השבטים זה את זה מנחלותיהם הישנות[4]. בין השבטים היו איפוא מ ל ח מ ו ת נ ח ל ה, שנסתיימו ב ב ר י ת ו ת שלום ובהסכמים.

ולהלן: מכיון שברובד־האבות היחסים עם הכנענים הם יחסי שלום, ובני יעקב אף מתחתנים ביושב הארץ, הרי זאת אומרת — לפי ההנחה —, שראשית ההתנחלות, לפחות, היתה מתוך שלום והתערבות גזעית. התנחלות כזו יצרה בהכרח שותפות מסוימת בין העברים ובין הכנענים ואחדה אותם נגד השבטים החדשים, שדחקו ועלו לארץ. שותפים היו במלחמה ושותפים היו גם בהסכמי השלום.

ואמנם, כך היה מהלך הדברים לפי הדעה הרווחת השוללת את המטורת על הכבוש האחיד (עיין למעלה, ע' 302).

אולם ברובד־השבטים אנו מוצאים עדויות מונומנטליות הסותרות בהחלט לתאור זה.

העדויות על הכבוש הצבאי האחיד של ארץ כנען

העדות הראשונה במעלה והחשובה ביותר העולה מכל הספורים על כבוש הארץ

---

[4] שטייארנגל, Einwanderung, ע' 15 ואילך; זלין, Geschichte, ח"א, ע' 42 ואילך; נוט, System, ע' 77—78, נסו באמת למצוא רמזים לדבר, שהשבטים ישבו לפנים בארץ בסדר אחר, שמתוכו אפשר לבאר את סדר היחס שלהם: את החלוקה לשבטי לאה ולשבטי רחל וכו'. אבל ה„רמזים" הם די קלושים, ושום דבר אין להסיק מהם. קודם כל אין שותפות בתי־אבות (כגון חצרון וכרמי לראובן וליהודה וכו') מוכיחה כאן כלום. שהרי אלה הם שבטים קרובים. ושותפות כגון זו אנו מוצאים גם בין שבטי ישראל ובין שבטי אדום (זרח, קרח וכו'). נקודת־הנגבול בין יהודה ובין בנימין „אבן בהן בן ראובן" (יהושע ט"ו, ו, י"ח, יז) אין בה כדי להוכיח, שראובן ישב פעם ליד יהודה ממערב לירדן. הנקודה קרובה לירדן, והיא בעצם גם נקודת גבול של ראובן, ואולי ישב כאן בית־אב ראובני. מזה, שהשופט תולע איש יששכר יושב בשמיר בהר אפרים (שופ' י', א—ב), ודאי שאין ראיה, שיששכר ישב פעם בהר אפרים ליד יהודה. מיהושע י"ז, יא יש ללמוד, שגבול מנשה ויששכר היה מסוכסך. אפשר, שלבני יששכר היו ישובים בקצה הר אפרים. ואפשר, שהשופט לא ישב בעיר מולדתו. ובכל אופן בימי מלחמת ברק־דבורה יששכר, זבולון, דן, נפתלי, גד ואשר שוכנים זה ליד זה, ונחלת יוסף חוצצת בינם ובין יהודה. וכן גם לפי בר' מ"ט, יג—כא; דב' ל"ג, יח—כד. והלא התגבשות זו היתה התגבשות לדורות. ואיך יכלה להוצר ולהקבע לדורות שיטת־שבטים עם שיטת־יחסים, שבסיסן ההתישבותי היה קיים לכל היותר זמן קצר והיה משתנה ומתחלף מזמן לזמן? ברור, ששיטה זו לא היתה תלויה בהתנחלות כלל. חלוקה זו משקפת יחסים סוציאליים (יחסי תלות וחסות) בין השבטים בתקופת ההתהוות של אגודי השבטים הקדומים. וכן גם החלוקה בין שבטי־לאה ושבטי־רחל, הקשורה בחלוקה לבני אמהות ולבני שפחות, דבר אין לה עם ההתנחלות. (עיין למעלה, ע' 16—17). — נגד שטייארנגל עיין גם שמידטקה, Einwanderung, ע' 169.

ללא כל יוצא מן הכלל היא, שבין שבטי ישראל לא פרצה מעולם שום מלחמת נחלה. מלחמות וסכסוכים היו, אבל לא מלחמות־נחלה. גם בין ה„חטאים" של ישראל לא נפקד דבר כזה, לא בימי יהושע ולא בימי השופטים[5]. עדות זו לבדה כתה יפה לבטל בהחלט כל הנחה על כבוש מודרג ונפרד של הארץ בידי שבטי ישראל: כבוש מודרג ונפרד לא יתכן בלי מלחמות נחלה.

עדות זו מתאשרת על־ידי עדות אחרת העולה מן המקורות: אין גם כל זכר להסכמי נחלה בין השבטים, היינו: להסכמים הקובעים תחומי נחלות, שכל שבט תפס לעצמו. נחלת השבט נקראת „גורל" או „חבל" (יהושע י"ז, יד, יז; שופ' א', ג). שולט הדמוי של חלוקת ירושה ולא של כריתת ברית ועשיית הסכם בין שבטים הלוחמים זה עם זה או הכובשים כל אחד נחלה לעצמו. דמוי זה מניח, ש„הארץ" קדמה לנחלות השבטים. הארץ נתחלקה לנחלות ולא נצטרפה מן הנחלות. שהדמוי הזה שלט באמת בתקופה העתיקה, נמצאנו למדים מאי־ההתאמה שבין נחלות השבטים ובין הארץ ה„מובטחת" לאבות או בין ארץ ההתנחלות הריאלית ובין ארץ ישראל האידיאלית: השבטים התנחלו גם בעבר־הירדן, אבל ארץ זו אינה נחשבת במקורות העתיקים על ארץ ישראל; מצד שני נחשבת על ארץ ישראל אדמה, שלא התנחלו בה מעולם (פלשת, לבנון וכו').

נקודה מוצקה אחרת: קו־החזית של מלחמות־הכבוש בכל דרגותיהן ברור — נגד הכנעני יושב הארץ. אין התאגדות של שבטים ישראלים נגד שבטים ישראלים, ואין ברית־מלחמה בין ישראלים ובין כנענים נגד ישראלים. גם בבחינה זו אין „חטא" בישראל: החזית מכוונת תמיד אך ורק כלפי חוץ.

להלן: אין שום זכר בס' יהושע ובס' שופטים להתנחלות מתוך התישבות שלוה וכריתת ברית עם יושבי הארץ. כבר הטעמנו (למעלה, כרך א', ע' 645—649), שבבחינה זו אין כל הבדל בין ס' יהושע ובין שופ' א' ושופ' י"ח. התמונה אחת היא בכל המקורות המספרים על היחסים בין שבטי ישראל ובין הכנענים ברובד־השבטים: שבטי ישראל גלחמים בישובים הכנעניים ומשתדלים להורישׁ אותם; יש שאינם מצליחים, ואז הם שמים אותם למס. אבל אין ישובים מעורבים.

---

5 עיין למעלה, כרך א', ע' 631—632. בספור בשופ' י"ז—י"ח על מעבר דן צפונה מוצא זלין, Geschichte, ח"א, ע' 97, ציור מוחש לתנועת השבטים, שגרמה על ידי עליית שבטי רחל בהנהגת יהושע לארץ כנען, ולסכסוכי־הנחלה, שפרצו ביניהם. אבל בשופ' א', לד מדובר על לחץ האמורי על דן, ולא על לחץ שבטי ישראל עליו. וגם בשופ' י"ז—י"ח אין כל רמז, שדן החליף את מקומו בגלל עליית שבטים ישראליים ממזרח. ספורי שמשון מוכיחים בבירור, שלמעבר דן גרם לחץ, שבא מצד השפלה, ואין ספק, שהתגברות הפלשתים הניעה אותו לתור לו נחלה חדשה (עיין למעלה, ע' 305). זלין יודע לספר, שדן בזז את מקדש שילה מכל מקום ברור, שאין דן מנסה לתפוס לו נחלת בגבול שבטי ישראל; לא נרמז, שמנעו אותו מזה בזרוע. בית מיכה מאכזן את המרגלים, הכהן שואל לבני דן באלהים. — בע' 45 מדבר זלין על „מלחמת תחרות ארוכה" בין ראובן ובין יוסף, שנתנה לו הבכורה במקום ראובן. אבל מניין הוא יודע על מלחמה זו — סוד כמוס עמדי. הוא מסמך, אמנם, מקראות, אבל בתם אין אף רמז לדבר. לפי בר' לה, כא—כב חטא ראובן בבלהה, והדבר לא קרה בנחלת יוסף. בל"ז, כא—ל דוקא ראובן הוא שמבקש להציל את יוסף מידי אחיו, השוה מ"ב, כג. בכל אופן אין שום זכר לאיזו מלחמה בין ראובן ובין יוסף בתקופת הכבוש או לאחריו. ה„בכורה" ניתנה ליוסף לא במלחמה אלא בגלל התרבותו והצלחתו ובגלל התנונות ראובן, שסבותיה אינן ידועות לנו.

עדות ברורה אחרת מעידים המקורות: אין הם יודעים כלום על ב ר י ת איזו שהיא בין שבטים ישראליים הנכנסים לארץ לכבשה ובין שבטים י ש ר א ל י ם או „ע ב ד י ם", היושבים בארץ מ ק ו ד ם[6]. בשום מקום לא נרמז, שעל השבטים הנכנסים נספחו שבטים ישראלים מקומיים, שכבר היתה להם אחוזת נחלה[7]. המקורות אינם מבחינים ביושבי הארץ הראשונים בין תושבים כנענים ובין תושבים ישראלים או עברים. יושבי הארץ הם שבעה גויים או „הכנעני", „האמורי", ואחר כך — הפלשתי. המלחמה מכוונת נגד כ ל יושבי ארץ כנען. בשום מקור אין זכר לדבר, שהשבטים נצטוו לא למגוע ביושבי הארץ מבני עמם או מבני גזעם ושלא לקחת את ארצם, מעין מה שנצטוו על אדום ועמון ומואב. וכן לא נשתמר כל זכר להבחנה (מעין זו שאנו מוצאים ביון) בין שבטים „אבטוכתוניים" ובין שבטים שבאו לארץ אחריהם. וכן אין זכר לדבר, שנכרתה ברית בעבר הירדן מזרחה או מערבה בין שבטים ישראליים, מעין הברית, שנכרתה עם הגבעונים. כל שכן שאין כל זכר לישוב „עברי" מיוחד בספורי תקופת השופטים וראשית יסוד המלוכה[8].

---

6 זלין, Geschichte, ח"א, 94 ואילך, מוצא ביהושע כ"ד עדות על הברית, שכרת יהושע, ראש שבטי רחל, בשכם בין שבטי רחל, שעלו לארץ ממצרים, ובין השבטים הישראליים, יושבי הארץ מלפנים, בשם יהוה, אלהי סיני. שהרי בפרק זה מטופר על ברית, שכרת יהושע עם העם לעבוד את יהוה ועל „חק ומשפט", אשר שם לו, ואילו לפי המסורת כבר וכרתה ברית בסיני.—השאלה, מה טיבה וצרכה של ברית־שכם. היא שאלה בפני עצמה. לשאלה זו השוה בן גוריון, Sinai, ע' 311 ואילך. אבל בכל אופן אין ביהושע כ"ד ש ו ם ז כ ר ו ר מ ז לברית בין קוגי שבטים שונים, לפי הסקירה ההיסטורית, שם. ב ואילך, כ ל השבטים היו במצרים ובאו לארץ ונלחמו בכנעני וכו'. בקרב כולם יש „אלהי נכר". וכולם נדרשים להסיר מקרבם (כג). גם כאן, כמו בשאר המקורות, אין מצוה לשבטים, שלא ינשלו זה את זה מאחוזתם. אין ברית נכרתת בין קבוצות שבטים, אלא יהושע כורת ברית לכולם, שלא יכחשו ביהוה. וכן גם בדב' כ"ז. כאן השבטים, אמנם, מחולקים לשתי קבוצות. אבל החלוקה כרוכה בהלוקה בין הברכה ובין הקללה, ואין כאן בריתת ברית כלל.—זלין מוצא זכר לברית זאת גם בדב' ל"ג, ב—ה ובשופ' ה', ח. אבל אלו הן דרשות של מה בכך.— Möhlenbrink (ZAW, 1938, ע' 250 ואילך) מבחין ביהושע כ"ד שתי נוסחאות: באחת י ה ו ש ע מדבר אל שבטים, שאבותיהם היו „בעבר הנהר" (ב ועוד), ובשניה י ה ו ה מדבר אל שבטים, שיצאו ממצרים ונכנסו לארץ (ה ועוד). אולם כל הנתוח הזה תלוי על בלימה. כי אם היו שבטים עברים, שלא יצאו, לפי ההנחה, ממצרים, כלום היו גם שבטים, שאבותיהם לא היו „בעבר הנהר". כלומר: שלא התיחשו על אברהם ובניו? ובכל זאופן יש אף לפי נתוח זה ביהושע כ"ד שני ס מ ו ר י ם על ש ת י ב ר י ת ו ת־ש ב ט י ם שונות. אבל אין ספור על ברית ב י ן ש ת י ק ב ו צ ו ת־ש ב ט י ם. אין להבין, למה נגזו מסורת ממין זה ב„רמזים" הידועים פענות של נתחנים חרימים. — לשאלה זו עיין עוד להלן, סוף הפרק „לחקר נביאים ראשונים".

7 כ ל ב ו ק י נ י באו, לפי המסורת, עם ישראל מן המדבר. על י ר ח מ א ל אין לנו, אמנם, ספור כזה. אבל בכל אופן אלו הם ב ת י א ב ו ת, שדבקו ב ש ב ט י ישראל ונטמעו בהם. אולם ששבטים ישראליים או „עברים" כרתו ברית זה עם זה בארץ, לא נזכר ולא נרמז.

8 לדעה זו על ה„עברים", שכאילו היו בארץ מלפני הכבוש, עיין למעלה, כרך א', עמ' 739—740. ועיין גם א ו ל ב ר י ט, JPOS, 1920, ע' 66 ואילך; ב ה ל, Kanaanäer, ע' 72—73; ק י ט ל, Geschichte, ח"א, ע' 465, הערה 4; ח"ב, ע' 90, 103; ל ו', OLZ, 1927, ע' 739—740.

אין כל אפשרות להניח, שכל העדויות האלה של רובד־השבטים הן פרי עבוד מאוחר. למה מחקו כל רושם למלחמת נחלה או אף להסכם על החלפת נחלה? ובכלל למה לא ספרו בפירוש, ששבטים אחדים באו בברית יהוה רק בארץ כנען? או למה לא צוו שום מצוה על היחס אל ה„עברים", שישבו בארץ מקודם? וביחוד: מה טעם ההבדל ביחס אל הכנענים? אם האיבה לכנענים היא המצאה „תיאולוגית" מאוחרת, מפני מה הכניסו אותה רק ברובד־השבטים ולא ברובד־האבות? ברור, שכל העדויות ההן הן עדויות היסטוריות מהימנות.

אולם מלחמה עם הכנענים, ורק עם הכנענים בלבד, ללא כל מלחמה בין שבט ישראלי לשבט ישראלי תצוייר רק בתנאי אחד: שהכבוש היה צבאי ולא מודרג ושנתבצע על ידי ברית כל שבטי ישראל. על כבוש כזה מסופר ברובד־השבטים. כבוש כזה יתכן, רק אם לא נראה אותו כהמשך לדרגת־התנחלות אחרת, שמסופר עליה כאילו ברובד־האבות. רובד־האבות הוא רק מה שהוא לפי פשטו הפשוט בלא סלוף דרשני: ספר הנדידה של שבטים ובתי־אבות עבריים ללא נחלה. הספור על ההתנחלות בארץ כנען מתחיל רק ביהושע א'. רק מתוך הנחה זו מתבאר בדרך טבעית ההבדל העמוק והאורגני בין רובד־האבות ובין רובד־השבטים. הרבדים משקפים שתי תקופות שונות, שביניהן נתרחש מאורע מכריע: אחרי יציאת מצרים נוצרה ברית־השבטים, גולד ע ם, שעלה לכבוש לו ארץ במלחמה.

מסקנה זו מתאשרת על ידי כמה התאמות אוביקטיביות עם תופעות, שאנו מבחינים ברבדים, שקבענו למעלה.

להבדל בין רובד־האבות ובין רובד־השבטים ביחס אל הכנענים מקביל הבדל ביחס אל הפלשתים. ועם זה אין האיבה שברובד־השבטים כלפי הפלשתים כרוכה במלחמת ח ר ם. היש טעם „תיאולוגי" להבחנה זו בין אויבים לאויבים? הבחנה זו אפשר להסביר רק מתוך מסבות המלחמה הלאומית בתקופת הכבוש: בשעה שברית־השבטים באה באֶלה להחרים את אויביה במלחמה זו עדיין לא היו הפלשתים גורם צבאי ועדיין לא השתתפו במלחמה (השוה להלן, ע' 318—319). ההוק על החרמת הכנענים הוא איכוא תעודה היסטורית, מין מחרת־אבן, שמוצאו מעצם תקופת הכבוש.

והנה דבר זה מתאשר על־ידי העובדה, שב„ספר מלחמות כנען" אין הפלשתים מופיעים כגורם צבאי. עובדה זו יש בה כדי להפליא אותנו ביותר, מאחר שלפי הרשימה שביהושע י"ג, ב—ג כבר היו הפלשתים בארץ בימי יהושע. ואם אין כל ספור־מ ל ח מ ה על הפלשתים לפני שופ' ג', לא, הרי זה מוכיח, שהספורים על כבוש הארץ שבספר מלחמות כנען כ ב ר נ ת ג ב ש ו לפני מלחמות־פלשת עד כדי כך, שלא נתערבבו עם ספורים מאוחרים.

העדר זכר לפלשתים בספורי ספר מלחמות כנען מסייע מצדו לספור על הורשת הכנענים: הורשה זו ודאי לא היתה אפשרית, אילו היו השבטים מוכרחים להלחם בתקופת הכבוש גם עם הפלשתים, שהיו בעלי כושר צבאי רב.

וכן יש התאמה בין המסורת על ברית־השבטים הגדולה, על הכבוש הצבאי ועל

טור 826 ואילך; ג ו ט, ספר היובל לפרופ, ע' 106 ואילך; מ י י ז ל ר, תולדות א"י, ע' 191 ואילך. השוה גם להלן בפרק „חבירו ועברים". — א ו ל ב ר י י ט, JPOS, שם, מביא כדוגמה היסטורית את העובדה, שסופרי־הקורות הערבים אינם מספרים כלום על היחס שבין הערבים, שישבו בארץ ישראל מכבר, ובין הכובשים המוסלמים. אבל אין הנדון דומה לראיה. כי במקורות המקראיים, גם בספורי הכבוש וגם בחוקים, ההבחנה האתנית של יושבי הארץ מובהקת ומושעמת ביותר, ומן ההכרח היה להזכיר את ה„עברים", אילו היו בעולם.

הורשת הכנענים ובין העדר זכר ל מ צ ר י ם בס' מלחמות כנען: אילו היה השלטון המצרי קיים אז בארץ כנען, ודאי לא היתה מלחמת־הורשה כזאת אפשרית.

המסקנה ההיא מתאשרת גם על־ידי כמה וכמה עובדות, שכבר עמדנו עליהן למעלה (כרך א', ע' 644—657) ושנזכיר כאן בקצור אחדות מהן.

א) בתולדות מלחמות השופטים והמלכים הראשונים אין לכנענים כבר ע ר ך ש ל ג ו ר ם צ ב א י. בתקופת מלחמות השופטים יש רק מלחמה כנענית אחת: מלחמת ברק ודבורה (שופ' ד'—ה'), וגם מלחמה זו היא בגבול הצפוני. ביחוד: אין כל זכר לדבר, ש ה פ ל ש ת י ם נשענו על היסוד הכנעני שבתוך הישוב הישראלי. וכן אין זכר לדבר, שהישראלים כרתו פעם ברית עם הכנענים נגד הפלשתים, אויבם הקשה ביותר בזמן ההוא. כל מה שהחוקרים מספרים על פעולתם הצבאית של הכנענים באותה תקופה אין לו משען אף באות אחת של המקורות. חסול מהיר כזה של הכנענים בתור גורם צבאי אפשרי היה רק במלחמה של ברית־שבטים גדולה. ב) הישראלים לא נחלו מן הכנענים את ת ר ב ו ת ם ה צ ב א י ת: את הסוס ואת רכב הברזל. ג) הישראלים לא נחלו מן הכנענים את מ ש ט ר ם ה מ ד י נ י: את המדינה־העיר, שבראשה עומד מלך. ד) המקורות אינם מספרים על השפעה ד ת י ת־ת ר ב ו ת י ת של הכנענים ש ב ת ו ך הישוב הישראלי על ישראל (עיין כרך א', ע' 637—638).

על הראיה מן הידיעות על „רכב הברזל" עיין להלן, ע' 319—320.

ה ע ד ו ת ה מ ד ו מ ה ע ל ה כ נ י ס ה מ ן ה ד ר ו ם

שוללי ספור־הכבוש של רובד־השבטים דמו למצוא סתירה לו בבמ' כ"א, א—ג.

פסוקים אלה הם מבארים כמקבילה לשופ' א', יז ומוצאים בהם זכר לדבר, ששבטי הדרום (או בתי אבות, שישבו בדרום) עלו מצד הנגב והתישבו בארץ לפני כניסתם של שאר השבטים. אבל באמת אין כאן שום „מקבילה". בין המקראות האלה יש מגע: בבמ' ובשופ' נדרש השם „חרמה" של שני מקומות שונים, שניהם בדרום, לא רחוקים מערד. חרמה־צפת היא, כנראה, בנקב־א־צפה, ונזכרה בין ערי הנגב (יהושע ט"ו, ל; י"ט, ד; ש"א ל', ל). ואילו חרמה זו שבבמ' כ"א אינה כלל בארץ ישראל [9]. היא למטה מן „ההר", לשם „ירד" העמלקי והכנעני (או האמורי), ועד המקום ההוא רדף אחרי המעפילים (במ' י"ד, מד—מה); היא מקום „בשעיר" (דב' א', מד). לפי שופ' א', יז החרימו ישראל את ה ע י ר צפת וקראו את שמה „חרמה". ואילו בבמ' כ"א, ג מדובר על החרמת „הכנעני" ו ע ר י ה ם ועל קריאת שם ה מ ק ו ם „חרמה". „המקום" הזה נקרא חרמה, לא מפני שהחרימו אותו, מאחר שאין הוא מקום ישוב כנעני, ובאותה שעה נמצא במקום ההוא או סמוך לו מחנה ישראל. ברור, שבבמ' כ"א, א—ג נשתמר זכר ל נ ס י ו ן להכנס לארץ מצד הנגב — נסיון, שלא הצליח: ישראל נגף לפני הכנעני והעמלקי [10]. וכשם שאחרי מלחמת עמלק הוטל חרם על עמלק (שמ' י"ז, ח—טז), כך הוטל, לפי ספור זה, חרם על כל ה כ נ ע נ י ו ע ר י ו אחרי שהכנעני יושב הנגב יצא להלחם בישראל. הספור מבאר את מקור מצות החרם על כל יושבי כנען ומקשר את המצוה בשם המקום חרמה: בחרמה נדר ישראל

---

9 השוה ו ו ל י־ל ו ר נ ס, Zin, ע' 91.

10 השוה נ י ל ס ן, IPOS, 1927, ע' 189. בצדק אומר נילסן, שבזמן מאוחר לא היו ממציאים ספור על כשלון כזה, אלא היו מספרים, שהשבטים נכנסו לארץ מדרום. בעל חכרך שי כאן גרעין היסטורי.

את גדר החרם על כל "העם הזה", ואחרי כן שמע יהוה בקול ישראל ונתן בידו את הכנעני להחרימו בשעת מלחמות הכבוש. במ' כ"א, ג הוא מסוג הפסוקים שבתורה, שנזכרו בהם ענינים מאוחרים בלשון עבר (כגון בר' ל"ו, לא או י"ג, ז). אבל אין כאן שום ספור על התישבות שבטים [11].

עדויות מקורות שמחוץ לתנ"ך. מצבת מרנפתח

שוללי ספור־הכבוש שברובד־השבטים נסמכו גם על הקושי הגדול להתאים אותו לידיעות הבאות ממקורות שמחוץ לתנ"ך. ביחוד דמו למצוא במקורות מצרים ראיות להתישבות קדומה ומודרגת של שבטי ישראל בארץ כנען. שאלת כבוש הארץ משולבת כאן ביותר בשאלת יציאת מצרים.

ברשימות ערי ארץ כנען של תותמס השלישי ורעמסס השני נזכרו מקומות בשם "יעקבאל" ו"ישפאל" (=יוספאל?) [12]. בשמות אלה בקשו למצוא ראיה להתישבות "שבטים" עברים עתיקים בארץ כנען בתקופה ה"אבות". ברשימות הערים של אמנחוטפ השלישי, סתי הראשון, רעמסס השני ועוד נזכר שם עיר או מחוז בשם "אשר" [13]. וכן נזכר "נשיא אשר" (וכנראה גם "הר אשר") ב"ספר המהיר" שבפפירוס אנסטזי א' [14]. הרבה חוקרים סבורים, שזהו שם השבט הישראלי אשר ושמחוז זה הוא במקום נחלת השבט אשר [15]. לפי זה ישב אשר בנחלתו מימי קדם בשעה שהארץ בכללה היתה עוד כנענית.

ראיה מכרעת מצאו ביחוד במצבת מרנפתח, שבה נזכר (פעם יחידה בכתובת מצרית) השם "ישראל". בשורות כה—כז של שירת הנצחון הזאת כתוב לאמור: "שדדה תחנו (לוב), שלום בחת, כנען נשבתה בכל רעתה(?), אשקלון נלכדה, גזר נתפשה, יגועם היתה לאין, ישראל הושחת, זרע אין לו [16], היתה חרו כאלמנה למצרים". לפי הפירוש המקובל עתה על כל החוקרים "ישראל" מדומה בשירה זו "כיושב כבר על אדמת כנען". מכאן — מסקנות השובות לקביעת זמן יציאת מצרים, ועל זה עוד נעמוד להלן. אבל בכל אופן אין לאחד עדות זו עם תיאור הכבוש של ס' יהושע. כי מימי תותמס השלישי (שמלך לערך עד 1447 לפני סה"נ) היו ארצות כנען (סוריה וארץ ישראל) כפופות למלכות

11 הדעה, שבבמ' כ"א, א—ג יש מקבילה לספור על כבוש צפת, היא ישנה. והראב"ע מזכירה בביאורו לבמ' כ"א, א ודוחה אותה ואומר, שהם "שני מקומות". וכן מבאר הרמב"ן, שהם שני מקומות אלא שהוא מיחד את גדר־החרם הזה לכנעני שבנגב, ונתקיים הנדר מקצתו בימי משה ונשלם בימי יהושע.

12 רשימת תותמס, מספרים 102, 78; רעמסס, מספר 9; עיין יידקו, Listen, ע' 14, 15, 38, עיין גם ע' 50; מילר, AE, ע' 162—164. השוה יבין, ספר קלונר, ע' 71 ואילך.

13 עיין יידקו, שם, ע' 28 והמקומות המסומנים שם.

14 עיין ארמן, Literatur, ע' 270 ואילך.

15 השערה זו הביע ראשונה מילר, עיין ספרו AE, ע' 236 — 239, והשערה זו נתקבלה על דעת רבים —על שבטים אחרים, שכאילו נמצא זכרם בין יושבי ארץ כנען בתקופה קדומה, עיין להלן, הערה 21.

16 או: "ישראל מתיו מספר, זרעו איננו". משמעות הבטוי היא: ישראל הוכת מכה גמורה. עיין ברסטד, Records, III. 604—605; ועיין ברניי, Settlement, ע' 82, הערה 4.

מצרים ונחשבו על גבול מצרים. למלכי מצרים היו בארצות אלה מצודות חזקות, מלכיהן חשבו את עצמם לעבדי פרעה והיו נושאים לו מנחה. לא יתכן להניח, שבתקופה זו נכבשה ארץ כנען או חלק גדול ממנה כבוש צבאי בכלל, וביחוד — בלי התערבות מצרים. אולם להתערבות כזו אין זכר לא במקורות המקראיים ולא במקורות המצרים. אמנם, בימי א ח נ א ת ו ן מלכי כנען מבקשים עזרה ממלך מצרים ובמכתביהם (הם מכתבי ת ל - ע מ ר נ ה) הם מזכירים גם את הסכנה הנשקפת להם מן ה"חבירו". הרבה חוקרים מזהים את "תנועת" החבירו הזאת עם תנועת כבוש־הארץ בידי שבטי ישראל. אבל הזהוי הזה עצמו קשור בשלילת תיאור כבוש־הארץ של ס' יהושע, מאחר שהחבירו אינם פועלים בכל אופן כצבא־כובשים לאומי אחיד. ואם נניח, שיש במכתבים אלה על החבירו עדות על כבוש הארץ של שבטי ישראל באיזו דרגה שהיא, הרי זאת אומרת, שלא היה כבוש צבאי אחיד, אלא גדודים גדודים נכנסו השבטים לארץ, וכאן נטמעו בכנענים ונעשו עם רק במשך הזמן. חוקרים המחברים את כבוש הארץ עם תנועת החבירו והמבקשים לקיים גם את המסורת על יציאת מצרים וכבוש יהושע רואים הכרח לעצמם להניח, שהשבטים עלו ונכנסו לארץ קבוצות קבוצות בזמנים שונים. "ישראל" שבמצבת מרנפתח מכוון, לדעתם, לחלק מן השבטים (לדעת אלה — שבטי לאה, ולדעת אלה — שבטי רחל), שכבר ישבו אז בארץ.

האפשר לחשוב ראיות אלה למכריעות?

השמות "יעקבאל" ו"יוסף־אל" (שהוא מפוקפק) ודאי שאינם מוכיחים כלום. יעקב הוא שם היקסוסי[17], וההיקסוסים משלו פעם בארץ הזאת, ולפיכך אין ראיה, ששמות אלה קשורים דוקא בשבטי ישראל או ב"אבות" שבטים אלה.

ואשר לשם "אשר" — הרי, קודם כל, רבים מפקפקים בזהויו עם שם השבט הישראלי[18]. אבל אם גם נקבל את הזהוי, מה הוא מוכיח? שעם ישראל הוא תערובת של שבטים שונים לפי מוצאם, ברור. ואפשר ששבט או בית־אב ממוצא כנעני או ממוצא אחר דבק בו. השאלה היא רק, אם יש ראיה, ששבט זה ישב במקומו ולא נדד עם השבטים ולא היה איפוא בשעבוד מצרים ובברית סיני וכו'. ועל זה א י ן ראיה. כי ה י כ ן הוא "אשר" של המקורות המצרים, אין לדעת. ברשימה של אמנחוטפ השלישי הוא נזכר בין א ו ג ר י ת ובין כ ר כ מ י ש. גם מרוב הרשימות האחרות יש ללמוד, שהמקום הוא צפוני הרבה יותר מגחלת אשר[19]. ולהלן: מ"ספר המהיר" נמצאנו למדים, שבעיר או במחוז "אשר" היה מלך, ואיזה "משל" מפורסם עליו נרמז שם. משטר מדיני זה של מלכות־עיר (או מחוז) הוא אפיני ליושבי ארצות כנען. אבל בישראל הקדמון אין לו זכר.

---

17 עיין מ ל ו ן, Hébreux, ע' 43 ואילך.

18 עיין ב ה ל, Kanaanäer, ע' 80; פ י ט, Egypt, ע' 111.

19 את ההשערה, ש"אשר" הוא מח־ז כנעני גדול בדרום פיניקיה, שהשתרע בערך מצכו עד הלבנון, ושהשבט הישראלי אשר הוא שריד מבני מחוז זה (שאף אמנם לא נעשה מעולם ישראלי ממש), הביע ראשונה מ י ל ר, כאמור, וממנו קבלו אחרים. אבל קביעת־מקום זו מבוססת אצל מילר על הדעה, שהשם אשר מופיע "רק אצל סתי ורעמסס השני", ולפיכך יש לחפש אותו בשמה הכבושים החדשים של שני מלכים אלה—"בצפון־מערב של פלשתינה" AE, ע' 236 ואילך). אבל מכיון שהשם נמצא באמת גם ברשימה של אמנחוטפ השלישי, הרי בטל הטעם, וממילא בטלה המסקנה.—מתוך "ספר המהיר" ודאי שאין לקבוע את המקום.

בשום שבט לא היה מלך או נסיך טריטוריאלי, וגם אין רמז, שלאשר היה פעם מלך[20]. יש איפוא להניח, שאשר הישראלי דבר אין לו עם „אשר" של הרשימות המצריות, וכל שכן שנחלת אשר אינה ב„אשר" של המצרים[21].

גם הראיה החשובה ביותר, זו שמצאו במצבת מרנפתח, אינה ראיה באמת. הראיה הזאת עומדת על ההנחה המקובלת, ששירת מרנפתח מדמה לה את ישראל כיושב כבר בארצו או בחלק ממנה. אבל מניין לנו דבר זה?[22] מן החרוזים, שהבאנו למעלה, אנו למדים רק זאת, שישראל התנגש עם חיל מצרים ב„ח ר ו". אבל באיזה מקום? לפי הרשימה הידועה בפפירוס אנסטזי ג' (I, 10) „חרו" כוללת את הארץ החל ממצודת סלו („תרו") שבגבול המזרחי של מצרים (ליד קנטרה) ועד חובה (אשר עם דמשק)[23]. חרו כוללת איפוא גם את אזור חוף הים עד גבול מצרים. במקום הזה היתה מלחמת סתי הראשון עם ה„שוסים": השוסים נתקהלו ועמדו „בארצות (או: בהרי) חרו", סתי הכה אותם מסלו ועד „עיר של כנען"[24], היינו: באזור המדברי שבין מצרים ובין „כנען". התנגשות חיל מרנפתח עם

---

20 על זה יש להוסיף, ששם מלך „אשר" (גזרתי או קצרתי) אינו שמי, ודבר זה אינו מפריע להנחה, שבני העיר ההיא היו ישראלים או כנענים. השוה ב ה ל, Kanaanäer, ע' 80. —על אשר, זבולון וכו' בכתבי אוגריט עיין למעלה, ע' 11, הערה 21.

21 במכתבי תל עמרנה (קנוטזון, מכתב 225) נזכרה עיר בשם Samhuna. שיש מחזים אותו עם השם „שמעון". רעמסס השלישי מזכיר בצפון סוריה עיר בשם „לויאל", הכולל את השם „לוי". עיין ל ו ד ס, Israël, ע' 8, 59, 61. היש כאן קשר עם שמות בני יעקב? בכל אופן ברור, שעיין מקומות אלה נמצאים בנחלות השבטים. (ללוי אף לא היתה נחלה).—מן השם „לויאל" לא עשו החוקרים „מטעמים" כמו מן השם „אשר". מכיון שכבר קבעו את מקומו של לוי בקדש ויחסו אותו על ה„לוא" של דרום ערב (עיין למעלה, כרך ג', ע' 175, הערה 15). א ל ט בקש למצוא זכר לישיבת י ש ש כ ר בנחלתו בתקופת תל עמרנה: בירידיה מלך מגידו מזכיר באחד ממכתביו שהוא מעביד „אנשי מס" בתחום העיר שונם (עיין טירו־דנג'ן, RAAO, 1922 : 7098 AO). ומכיון שבבר' מ"ט, טי נאמר, שישכר היה „למס עבד", ומכיון ששונם היא בנחלת יששכר (יהושע י"ט, יח), הרי, שבירידיה העביד את אנשי ישכר. עיין PJB, 1924, ע' 34 ואילך 30. (והשוה ק ו ט ש ר, תרביץ, שנה י"א, ספר א', ע' 19 ואילך). אבל כל זה פורח באויר. בירידיה מביא לעבודה בשונם „אנשי מס" מיפו וממקומות אחרים, ואין ראיה, שאלו הם מתישבים. וכן אין הכרע, שבבר' מ"ט, טו מדובר על שעבוד יששכר ל כ נ ע נ י ם. אין כל דוגמא במקרא לשעבוד כזה. ובכלל אין זה אלא מדרש־סמופין משונה, נגד אלט עיין ש מ י ד ט ק ה, Einwanderung, ע' 182.

22 אדוארד נ כ י ל בקש למצוא בהרוזיו של מרנפתח רמז ליציאת מצרים: יסראל „אבד" ונעלם במדבר, כי מנקודת השקפה מצרית היציאה אל המדבר היא אבדן. אבל הוא גופו חזר בו, כנראה, אח"כ מסירוש זה. עיין מלון Hébreux, ע' 180. ל ה מ ן־ ה ו י ם ט, Israel, ע' 36—39, הביע את ההשערה, שישראל נדדו אז על הגבול הדרומי של ארץ כנען; הנודדים האלה היו סכנה לשלום מצרים. נגד זה טען ב ה ל, Kanaanäer, ע' 79, שאילו היה כך, היה המשורר צריך להזכיר את ישראל ראשונה. ועיין ק י ט ל, Geschichte, ע' 553, הערה 3, ההושב ביאור כזה ל„מן הנמנע".

23 עיין מ י ל ר, AE, ע' 149—150.

24 עיין מ י ל ר, שם, ע' 149, והשוה שם, ע' 137 ואילך; בריסטד, Records, ח"ג, 93;

ישראל נזכרת לא בין „כנען" ובין „ינועם" אלא ב ס ו ף הרשימה, לפני הסיום הכולל על „חרו", שהיתה „באלמנה". מלבד זה מסומן ישראל בסימן „עם" ולא בסימן „ארץ". ואף־על־פי שאין כאן ראיה מכרעת, הרי סימון זה מקרב לודאי את ההנחה, שישראל היו עדיין באותה שעה עם ללא ארץ[25]. ומכיון שכך, כלום אין לנו רשות להניח, שההתנגשות היתה באותו מקום עצמו ב„חרו", ששם נלחם סתי עם ה„שאסים" — בין „כנען" ובין סלו? אין אנו יודעים, אם היתה ההתנגשות עם ישראל חלק מן הפעולה הצבאית בערי חרו או אם היתה פעולה נפרדת, מאחר שהחרוזים האלה מצרפים מלחמות שונות. אבל טבעי הדבר, שאת המלחמה נגד ישראל, העם ה„בדואי", יחד הסופר לחטיבה מיוחדת, אף־על־פי שמנה אותה על המלחמות בחרו. יתר על כן: המקורות המקראיים מספרים גם הם על התנגשות בין צבא מצרים ובין ישראל במקום הזה, בין סלו ובין „כנען" — הוא הספור, המעולף אגדה, על בקיעת הים (עיין להלן). הדעת נותנת, שהספור המקראי והספור המצרי מתכוונים למאורע אחד. בכל אופן ברור, שאין להביא מן הכתובת של מרנפתח ראיה, שבאותו זמן כבר ישבו שבטי ישראל או חלק מהם בארץ כנען.

שהחבירו שבמכתבי תל־עמרנה דבר אין להם עם שבטי ישראל, כבר ראינו למעלה (ע' 7 ואילך), ועיין על זה עוד בסמוך (ע' 317) ולהלן: „חבירו ועברים".

בתעודות שמחוץ לתנ"ך אין איפוא שום דבר, שיכריחנו להניח, ששבטי ישראל התנחלו בארץ לפני זמנו של מרנפתח ושהתנחלות זו היתה הדרגית.

ומכיון שכך רשאים אנו לתת אמון בתיאור המקראי, שהתנחלות שבטי ישראל באה מתוך מלחמה מאורגנת של כל השבטים ביושבי הארץ, שהיתה כרוכה בחרם ובהורשה. ולהלן: שמלחמה זו לא היתה כרוכה בהתנגשות עם השלטון המצרי. והנה ברור, שכבוש כ ז ה, אחיד וצבאי, אף של ההר בלבד, לא היה אפשרי כל זמן שהיה קיים שלטון מצרי ממשי בארץ, ובכל אופן לא היה אפשרי בלי התנגשות עם מצרים. המסורת המקראית מכריחה אותנו איפוא לאחר את כבוש הארץ עד ראשית המאה השתים עשרה ואת יציאת מצרים עד סוף המאה השלש עשרה. כי עד ראשית המאה השתים עשרה היתה ארץ כנען כפופה לשלטון העליון של מצרים.

גרסמן, Texte, ע' 94. „כנען" מסמן, כנראה, את הפלה שבדרום הארץ הירובה למצרים או את כל החלק הדרומי של הארץ. אבל עיין מ י ל ר, שם, ע' 205 ואילך; ב ה ל, Kanaanäer, עמוד 4.

25 מסקנה זו הסיק בטעתו מ י י א ר, Israel ten, ע' 223, שהסימן „עם" מראה שישראל לא הגיע עוד באותו זמן לידי התישבות ממש. מאלף ביחוד הדבר, שרק ישראל מסומן בסימן־עם, בשעה ששאר השמות באותם החרוזים של מרנפתח מסומנים בסימן־ארץ. מזה מסיק א ר מ ן, Literatur, ע' 346, הערה 3, שישראל נחשב עדיין בעיני הכותב ל שבט בידואי". א ו ל ב ר י י ט, BASOR, 58, ע' 15, הערה 14, מוכיר, כי: מסז השני מסמן את „מואב" בסימן־הארץ. הרי, שמואב התנחל בארצו לפני ישראל וסבימי מרנפתח לא הגיע עוד ישראל לכלל התישבות. עיין גם מאמרו שם, חוברת 84, ע' 22. אלא שגם למייאר וגם לאולבריים קשה, כיצד זה לא הגיעו עוד שבטי ישראל לידי „התישבות" אחרי שישבו בנחלותיהם זה יותר ממאה שנים והתכזגו עם יושבי הארץ. על הסתירה הזאת עומד ה מ ן־ ח ו י ם ט, Israel, ע' 38.

השאלה הכרונולוגית. התבירו. פיתום ורעמסס. רעמסס השלישי

למסקנה הזאת אנו באים מתוך בחינת עדות המסורת המקראית מצד תכנה. אולם הכרונולוגיה המקראית סותרת לה.

בספורים על תקופת האבות, יציאת מצרים, כבוש הארץ אין לנו תאריכים[26], ולא עוד אלא שלמרבה המבוכה לא נזכרו בשם לא אותו „פרעה", ששעבד את ישראל, ולא אותו „פרעה", שבימיו יצאו ממצרים. אולם יש במקרא סכימה כרונולוגית מסוימת, שבאמת אינה אלא המצאה מלאכותית, אבל כמה וכמה חוקרים מבקשים לקיימה. במל"א ו', א נאמר, שבית המקדש נבנה בארבע מאות ושמונים שנה „לצאת בני ישראל מארץ מצרים", בשנה הרביעית למלוך שלמה על ישראל. לפי חשבון מהימן עלה שלמה למלוכה בשנת 970 לערך. מתוך צירוף המספרים אנו מעלים, שיציאת מצרים היתה בשנת 1447 לערך. (סיוע למנין זה אנו מוצאים בשופ' י"א, כו). לפי זה חלה יציאת מצרים בסוף ימי מלכותו של תותמס השלישי. וכעבור ארבעים שנה, בשנת 1407 לערך, נכנסו לארץ, פעולתם של יהושע ודור הכבוש הלה איפוא בימי אמנחותם השלישי והרביעי, היינו — בתקופת מכתבי תל-עמרנה.

אולם מי שרוצה לקיים את הכרונולוגיה של המסורת, עליו לותר על המסורת עצמה. כך עושים באמת רוב מקיימיה. זמנם של תותמס השלישי, סתי הראשון ורעמסס השני הוא תקופת גבורתה של מצרים וזמן שלטונה בארץ כנען, שלטון, שהגיע לקצו עם רעמסס השלישי (1195—1164). בתקופה זו לא יתכן כבוש צבאי כזה, שמתואר בס' יהושע ובשופ' א'[27], מה שיכול היה להתרחש בזמן זה הוא נסיון של כניסה,

---

[26] ובר' ט"ו, יג נאמר, שהשעבוד ימשך ארבע מאות שנה, ואילו שם, שז נאמר, שדור רביעי ישוב לארץ. בשמ' י"ב מ—מא נאמר, שישראל ישבו במצרים ארבע מאות ושלשים שנה, ואין מנין זה מתאים למנין שנותיהם של הדורות, שחיו במצרים החל מיעקב. וכבר התקשו בזה קדמונינו ואמרו מה שאמרו, עיין המבארים העברים. (עיין למעלה, „תקופת האבות", הערה 1). אבל דבר זה לא מנע את ברנייי, Settlement, עמ' 90, פטרי, Egypt ע' 38—37, גרסטנג, Heritage, ע' 151, הערה 1, (השוה חשבונותיו בספרו Joshua ע' 56 ואילך) מלעשות חשבון־זמנים מדויק על ידי חבור פשוט של המספרים המקראיים ולקבוע על פי זה את תקופת האבות, את זמן יציאת מצרים ואת זמני כיבוש הארץ (עיין לחלן בפנים). ועיין במל, Zeitalter, ע' 19 ואילך, שמידטקה, Einwanderung, ע' 52 ואילך, על האופי הסכמטי של הכרונולוגיה המקראית. — אולברייט, JPOS, 1920, ע' 63 ואילך; Archaeology ע' 143 ואילך וכן BASOR, 58, ע' 16, משער ש430 שנה בשמ' י"ב, מ—מא הן תאריך למנין צוען מצרים, שנבנתה מחדש ע"י ההיקסוסים בשנת 1720 למני ספס"ג, ולפי זה הוא קובע את זמן יציאת מצרים בשנת 1290 בערך. אבל המספר 430 בשמ' י"ב אינו מדומה כ„תאריך" כלל; זהו רק מספר שנות „מושב בני ישראל" במצרים, שלא נתלת בשום מאורע חמשמש ראשית של מנין־שנים כללי. — לשאלת יציאת מצרים עיין גם ייבין, ספר קלוזנר, ע' 67—78

[27] שתקופת רעמסס השני היא תקופה של גבורה ותפארת, בזה אין להטיל כל ספק, נגד מייזלר, תולדות א"י, ע' 202—203. רעמסס לא נצח את החתים, והיה מוכרח לעשות חוזה עם מלך חת ולצמצם את גבול הפרובינציה המצרית. אבל חוזה זה בין שתי מלכויות

התפרצות משפחות נומדים לתוך הארץ והתאחזותן פה ושם, מתוך שלום ולפרקים מתוך תגרה וסכסוך. אבל לא כבוש צבאי מתוך מלחמות גדולות, שהביאו תמורה עמוקה בישוב הארץ ובמשטרה. כלומר: לא מה שהמסורת מספרת. אמנם, ימי אמנחוטפ השלישי והרביעי היו ימי רפיון, ובימי אמנחוטפ הרביעי באה גם התרופפות השלטון. אבל גם בימיהם לא יתכן כבוש כזה, שמתואר בס' יהושע. יתן על כן: דוקא על המצב בארץ בזמן זה יש לנו ידיעות: מכתבי תל־עמרנה. ובמכתבים אלה מסופר על מלחמות מלכי סוריה וכנען זה בזה ועל גדודי צבא של הבירו ושותו המשרתים את המלכים המעורבים בסכסוכים אלה. תחום הסכסוכים האלה הם מקצה צפון סוריה עד דרום כנען, ונכללו בו ערי ההר והעמק. אולם אין שום ידיעה, שתתאים למסופר בס' יהושע על צבא שבטים, שנכנס לארץ מעבר הירדן וקדש מלחמת השמדה והורשה על יושבי הארץ, מלחמה, שלצפון סוריה לא הגיעה כלל. מכתבי תל־עמרנה מוכיחים, שבאותו זמן לא נכנסו ישראל לארץ[28].

ולא זו בלבד אלא שעצם אפיה של המסורת המקראית סותר לכל הנחה על־דבר כניסת ישראל לארץ בתקופה קיומו הממשי של השלטון המצרי בארצות כנען, שזו היתה כנען חלק ממלכות מצרים. כבר ראינו, שבכל רובד מלחמות כנען ופלשת לא נזכרה מצרים כגורם מדיני כלל. אין כל נצנוץ של זכר והרגשה, שישראל נמצא בגבול מלכות מצרים. ההרגשה השלטת היא, שישראל „יצא" ממצרים. הנצחון הגדול על „פרעה" הוא בעבר. אבל אין שום נצחון אגדי עליו בארץ עצמה. וגם אין שום זכר לסוף השלטון המצרי בארץ, שהיה צריך להיות מורגש כמין „גאולה". ומכיון שמצרים עומדת במרכז זכרונותיהם של שבטי ישראל, איך אפשר, שאת יציאת מצרים זכרו (או אף המציאו, כדעת אנשי הבקורת הקיצונית), ואת השתחררותם מעול מצרים בארץ נחלתם לא זכרו? ולא שתחרור זה מעול המלכות הגדולה יכול היה אף הוא לשמש לאגדה חומר לפאר בו את ישראל ואלהיו. על ידי שום תירוצים אי אפשר להזיז ממקומה עדות מונומנטלית זו של המקורות המספרים על כבוש הארץ[29].

אדירות לא גרע כלום מתפארתה של מצרים, ומכל מקום — מתוקף שלטונה בנבולות האימפריה. מובן, שיציאת שבטי ישראל ממצרים בימי רעמסס השני (בשנת 1920), כפי שסבור אולברייט ואחרים, תצוייר. אבל קשה להאמין בכבוש צבאי של חלק נכר מארץ כנען בימיו בלי התנגשות עם שלטונו. — פסל רעמסס הששי (אמצע המאה הי"ב), שנמצא במגידו, אם הוא מכיה איזה דבר בכלל, הריהו סימן לפרפוריו האחרונים של השלטון המצרי בארץ.

28 גרסטנג, Josbua, ע' 255 ואילך סבור, ש„הפלישה" של החבירו, שבאה מן הצפון, והפלישה הישראלית, שבאה מעבר הירדן, הן שתי הנועות שונות זו מזו בהחלט. אבל עם זה הוא סבור, שבדרגה מאוחרת נתהוה פגע בין שתי התנועות, והיינו: החל מהתישבות הישראלים בשכם, שהיתה התישבות של שלום, ועליה כאילו רומז מכתבו של עבדי־חבת (קנודטזון, AE, מכתב 298). בהתאם לזה הוא קובע שוב: סינכרונית של מאורעות מקבילים מימי יהושע וחשופטים ומימי מלכי מצרים, שם ע' 61 ואילך, אולם „התאמה" זו אינה אלא על דרך המדרש, בשיטתם של חוקרי המקרא לזהות בדרך דרמז דברים שאין כל קשר ביניהם, ועיין הערה שלאחרי זו.

29 עיין ב ר נ י ז, Settlement, ע' 93—94, גרדינר, JEA, כרך X, ע' 88 מזכיר את תפירותיו של מישר בבית שאן, שמצא שם מצודה מצרית עם מצבות של סתי הראשון, רעמסס השני ורעמסס השלישי, ואת דברי מישר, שממצבות אלה נמצאנו למדים

מלבד זה מטופר, שבני ישראל בנו לפרעה ערי מסכנות: את פתם ואת רעמסס (שמ' א', יא). ספור זה מקשר את שעבודם של ישראל במלכות „רעמסס". והנה ידוע, שרעמסס השני בנה ערים בשמות אלה, ועשה את פי־רעמסו (בית רעמסס) לעיר הבירה תחת נא אמון. אין ספק איפוא, שמלך השעבוד היה רעמסס השני (1301—1235 לערך) ושיציאת מצרים היתה בימי בנו מרנפתח. ולפי זה נכנסו ישראל לארץ בסוף המאה הי"ג או בראשית המאה הי"ב, בתקופת מלכותו של רעמסס השלישי. מובן מאליו, שעל הפרטים יכולים אנו רק לנחש נחושים. בין מלכות מרנפתח ובין מלכות רעמסס השלישי מפסיקה תקופה של שלשים שנה בערך של מלכים חלשים ושל אנארכיה. רעמסס השלישי נלחם במשך אחת עשרה השנים הראשונות למלכותו מלחמות קשות על עצם קיומה של המדינה. בני לוב, מצד אחד, ו„גויי הים", מצד שני, נסו להתפרץ למצרים ולהשתרר עליה. גויי הים, הפלשתים והשבטים הקרובים להם, באים מן הצפון, מהריבים בדרכם למצרים את חת ואת מלכות ה„אמורי". רעמסס מכה אותם בארץ כנען. אבל נראה, שלגרש אותם לא יכול. זמנו הוא זמן התאחזותם של הפלשתים בארץ ההוף. עשרים שנות מלכותו האחרונות של רעמסס הן שנים של שלום ורוחה. נראה, שאחרי המלחמות הגדולות באה תקופה של עייפות ובקשת שלוה. ההתנוונות כבר אכלה את מצרים בכל פה. גויי הים הכו את כנען מכה קשה. הם החריבו את מלכות „אמור", היא מלכות עבד־אשרת ובניו לפנים, הידועה לנו מתוך מכתבי תל־עמרנה, שהיתה מדינה די חזקה ושהשפיעה בשעתה על כל הארץ. הם החריבו גם את מלכות חת, שתמכה בשאיפת־העצמאות של כנען. מסבות הזמן היו איפוא די נוחות לפלישה הישראלית: מהומות, מלחמות־קיום, עייפות במצרים, חורבן מרכזים מדיניים חשובים בצפון ארצות כנען. אילו הוסיף השלטון המצרי להתקיים עוד זמן רב, ודאי שהיה יוצא סוף סוף למלחמה נגד ה„שוסים" החדשים והיה מגרש אותם מארץ כנען. אבל בימי רעמסס לא באה מצרים לעזרה. שבטי ישראל נכנסו מעבר הירדן, ומלחמותיהם הראשונות היו בהר, שהשלטון המצרי לא הגיע, כנראה, לשם בימים ההם. ואחרי רעמסס השלישי בא הקץ על השלטון המצרי בארץ בכלל. ז מ ן ק צ ר של שלטון

שהמצרים שלטו בעיר עד 1167. גרדינר מוצא בזה סתירה ברורה לספור „המטרתי" על יציאת מצרים. כי אם יצאו ישראל ממצרים ונכנסו לארץ באותה תקופה, הלא יצאו „מן האש אל הלהבה". גרדינר מביא מכאן ראיה לדעתו, שספור יציאת מצרים אגדי הוא בפרטיו ובאמת משתקף בו גירוש ההיקסוסים ממצרים. אבל מכקנה זו אינה נכונה, עיין להלן.— תירוצו של מ י י א ר, Israeliten, ע' 226, שהשלטון המצרי „נשתכח" במשך הזמן, הוא תירוץ של מה בכך, להציל את ה„שיטה". הרי לא רק את השיטון „שכחו" אלא גם כל התנגשות איזו שהיא עם המצרים בארץ לא זכרו. — פ י ט, Egypt, ע' 121 ואילך, טוען (נגד ברנייר), שרוסורים בס' שופ' הם רובם מקומיים ונלקטו זמן רב אחרי המאורעות, ולפיכך אין להביא ראיה מכרעת מזה, שלא נזכרו בהם „פלישתים" המצרים לארץ כנען. אבל הספורים בס' שופטים ובס' יהושע, אף אם גניח, שהם ביסודם „מקומיים", הרי הם משקפים בבירור את המצב האתנוגרפי המדיני בארץ: את המלחמה עם העממים הכנענים תחלה ואת המלחמה עם הפלשתים אחר כך ואיך אפשר, שלא יהיה בהם כ ל ז כ ר למצרים? כל שכן שמדובר כאן באמת לא על „פלישות" אלא על שלטון מתמיד, שנשען על מצודות חזקות. תירוצו של ג ר ס ט נ ג, Joshua, ע' 112 ואילך (והשוה שם, ע' 65), ש„הצרעה" בדב' ז', כ; יהושע כ"ד, יב היא רמז למצרים, שהתישה את כחם של מלכי כנען והכשירה את הכבוש הישראלי (ובעקבות גרנשנג—מ ר ס ט ן, La Bible, ע' 250 ואילך), אינו אלא מדרש־הבאי.

מצרי בערי החוף והעמק, ששקע אחר־כך מאליו, יכול היה להשתכח מלב השבטים. באותה התקופה התחילו הפלשתים להתנחל בשפלה. אבל שנים רבות עברו עד שגברו והתחילו דוחקים את רגלי שבטי ישראל. מלחמת הכבוש הראשונות מתוארות מפני זה במקורות המקראיים כמלחמות כנעניות בלבד, כמו שראינו.

הרשימות על רכב הברזל

בין עדויות המקורות המקראיים על כבוש הארץ יש עדות אחת חשובה ביותר הכוללת גם עדות על זמן הכבוש. המדע המקראי לא שם לב כל צרכו לעדות זו, מכיון שהפך את כל חומר־התעודות המקראי לתהו ובהו.

ביהושע י"ז, טז, יח מסופר, שבני יוסף לא יכלו לכבוש את עמק יזרעאל, מפני שלכנעני יושב העמק היה רכב ברזל. בשופ' י', יט מסופר, שיהודה לא יכול להוריש את יושבי העמק (היינו: השפלה), "כי רכב ברזל להם". שהעדות הזאת על הערך המבריע של רכב הברזל כמכשול לכבוש היא היסטורית, ברור. עדות זו היא אולי יחידה במינה במקרא, מאחר שהיא כוללת הסבר "טבעי" למאורע היסטורי מרכזי במקום ההסבר הדתי השולט במקרא בכלל. היא אינה נובעת איפוא מתוך איזו השקפה מופשטת אלא מתוך הרגשת־מצב בת־שעתה, ונס הוא, שלא נדחתה. שרכב הברזל שמש באמת גורם מכריע, נמצאנו למדים מן העובדה, שהישראלים לא יכלו באמת לכבוש את עמק החוף. את עמק יזרעאל, שהיה מוקף ישוב ישראלי, כבשו בימי דבורה. אבל את עמק החוף, שהבלשתים השתלטו עליו בינתיים, לא יכלו כבר לכבוש. זוהי עדות מונומנטלית, שהתאחזות שבטי ישראל בארץ היתה פרי כבוש צבאי ולא פרי הסתננות שלוה. רק מפני שהיתה צבאית, נקבע דמותה על ידי גורם צבאי כרכב הברזל. כי אילו היתה ההתאחזות אטית והדרגתית — מה מנע את ההגירה הישראלית לחדור בשלום לעמקים? ואם היה כבוש צבאי רק דרגה אחת של ההתאחזות, שבא לפני החדירה השלוה, אחריה או יחד עמה, הרי לא היה יכול צמצומו של כבוש זה בהר, בגלל רכב הברזל, להביא לידי צמצומו של הישוב האתני הישראלי בהר. גבול הישוב האתני של ישראל מעיד איפוא, שהארץ נכבשה כבוש צבאי, וברובה — בבת אחת.

ואם כן, הרי יש לפנינו עדות ברורה, שהארץ נכבשה בבת אחת, ודוקא בתקופת הברזל, לא לפני סוף המאה השל־עשרה וראשית המאה השתים עשרה.

אולם בעדות על רכב הברזל כלול עוד יותר.

לאיזה זמן יש ליחס את הרשימות על רכב הברזל? ההסבר, שרשימות אלה מציינות גורם מתמיד, שקבע גבול לכבוש במשך כל תקופת השופטים, הוא משובש בהחלט. עמק יזרעאל נכבש בימי דבורה. ובכל אופן נצחו השבטים אז את הכנענים בעמק למרות רכב הברזל, שהיה להם (שופ' ד', ג, ז, יג, טו, טז; ה', כח), הרי, שהרשימות, החושבות את רכב הברזל למכשול מכריע, עתיקות משירת דבורה. הן מעידות על פעולת גורם צבאי, שהכריע, אמנם, בשעתו ועצר את הכבוש על גבולות העמקים, אבל לא היה גורם מתמיד. אם לא כבשו ישראל אחר כך את השפלה, אין זה בגלל רכב הברזל כשהוא לעצמו, אלא בגלל חסנם הצבאי של הפלשתים, שהרשימה בשופ' א', יט עדיין אינה יודעת אותם.

מזה נמצאנו למדים, שאת תפקידו הצבאי המכריע מלא רכב הברזל, שעצר את הכבוש על גבול העמקים, רק בגלל צירוף־מקרים מיוחד לשעתו. בימי דבורה אין גורם זה

מעכב עוד. אף בימי יהושע כבר מנצנץ הסכוי להתגבר עליו (יהושע י"ז, יח). פעולתו הביאה לידי תוצאות מתמידות, רק מפני שבינתיים נצטרף אליו הגורם הפלשתי.

ולהלן: הפלשתים נצחו את ישראל גם בהרים. ולא זה בלבד אלא שהם משתמשים ברכב־מלחמה גם בהרים (ש"א י"ג, ה). לשלמה יש רכב גם בירושלים (מל"א י', כו). את הרשימות ביהושע י"ז ובשופ' א' על תפקיד רכב הברזל בתקופת הכבוש אין להסביר איפוא, כמו שעושים ברגיל, במובן זה, שאי אפשר היה בכלל להשתמש ברכב בהרים. בהרי ארץ ישראל הנמוכים רחבי הכתף והחצויים עמקים אפשר להשתמש ברכב ברזל (כמו בכל שאר מיני רכב). מכאן מתחייבת בהכרח המסקנה, שהרשימות ההן על רכב הברזל של הכנעני לא זה בלבד שאינן מסמנות פעולת גורם מתמיד, ולא זה בלבד שהן לפני־פלשתיות ולא זה בלבד שהן מלפני שירת דבורה, אלא שהן מסמנות רק צירוף־גורמים ארעי, ממש בן־שעתו. הכנענים היו יכולים להשתמש ברכב הברזל בהרים, כפלשתים בשעתם, אלא שבשעת הכבוש עדיין לא הגיע רכב הברזל, ההמצאה הצבאית האחרונה של אותו הזמן, לישוב שבהרים. יש לשער, שרכב הברזל הגיע לארץ ממצרים. הישוב שבעמק החוף ובעמק יזרעאל היה קרוב יותר לדרך־המלך הראשית, שחברה את הארץ עם מצרים, והמצאות הזמן הגיעו לכאן תחלה. בערי ההרים עדיין לא היה רכב ברזל.

כך מתברר לנו מהלך המאורעות. בשעת כניסת ישראל לארץ לא יכלו הכנענים שבהרים לעמוד בפני ישראל, מפני שלא היה להם עדיין רכב ברזל. הישוב שבעמקים למד בינתיים את השמוש ברכב ברזל. נשק חדש זה הטיל חרדה על צבאות ישראל. מפני זה הצליח הכנעני שבעמק לעכב את ההסתערות הישראלית. בימי דבורה התחילו הישראלים גוברים על הכנענים למרות רכב הברזל, והם כבשו את עמק יזרעאל מידיהם. אלא שבינתיים הופיעו הפלשתים, שבפניהם לא יכלו ישראל לעמוד לא בעמק ולא בהר. הפלשתים לא יכלו לנשל את הישראלים מעל האדמה, שכבר הספיקו לכבוש. אבל הם בלמו את ההתפשטות הישראלית, והם שלא נתנו לישראלים לכבוש את עמק החוף. ומכיון שהתנחלות ישראלית שלוה לא היתה מעולם, נקבעו תחומי הישוב על ידי הגורמים הצבאיים הללו. ישוב ישראלי מחוץ לתחום הכבוש הצבאי לא היה.

מכל זה נמצאנו למדים בבירור, שהתאחזות ישראל בארץ היתה בראשית תקופת הברזל, בשעה שתכשירי הברזל החדשים אך החלו להתפשט, ורכב הברזל עוד לא הספיק להגיע לישוב שבהר. הרי עוד בראשית התקופה הפלשתית יכלו הפלשתים למנוע את הישראלים מלהשתמש בנשק ברזל ולמנוע תעשית־ברזל ישראלית בכלל (ש"א י"ג, יט—כב) [30].

---

[30] שאלה היא מה דינם של הספורים ביהושע י"א, ד, ט ושופ' א', יח. המלכים הנלחמים בראשות מלך חצור עם יהושע במי מרום יש להם רכב, ויהושע מנצח אותם ושורף את מרכבותיהם. אפשר לחשוב פרט זה לקשוט דמיוני. אבל יש לשים לב לכך, שרכב ברזל לא נזכר כאן אלא "רכב" ו"מרכבות" סתם. כי רכב המלחמה בכללו הרי קדם לרכב הברזל. אפשר איפוא להניח, שמלכים אלה לא ידעו עוד את ההמצאה החדשה. — על הסתירה שבין שופ' א', יח ויט כבר עמדו, וכבר נמנו וגמרו לדון לחובה את המלקט הזה המביא יחד שני פסוקים המכחישים זה את זה. אבל השאלה היא, אם לא סימן כאן בקצור מופרז מפנת תכסיסי: בראשית הסתערות בני יהודה על העמק לא היה גם שם עדיין רכב הברזל נפוץ, ובני יהודה הצליחו ללכוד ערים שונות, אבל אחר כך התגבר הכנעני כאן בעזרת ה"טנק" של הזמן החוא והדף את בני יהודה והציל את הערים הכבושות.

החפירות בארץ ישראל

החפירות בארץ־ישראל לא מלאו לפני שעה את התקוה, שתלו בהן, ולא הביאו עד עתה לידי פתרון ברור ומוסכם של שאלת כבוש הארץ.

לפתרון השאלה שלנו יש ערך מיוחד ומכריע לחפירות **ביריחו**, העיר הראשונה, שנכבשה לפני ישראל, לפי המסורה. ואין פלא, שהחוקרים בקשו למצוא כאן את המפתח. בשנות 1907—1909 חפרו זלין ווטצינגר ביריחו, אבל הם העלו בידם חרס. חקר עתיקות א"י היה או עדיין מדע רופס, והחופרים טעו בהערכת השכבות ובקביעת זמנן. זלין ווטצינגר הסיקו את המסקנה, שיריחו חרבה לא לפני אמצע האלף השני, עם 1500 [13], ואולי מיד אחרי 1600 [32]. מפנה בא עם חפירותיו של **גרסטנג**, שהחלו בשנת 1930 ונמשכו במשך חמש עונות. כל חפירותיו של גרסטנג הביאו אותו לידי המסקנה, שהעיר חרבה סמוך לשנת 1400, בימי אמנחוטפ השלישי. זמן זה מתאים לכרונולוגיה המקראית (עיין למעלה, ע' 316), וכך החפירות כאילו „מאמתות" את המסורת. ראיותיו של גרסטנג הן: א) בכלי החרס של עיר־הברונזה השרופה שבין החומות ההרוסות אין דוגמאות מיקניות. אולם יבוא כלי החרס המיקניים למצרים ולא"י החל עם ימי אמנחוטפ הרביעי. במקומות אחרים בא"י יש להבחין שכבה מיקנית. ואם אין דוגמאות מיקניות ביריחו, הרי שהעיר חרבה עוד בימי אמנחוטפ השלישי. ב) סדרת הסקרביאים גגמרת אף היא עם הסקרביאים של אמנחוטפ השלישי. העדות ברורה, לכאורה [33].

על המסקנה הזאת חולק **ונסן** הקובע את תורבן יריחו באמצע השני של המאה הי"ג (בין 1250 ל־1200 לערך) [34]. כי חפירותיו של גרסטנג גלו באמת דברים, שקשה להתאימם למסקנתו. ב־1930 נמצאה מחוץ לעיר בין שתי שכבות של הריסות כד מיקנית, שומנה נקבע בין 1350 ל־1200. גרסטנג הסיק, שאחרי תורבן העיר ב־1400 היה כאן עוד ישוב קטן בתקופת הברונזה המאוחרת (בין 1400 ל־1200) [35]. אח"כ נמצאו בקברים ארבע כדים, שהן חקוי מקומי לדוגמאות מיקניות. גרסטנג טוען, שהן חקוי לדוגמאות עתיקות יותר; יריחו הקדימה להתפתח משאר מקומות וכו' [36]. מלבד זה נמצאה בין הסקרביאים שבקברים חטיבה מאוחרת יחד עם כלי ברונזה וברזל. גרסטנג מוכרח לשער, שבמקום היה חיל־מצב בימי רעמסס השני או השלישי [37]. נגד זה טוען **ונסן**: אם העיר חרבה בשנת

---

31 עיין **זלין**, Jericho, ע' 181 ואילך.

32 עיין Watzinger, ZDMG, 1926, ע' 134.

33 עיין ספרו Joshua, ע' 386 ועוד. ועיין מאמריו: PEF, 1930, 123—134; 1931, ע' 152; 1932, ע' 149—153; 1935, ע' 61—68; 1936, ע' 170. **השוה אולברייט**, BASOR, 58, ע' 12.

34 עיין מאמרי Vincent: RB, 1930, ע' 403—433 (הערכת תוצאות החפירות של זלין־וטצינגר); 1932, ע' 264—276; 1935, ע' 583—605; 1939, ע' 579—583.

35 PEF, 1930, ע' 132. עיין גם שם, 1936, ע' 170 (הודעה משותפת של גרסטנג ורון).

36 עיין **אולברייט**, BASOR, 58, ע' 12; **ונסן**, RB, 1935, ע' 592.

37 PEF, 1932, ע' 152—153; 1935, ע' 63; LAAA, XIX, ע' 37; XX, ע' 42.

1400, למה העמידו שם המצרים חיל מצב כעבור 200 שנה?[38] מלבד זה מעריך ונסן הערכה אחרת את הקרמיקה של יריחו. לדעתו, יש בה דוגמאות מיקניות, אלא שהן גסות ומנוונות. הטכניקה והטפוסים מגיעים עד סוף הברונזה השלישית ומשיגים כמעט את תקופת הברזל[39]. את הראיה מן הסקרביאים של אמנחוטפ השלישי פוסל א ו ל ב ר י י ט. הוא מראה, שסקרביאים של כמה ממלכי מצרים היו נפוצים זמן רב אחרי מותם[40].

א ו ל ב ר י י ט נסה כמה נסיונות לקבוע את זמן הכבוש ומהלכו על יסוד החומר הארכיאולוגי, אבל גם על יסוד ערבוב־הרבדים המקובל של החומר ההיסטורי המקראי. את השקפתו היסודית קבע אולברייט כבר בשנת 1920[41], אלא שאח"כ שנה אותה בהרבה פרטים. תחלה קבע את חורבן יריחו ב־1500 לערך[42]. אבל בשנים האחרונות שנה את דעתו בשים לב לחומר, שנתגלה בחפירות ביריחו, תל בית מירסים (היא דביר היא קרית ספר, כנראה) בית אל, בית שאן, לכיש ומגידו. אולברייט אינו מסכים להעַרכה המאַחרת של הקרמיקה היריחונית של ונסן. אבל מכיון שיש בה גם דוגמאות מיקניות, הרי, שאי אפשר לקבל את קביעתו של גרסטנג, שהעיר חרבה ב־1400. על יסוד השואה עם הקרמיקה של בית שאן ולכיש הוא בא לידי מסקנה, שהקרמיקה של יריחו הכנענית האחרונה שייכת למאה הארבע עשרה ושהעיר היתה קיימת איפוא עוד בראשית התקופה המיקנית. חורבן יריחו חל לפי זה בין 1375 ל־1300 לערך. לעומת זה הוכיחו החפירות בבית אל, תל בית מירסים ולכיש, שבערים אלה קיים היה ישוב כנעני בימי הברונזה המאוחרת, עד סוף המאה הי"ג. הישוב הכנעני בבית אל ובלכיש חרב חורבן פתאומי, ושכבת אפר מפסיקה בין הישוב הכנעני ובין הישוב הישראלי. בדבר זה יש משום אשור לספרים המקראיים על הכבוש. בשכבת האפר בלכיש נמצאו שברי כלי חרס מיקניים וסקרביאוס של רעמסס השני. אולברייט משתדל להוכיח, שהעיר חרבה בשנת 4 למרנפתח (1231/30 או קצת אחרי זה). גם בית אל הכנענית קיימת היתה עוד בימי רעמסס השני. אולם בקרמיקה של הישוב הכנעני האחרון בבית אל עדיין אין סימני אותה הירידה הניכרת בקרמיקה האחרונה של תל בית מירסים ולכיש. הרי, שהיא חרבה קצת קודם, היינו במחצית הראשונה של המאה הי"ג. על יסוד כל אלה קובע אולברייט את סדר המאורעות. בני יוסף ירדו מצרימה בתקופת ההיקסוסים. הם יצאו אח"כ ממצרים ונכנסו לארץ לפני 1380. יש לחשוב אותם על החבירו, שנזכרו במכתבי תל־עמרנה. בני יוסף התישבו בגלעד, בהרי אפרים ובחלק מנחלת מנשה. יריחו חרבה בין 1375 ל־1300. בית אל חרבה בין 1300 ל־1250. ב־1290 (בימי רעמסס השני) חלה יציאת מצרים של שבטי לאה בהנהלת משה. שבטים אלה כבשו את ארץ סיחון. אחר כך כרתו שבטי לאה ברית עם שבטי יוסף, היא ברית שבטי ישראל. אז התחילו מלחמות יהושע, בין 1230 ל־1200. תחלה נכבשו ערי הגבעונים, ואח"כ ערי השפלה וכו'[43].

---

38 RB, 1935 ע' 586 ואילך. 600.

39 RB, 1932, ע' 264 ואילך, 271 ; 1935, ע' 598 ואי ך ; 1939, ע' 579 ואילך.

40 BASOR. 58, ע' 12; 74. ע' 20. השוה גם ז ל י ן . Jericho ע' 157 ואיכ, 180, על המנהג שהיה נוהג בארץ ישראל להשתמש בתותמות של סקרביאים ישנים.

41 עיין JPOS, 1920, ע' 49—79.

42 AASOR, 1924, ע' 11.

43 את הדִבָּר, שיש קשר בין ירידת שבטי ישראל מצרימה ובין השתררות ההיקסוסים על מצרים, וכן את הדעה, שישראל יצאו ממצרים בימי רעמסס השני ושכבוש יהושע התחיל

שכל סדר־הזמנים הזה הוא מלאכותי, ברור. ונסן קובל ומערער עליו[44]. ועל דבריו יש להוסיף: במשך יותר ממאה וחמשים שנה ישבו בני יוסף בארץ כנען, ואחר כך כרתו ברית עם שבטים עברים, שיצאו ממצרים, נגד בני הארץ, שכבר נאחזו בה. כלום לא הספיק הזמן הזה לקרבם לכנענים ולרחקם מעל השבטים העבריים? ולמה זה התריבו את יריחו, וכעבור מאה שנה — את בית אל? מכיון שלא היו כאן מלחמות כבוש, מאחר שבני יוסף התישבו לא ביריחו אלא בגלעד ובהר אפרים ובלי מלחמות, הרי יש להניח, שאחת למאה שנים שרפו עיר כנענית אחת — כאילו לשם שעשוע. לא נרמז שום גרם של סכסוך וקנאה. וכיצד זה זכרו במשך מאות שנים „משחק" זה וצירפו אחר כך את הערים האלה לערים, ששרף יהושע במלחמות הכבושׁ? למעלה כבר ראינו, שבאמת אין כל זכר לברית בין שבטי ישראל בארץ כנען.

המחלוקת בין הארכיאולוגים נטושה מסביב לקביעת זמנה של עיר הברונזה, שהריסותיה קשורות בחומות ההרוסות של יריחו. אולם מאליה נשאלת השאלה: האם יש לחשוב עיר זו לעיר, שנכבשה בידי הישראלים? בספור על כבוש יריחו (יהושע ו') היסוד האגדי כרוך דוקא בנפילת החומה. את החומה הרסו לא הכובשים: לפי האגדה, נפלה מאליה אחרי טקס מסויים. החפירות בשנות 1932—1933 הוכיחו, שהחומות נפלו כלפי חוץ בעקב איזו קטסטרופה. קרובה לאמת ההשערה, שהחומות נפלו בעקב רעידת אדמה, מעין זו, שארעה בשנת 1927[45]. האם ננית, שהישראלים כבשו את העיר בדיוק בשעה שרעידת אדמה הפילה את החומות? מצד שני גלו חפירותיו של גרסטנג, שהיה ישוב מעל לחורבות העיר בתקופת הברונזה המאוחרת עד תקופת הברזל. הישוב היה דל לעומת הישוב הקודם, אבל היה ישוב די גדול[46]. ויש מקום להניח, שישוב מאוחר זה הוא שנכבש והוחרם על ידי הישראלים. שרידי החומות ההרוסות, שהיו עדיין חשופות או ושׁשׁמשו עוד אולי במקצת מגן ליושבי העיר, שמשו מצע ליצירת האגדה היחידה והמיוחדת במקרא על נפילת החומות בידי שמים.

ואשר להבדל שבין בית אל ובין תל בית מירסים ולכיש, הרי הוא עומד סוף סוף לא על הבדל יסודי של צורות תוצרת אלא על הבדל בטיב התוצרת. וכאן יש לשאול: האמנם זהו יסוד מספיק לקביעה מדויקת כזאת של תאריכים? למה היינו מגיעים, אילו

בימי מרנפתח, הכיע אולברייט כבר במאמרו הנ"ל ב JPOS, 1920. על הפרטים האחרים עיין BASOR, חוברות 56, 57, 58, 68, 74. לזמן חורבן יריחו עיין־ביחוד דבריו שם, חוברת 74, ע' 20. הראיה של אולברייט מסימני ה„ירידה" של הקרמיקה בתל בית מירסים ולכיש עיין שם, חוברת 58, ע' 13.—על בית־אל בכלל עיין ZDPV, 1934, ע' 186 ואילך; BASOR חוברות 29, 35, 55, 56. על לכיש עיין ידיעות החברה לחקירת א"י, תרצ"ה, ג—ד; PEF, 1917, ע' 231 ואילך; ונסן, RB, 1939, ע' 563—583.

44 עיין RB, 1935, ע' 605; 1939, ע' 579—583. ונסן טוען במאמר אחרון זה, שאולברייט כבר הגיע בקביעותיו לחורבן יריחו עד 1300 ואינו ריחוק עוד כ"כ ממנו. הוא מסעיר, שהחפירות בלכיש מוכיחות בהחלט, שכבוש הארץ חל אחרי תקופת רעמסס השני.

45 עיין גרסטנג, Joshua, ע' 404; מרסטון, La Bible, ע' 160 ואילך. הדעה הזאת הובעה עוד (ע"י Haupt) בתקופת החפירות הראשונות. עיין זלין, Jericho, ע' 181. זלין אינו נוטה לקבלה. אבל החפירות האחרונות נראות כמסייעות לה.

46 עיין גרסטנג, PEF, 1932, ע' 142—153.

היינו מנסים לקבוע בזמנוד תאריכים על יסוד הבדלים כטיב התוצרת בין עיר לעיר; ויותר מזה: אף על יסוד הבדל בצורות התוצרת אין לקבוע תאריכים כל כך מדוקדקים. כאן יש הרבה גורמים הקובעים הבדל. בנקודה זו צדקו בלי ספק אלה הטוענים, שהארכיאולוגיה יכולה רק לקבוע פרקי־זמן רחבי־ידים [47].

החפירות בעי גרמו מבוכה רבה לחוקרים. בשנת 1933 ובשנות 1934/5 חפרה יהודית קראוזה־מרקה באי־תל (היא העי), והחפירות האלה הביאו לידי מסקנה, שהעיר היתה חרבה בתקופת הברונזה התיכונה דהמאוחרת, היינו החל משנת 2000 עד שנת 1200 לערך [48]. לפי זה היתה העיר עומדת בחורבנה בשעה שישראל נכנסו לארץ, וממילא לא היתה שם שום מלחמה ולא היה שום כבוש, וכל המטופר על מלחמת העי ביהושע ז—ח אינו אלא דברי אגדה. החפירות בעי חזקו את שוללי הערך ההיסטורי של ספורי הכבוש בדעתם, שאין אלו אלא אגדות אטיולוגיות [49]. וינסן, אולברייט ואחרים נסו לישב את הפליאה [50].

והנה אם נקבל את תוצאות החפירות האלה כאחרונות וכמוחלטות, הרי אין עוד לשאלת חורבנה של העי שום יחס לשאלת זמן כבוש הארץ, מאחר שחורבן זה חל לפני ראשית כל התישבות ישראלית בארץ אף לפי הקביעה המקדימה ביותר. אולם באמת יש מקום להסתייגות מסויימת. לפי שעה נחקר רק חלק קטן של התל, ותולדות החפירות הראו, שאין להחפז בהסקת מסקנות. מלבד זה, הרי היה ישוב גם בעי כ־1200 לערך, ואם גם רק ישוב דל. ושוב נשאלת השאלה, אם לא היה ישוב זה כנעני, ואם לא זה הוא הישוב, שהישראלים החרימו אותו. פרוטרוט הקשוט של הספור המקראי הוא אגדי, ובכלל זה גם מספר יושבי העי. אין כל ראיה, שהישובים, שהישראלים נלחמו בהם, היו בכל מקום דוקא גדולים.

ואשר לשלילת הערך ההיסטורי של ספורי הכבוש — סוף סוף אין המסקנה בשאלת זמן חורבן העי יכולה להכריע לטובתה. שבספורי הכבוש יש יסוד אגדי, ידוע היה לנו

---

47 עיין נוט, PJB, 1938, ע' 8 (נגד אולברייט), שהדין עמו בפענה זו, אף־על־פי שהערכת החומר המקראי של נוט וחבריו היא משובשת (עיין להלן: „לחקר נביאים ראשונים"). תשובת אולברייט לנוט עיין BASOR, 74, ע' 11 ואילך.

48 עיין יהודית קראוזה־מרקה, Syria, 1935, ע' 326—345; הנ"ל, ידיעות החברה לחקירת א"י, תרצ"ו, חוברת ג', ע' 73—77; ועיין דיסו, Syria, 1935, ע' 346—352; הנ"ל, RHR, 1937 (כרך 115), ע' 125—141; וינסן, RB, 1937, ע' 231—266, אולברייט BASOR, 56, ע' 12 ואילך; 74, ע' 15 ואילך.

49 עיין אלט Josua, ע' 22; נוט, PJB, 1935, ע' 7—29, ביחוד ע' 18 ואילך. דיסו, Syria, 1935, ע' 351—352.

50 וינסן שיער, שאנשי לוז השתמשו בחרבות העי במלחמה, וזה יסוד הסיפור ביהושע, עיין RB, 1937, ע' 258 ואילך. אולברייט סבור, שהמספר תלה בעי את המלחמה, שהיתה באמת בבית אל (שעל כבושה אין ספור בס' יהושע), עיין BASOR, 74, ע' 15 ואילך והטפרות המסורתית שם. וצוד לפני כן שיער יירקו, Geschichte, ע' 86 ואילך, שבספורים על וורבן יריחו והעי נשתמר זכר לפעולות של שבטים ישראליים בתקופת האבות או אף של כנעניים, שנבלעו בישראל. השבטים, שנכנסו לארץ בהנהגת יהושע עם שנת 1200, ספתו במשך הזמן את הספורים האלה לספורי הכבוש שלהם.

גם מקודם לכן. ואם ספור שלם יוכח כאגדי, אין זה לא מעלה ולא מוריד. וביחוד עלינו להטעים: ההשקפה המוצעה בפרק זה על הכבוש ואפיו וזמנו אינה עומדת על ה ה נ ח ה, שיש להאמין לספורי הכבוש. העדויות ה מ ו נ ו מ נ ט ל י ו ת על הכבוש, שקבענו בפרק זה (ע' 307—311), אינן נובעות מן ההנחה, שהספורים אינן אגדות אטיולוגיות. אדרבה, הן ה מ ו כ י ח ו ת, שבספורים יש מסכת־יסוד היסטורית. ומסקנה זו אינה יכולה להתערער על ידי קביעת תחום זה או אחר ליסוד האגדי שבספורים[51].

סכום

ואם נסכם את כל המבורר, נוכל לומר: לא בידיעות מן המקורות המצרים ולא בתגליות של החפירות באי אין שום דבר, שיכריחנו לכפור בספור המקראי על כבוש הארץ במלחמת ברית שנים עשר השבטים. אין בעדויות שמחוץ למקרא שום דבר, שיכריחנו להניח, שחלק מן השבטים כבר ישב בארץ בתקופה שלפני מלכות מרנפתח. וכן ראינו ביחוד, ששירת מרנפתח אינה מדמה את „ישראל" כעם היושב בארץ כנען ושהיא מספרת באמת על התנגשות עם „ישראל" בין סלו ובין „כנען". השאלה היא רק, אם יש יסוד גיאוגרפי־היסטורי להנחה על דבר התנגשות בין ישראל ובין מצרים במקום הזה. אנו באים מכאן לתחום הפרובלמה ה ג י א ו ג ר פ י ת של יציאת מצרים.

הפרובלמה הגיאוגרפית של יציאת מצרים. ים סוף. ההתנגשות עם גדוד מרנפתח.

בפרובלמה ה ג י א ו ג ר פ י ת של יציאת מצרים נפלגו החוקרים למצפינים ולמדרימים. בשאלה זו קשורה שאלת מקומו של „ים סוף", וביחוד — של ה ר ס י נ י. אמנם, השאלות האלה קשורות זו בזו רק במדה מסוימת, והתחום בין המדרימים והמצפינים לא היה כולל וקבוע.

במשך עשרות בשנים, החל משנות השמונים למאה שעברה, שולט היה בקויו הכוללים במדע המקראי התיאור הגיאוגרפי של יציאת מצרים, שקבע א ד ו א ר ד נ ב י ל (בעקבות ל פ ס י ו ס רבו) ושהשלים פ י ל נ ד ר ס פ ט ר י. למקום מושב בני ישראל, גושן („קשם" במצרית), נחשב נחל תומילת. את פיתום קבע נביל (על יסוד הפירותיו בשנת 1883) בתל אל מסכותא. את רעמסס קבע פטרי (בשנת 1906) בתל א־רטבה. את סכות כבר זהה ב ר ו ג ש עם תכו — שם מחוז, ששם היו סוכות של גומדים, והוא גם שם העיר פיתום. מרעמסס נסעו בני ישראל (שמ' י"ב, לז) והלכו מזרחה דרך סכות והגיעו עד אתם „בקצה המדבר" (שם י"ג, כ). מכאן פנו דרומה וחנו לפני פי החירות (י"ד, ב ואילך), היא, לפי נביל ופטרי, פי־קרהת, במקום הסרפיאום של התקופה המאוחרת, ממערב למפרץ סואס, סמוך לים תמסח. המדרימים קובעים בשטח זה גם את „בעל צפון" ומגדל (י"ד, ב). כשהגיעו בני ישראל לכאן היה „בעל צפון" ממולם, ומאחוריהם היתה „מגדול" — מצודה מצרית. מפרץ סואס הגיע אז דרך ים תמסח עד נחל תומילת (עד „פיתום"). במקום זה לא היו המים עמוקים. כאן הדביקו המצרים את בני ישראל, אבל הם הצליחו לעבור את המים. אחר כך פנו דרומה — ל„הר סיני" שבחצי האי. תיאור זה התאים גם למסורת הנוצרית, שהר סיני הוא בחצי־האי הדרומי („חצי האי סיני"), בגיבל מוסה או בגיבל סרבל וכו'. אבל גם תוקרים (כ ג ר ס מ ן ותבריו), שחשבו את מפרץ עקבה ל„ים סוף", קבלו תיאור

---

51 ראיות נוספות לקדמותם ונאמנותם של ספורי רובד־השבטים עיין להלן: „לחקר נביאים ראשונים".

זה ביסודו. מנחל תומילת יצאו בני ישראל ופנו דרומה אל דרך עולי הרגל שבין מפרץ סואס ובין מפרץ עקבה, על מנת לבוא לארץ מדין (ששם היה „הר סיני") ומשם לקדש[52].

אולם משנת 1918 ואילך התחיל הבנין הזה להתערער מעט מעט. את הבקורת פתח גרדינר, ושיטת נביל וסיעתו לא יכלה לעמוד בפניה. מתוך הויכוח נתברר, שגושן אינה „קשם" במצרית; שפי החירות אינה פי־קרהת וכו'. אבל ביחוד נתברר פרט אחד מכריע: שרעמסס אינה בנחל תומילת. גרדינר בקש להוכיח תחלה, שרעמסס עמדה במקום שגבעתה אחר כך העיר פלוסיום, בפי השיחור, על גבול המדבר (במקום תל פרמה כיום). על דעה זו באה בשעתה כמעט הסכמה כללית. אבל אחר כך הוכיח מונטה, שרעמסס היא (כפי שסבור היה ברוגש) צוען מצרים, היא זתוערת (אוריס) של ההיקסוסים, היא טניס שבצפון הדלתא, וגם גרדינר הסכים לזהוי זה[53]. רעמסס היתה איפוא מכל מקום בצפון. ופרט זה יש בו כדי לסתור את כל השיטות ה„דרומיות". מכיון שרעמסס היא בצפון מצרים ומכיון שגושן נקראת גם „ארץ רעמסס" (בר' מ"ז, יא), היא „שדה צוען" (תה' ע"ח, יב, מג), הרי שגושן היתה גם היא בצפון. בני ישראל בנו את פיתום שבנחל תומילת, אבל לא ישבו בפיתום. מכל מקום הם יוצאים לא מפיתום אלא מרעמסס — מצפון מצרים. והנה איך נוכל להגיח, שהלכו מכאן דרומה — למפרץ סואס, ומשם לג'בל מוסה או לג'בל סרבל וכו'? אחת היא היכן הן סכות, איתם, מגדול, פי החירות וכו' — הדרך לאורך הגבול עד מפרץ סואס היא מהלך כמה ימים בתחום שלטונם של המצרים. והדרך מכאן לחצי האי, לחבל המכרות של מלכי מצרים, ששם היה מקדש מצרי, היתה אף היא המשך ההליכה בתחום פעולתם של משמרות מצרים. האפשר למצוא טעם כל שהוא להליכה זו מקצה הצפון עד קצה הדרום? לפי שמ' י"ג, יז—יח היתה הדרך, שהלכו בה בני ישראל, „דרך המדבר", אף היא דרך עקיפין לארץ כנען, אלא שהיתה בה סטיה כל־שהיא מ„דרך ארץ פלשתים" הקרובה ביותר. אבל מה טעמו של עקוף עצום זה בכוון הפוך לגמרי? וגם אם נניח, שמטרתם הקרובה היתה קדש, אין להבין בשום פנים את טעמה של דרך זו. לא קל מזה הוא הקושי, המתחייב מכאן לדעה, שבני ישראל הלכו אל מפרץ עקבה. המהלך מקצה הצפון עד מפרץ עקבה ליד גבול מצרים ואחר כך בדרך עולי

---

52 עיין: נביל, Pithom; פטרי, Cities, ע' 28—34; הנ"ל Egypt, ע' 39 ואילך; מלון, Hébreux, ע' 90 ואילך, 162 ואילך; פיט, Egypt, צ' 134 ואילך; גרסמן, Mose, צ' 442 ואילך ובכמה מקומות; קיטל, Geschichte, ח"א, ע' 561 ואילך; מוזיל, Hegaz, ע' 296 ואילך; גרסטנג, Heritage, ע' 155.

53 עיין גרדינר, JEA, כרך V, ע' 127—138, 179—200, 242—271, וכן מאמרו בספר שמפוליון, ע' 203 ואילך. בגלל הזהוי רעמסס—פלוסיום דמה גרדינר, שאי אפשר לקייב את פרטי הספור על יציאת מצרים, ושאין הוא אלא אגדה מאוחרת, המשקפת את גירוש ההיקסוסים ושיש בה שגיאות גיאוגרפיות. נ ב י ל השיב במאמר חריף (לגרדינר, פיט, קלרק וקיטמן) ב JEA, כ' X, ע' 18—39, ועל מאמר זה (ועל בקרתו של וינר) השיב גרדינר, שם, ע' 87—96. עיין גם מלון, Hébreux, 106 ואילך. מפנה חדש בא עם חקירותיו של מונטה עיין מאמרו, RB, 1930, ע' 1—28, וספרו Tanis, ביחוד ע' 18 ואילך. גרדינר קבל את מסקנותיו של מונטה, עיין JEA, כרך XIX, ע' 122—128, ואף על פי שבטל טעמו, לא נ[illegible] מדעתו, שספור יציאת מצרים הוא אגדי בפרטיו.—על בטול הזהוי מי החירות—מי קרהת עיין: מלון, שם, 171 ואילך; איספלדט, Baal-Zaphon, ע' 54—55.

הרגל הוא מהלך ימים רבים (לרוב בלי מים) בתחום פעולתם של גדודי המשמר המצרים: לא רק ליד הגבול אלא גם בדרך הכבושה של עולי הרגל קל היה למצרים ביותר להשיגם. מלבד זה כל הדעה כולה, שבני ישראל הלכו לארץ מדין (וששם היה הר סיני) תלויה על בלימה. קביעת מקומה של רעמסס בקצה הצפון מוכיחה רק את במולה הגמור.

קביעת מקומה של רעמסס בצפון מצרים מתוה לנו את דרכם של יוצאי מצרים. הם לא יכלו ללכת לא ב„דרך ארץ פלשתים", שהיתה כבושה בידי המצרים, ולא בדרך המוליכה דרומה, שהיתה גם היא בתחום שלטונם של המצרים. מטרתם הסמוכה יכול להיות רק מ ד ב ר־ה מ י צ ר, המדבר שבין מצרים ובין אדום, שיכול לשמש להם מקום מפלט מפני גדודי המצרים. כוון דרכם היה איפוא: מזרחה־דרומה. מכל מקום ברגע שעברו את גבול מצרים נמצאו בתחום חרו, באזור שבין סלו ובין „כנען". ולפיכך הדעת נותנת, שהמאורע, שאגדת ב ק י ע ת ה י ם מספרת עליו, התרחש לא בדרום אלא באזור זה. כאן אנו נתקלים באחת הפרובלמות הקשות של יציאת מצרים: שאלת מקומו של י ם ס ו ף. יש סבורים, שהוא מפרץ סואס, יש סבורים, שהוא מפרץ עקבה, יש מזהים אותו עם ים מנזלה שבצפון מצרים ויש מזהים אותו עם הים הסירבוני. שמוש־הלשון המקראי עשוי לסייע לכל הזהויים האלה, ונראה, ש„ים סוף" היה באמת שם כולל לכל שרשרת הימים, הסובבים את המדבר. אולם מכיון שבמקורות המקראיים על בקיעת הים „ים סוף" ו„ים" (הוא ים התיכון) משמשים יחד, נראה, שהכונה כאן ל י ם ה ס י ר ב ו נ י, הסמוך לים התיכון והנמצא ב„חרו", בין סלו ובין „כנען"[54]. במקום הזה עלינו לדמות לנו את

---

54 לנתוח ההומר המקראי עיין א ו י ס פ ל ד ט, Baal-Zaphon, ע' 48 ואילך. בכמת מקראות המספרים על קריעת הים נזכר „ים" סתם. היינו ים התיכון ולא ים סוף. בספור היסודי שמ' י"ג, יז—י"ד, לא המאורע מתרחש על „הים". רק בי"ג, יח נאמר: ויסב אלהים את העם דרך המדבר, ים סוף. אבל בצדק טוען אייספלדט שלכל היותר הכוונה: הדרך המוליכה בסופה אל ים סוף (השוה שם, יז: דרך ארץ פלשתים, היינו: הדרך המוליכת בסופה לארץ פלשתים). בכמ' ל"ג, ח נאמר: ויעברו בתוך הים; ושם, י: ויסעו מאילים ויחנו על ים סוף. הרי לכאורה, שהים, שעברו בתוכו, אינו ים סוף. וכן במקראות אחרים: שמ' ט"ו, א, יט-כא; יש' י', כו; נ"א, י; ס"ג, יג; תה' ע"ז, טז—כא; ע"ח, יג, נג; קי"ד, ג, ה ועוד. אבל במקראות אחרים נזכר ים סוף במירוש: שמ' ט"ו, ד, כב; דב' י"א, ד; יהושע ב', י; ד', כג; כ"ד, ו; תה' ק"ו, ז, ט, כב; קל"ו, יג, טו; נח' ט', ט. השאלה היא, אם יש שתי נוסחאות של הספור או ששכוש המלה „ים סוף" אינו מחוור לנו. בספור על קריעת הים „ים סוף" הוא בלי כל ספק לא מפרץ עקבה (כדעת גרסמן וחבריו). אבל במל"א ט', כו „ים סוף" הוא מפרץ עקבה, וכן במ' כ"א, ד; יר' מ"ט, כו. נראה איפוא, ש„ים סוף" היה שם כולל לכל שרשרת הימים, שסבבו את המדבר: הים הסירבוני, הימים שבמיצר־סואס, מפרץ סואס, הים האדום, מפרץ עקבה. בשמ' כ"ג, לא; דב' א', א המלת מסמנת אולי גם את י ם ה מ ל ח. הישראלים חשבו, כנראה, את כל הימים האלה לים אחד, מפרץ הים הגדול (המקיף את האדמה גם מדרום), הנפתק על ידי רצועות של יבשה. „דרך ים סוף" מירושו לפי זה: הכוון לתוך עגורו של „ים" זה, והיא היא „דרך המדבר". עיין: שמ' י"ג, יח; במ' י"ד, כה; דב' א', מ; שופ' י"א, טז. ומפני ש„ים סוף" כולל גם את הים הסירבוני הסמוך לים התיכון, אנו מוצאים במקראות הנסמרים על קריעת הים פעם „ים" ופעם „ים סוף". השוה אייספלדט, שם, ע' 59 והערה 2; ק י ט ל, Geschichte, ח"א, ע' 539 (הערה 1), 564.

ההתנגשות בין ישראל ובין המצרים, ששירת מרנפתח ואגדת בקיעת־הים מספרות עליה[55].

כ י צ ד נקלעו הישראלים למקום זה אנו יכולים רק לשער השערות. הים הסירבוני הוא סמוך לים התיכון, ליד „דרך ארץ פלשתים", שבה ל א רצו ללכת. אולם הרי מקרא מלא עומד ומעיד, שחל שנוי בכוון דרכם. כי משהגיעו לאתם „בקצה המדבר" (שמ' י"ג, כ), האל אומר למשה: דבר אל בני ישראל ו י ש ב ו ויחנו לפני פי החירות, בין מגדול ובין הים, לפני בעל צפן נכחו תחנו על הים (שם י"ד, ב). ישראל ש ב ו איפוא ממהלכם הראשון ויחנו „על הים" — הוא בלי ספק ים התיכון. מפני שנוי־מהלך זה נשארו בתחום חרו, שבין סלו ובין „כנען". ומכיון שכך, הרי אין עוד ספק, שכאן, בשטח זה של חרו, התנגשו עם הגדוד המצרי. אפשר, שזה היה גדוד, שרדף אחריהם והדף אותם לאיזור זה. ואפשר, שהם נתקלו בגדודו של מרנפתח ב ש ו ב ו מסוריה וכנען, ומתוך מהומה ומבוכה נטו לצד הים, נהדפים ונרדפים על ידי הגדוד. מה התרחש בשעת התנגשות זו, אין לדעת, כמובן, בדיוק. הישראלים היו בסכנה גדולה. הם לא יכלו לעמוד בפני המצרים ונהדפו, כנראה, אל השטח הסמוך לים הסירבוני. אבל בלילה הצליחו להמלט, אולי דרך המיצר הצר ואולי דרך קצה הים הסירבוני עצמו המתיבש לפעמים, ואילו פלוגות מצבא המצרים, שרדפו אחריהם, נספו בשטף מים פתאומי. על מארע זה יש לנו שני ספורי־נצחון (כנהוג עד היום הזה): אחד ישראלי, באגדת בקיעת הים, ואחד מצרי, בשירת הנצחון של מרנפתח על מקום הר סיני עיין להלן, ע' 339—341.

ב. חבירו ועברים

ענין החבירו נודע לראשונה מתוך מכתבי תל־עמרנה. במכתבים אלה מזכרד „חבירד" במפורש רק במכתבי עבדי־חבה מלך ירושלים. בשאר המכתבים נזכרו כממלאי תפקיד דומה לזה של החבירו אנשי „סא־גז". מלה זו הוכרה כאידיאוגרמה של „חבירר", ועל זה אין חולק עתה (ועיין עוד להלן על המשמעות האחרת של סא־גז: שודד). מתוך מכתבי תל־עמרנה אפשר היה לחשוב, שהחבירו נמצאו רק בסוריה ובארץ כנען בימי אחנאתון ובימי אביו. אבל מעט מעט נתרבו הידיעות עליהם, ותמונה נשתנתה לגמרי. התפירדות בבוע־זקוי, בגוזי, במרי, באלישר גלו, שהחבירו היו מצויים (לפי הידיעות שלנו — הוא מאמצע האלף השלישי לפני ספה"נ) גם בבבל, באשור, במספוטמיה ובאנטוליה. מן הידיעות האלה, מימי נרם סין, רים סין, חמורבי, מלכי חת וכו', נמצאנו למדים, שהחבירו מלאו בארצות אלה בעיקר שני תפקידים: הם היו א נ ש י צ ב א שכירים ושמשו ע ב ד י ם. עיין ב ה ל Kanaanäer, ע' 83 ואילך; י י ר ק ו, Wanderungen, ע' 14 ואילך; ל ו ק,

---

55 השערה זו כבר הביעו ב ר ו ג ש ו ש ל י י ד ן, שמעבר „ים סוף" היה בים הסירבוני, אלא שההשערה נדחתה, ואף היתה לצחוק. עיין הבקורת הקשה של צ י ס ט ר על הרצאתו של ברוגש (ZÄS 1875), PEF: L'exode et les monuments égyptiens, 1880, 151 ואילך, ביחוד 154 ואילך. בזמן האחרון הובאו הוכחות חדשות לבסוסה, עיין א י י ס פ ל ד ט, Baal Zaphon; ג ' ר ו ו י ס, Sinai, ע' 164 ואילך. על מקומו של „בעל צפון" עיין אייספלדט, שם, ביחוד ע' 39 ואילך. גם גרדינר, במאמר הנ"ל בקובץ שמפוליון, מלמד סנגוריה על השערת ברוגש, והוא עצמו משער, ש„ם סוף" הוא ים מנולה שבצפון מצרים, בקרבת „שדה צוען". לשאלת ים סוף עיין גם ב ר ־ ד ר ו מ א, הנגב, ע' 519 ואילך, 539 ואילך.

OLZ, 1927, 738 ואילך; הנ"ל, RHR, כרך 110 (1934), ע' 33 ואילך; הנ"ל, HUCA, 1939, ע' 587—623; ד ו ר ם, RHR, כרך 118 (1938), ע' 170 ואילך (והספרות המסומנת שם); על החבירו כנוזי עיין ביחוד ק י א ר ה (Chiera), AJSL, 1933, ע' 115—124; על החבירו במרי עיין דרדם במאמרו הנ"ל, ע' 175 ואילך (ע"ם הודעה של ד ז ס ן לדורם; ועיין להלן). במקורות מ צ ר י י ם נזכרו בני נכר המסומנים בשם "עפר" ("עפרי" או "עפרו"). בספור על כבוש יפו בימי ת ו ת מ ס ה ש ל י ש י נזכר איש מן ה"עפר" כחיל או כעבד. בימי רעמסס השני, השלישי והרביעי נזכרו אנשי "עפר" כפועלים (או כעבדים) ונסמכו לאנשי־צבא. עיין ב ה ל, שם, ע' 73 ואילך; י י ר ק ו, שם, ע' 23 ואילך; ו י ל ס ן, AJSL, 1933, ע' 275 ואילך. מימי סתי הראשון נזכרו אולי "עפר מהרי הירדן", עיין ר ו ז, Beth-Shan, ע' 29—30.

שאלת החבירו, שהחוקרים הרבו מאד להתלבט בה, נפלגת בעיקר לשתי שאלות: א) אם המלה "חבירו" (סא־גו) מסמנת יחש ג ז ע י (או אתני) או אם היא מסמנת מצב ס ו צ י א ל י (מקצועי או מעמדי). ב) אם המלה "חבירו" מקבילה למלה "עברי" (ברבים: "עברים", בני עבר). שתי השאלות קשורות זו בזו במדה מסויימת.

השערתו של צ י מ ר ן, שהחבירו הם העברים, שבטי בני עבר של המקרא, נתקבלה בשעתה במדע והיתה כמעט דעה שלטת. אבל במשך הזמן נתרבו החולקים עליה. הערעור נשען ביחוד על החומר, שנתגלה בבוע־זקיי, בנוזי, באלישר ובמרי. סיעה של חוקרים (לוי, קיארה, לנדסברגר, דורם, נוט ועוד) טוענת, שבתעודות אלה על החבירו אין שום דבר, שיורה על יחש גזעי או על יחוד לשוני. בין שמות החבירו, שנזכרו בתעודות נוזי, יש רק כעשרה למאה שמות שמיים. החבירו הם בני ארצות שונות: אשור, אכד, ארץ "אינזלתי" (קיארה, שם, ע' 117 ואילך). בין שמותיהם יש שמות אשוריים (מארי־אידיגלת, מארי־עשתר ועוד), חוריים (אַרי־תשוב, וּתיא), אמוריים (כגון קיש־אַמוּרי). עיין דורם, RHR, 118, ע' 178 והספרות המסומנת שם. ולעומת זה יש קבץ במעמדם הסוציאלי של החבירו: הם בני נכר הנשכרים כחיילים או הנמכרים כעבדים. בין אנשי סיעה זו יש סבורים, שהחבירו הם הם העברים, והם משתדלים להוכיח, שגם המלה "עברי" במקרא יש לה משמעות סוציאלית, והיינו: נודד, גומדי, מעין "ארמי אובד" (דב' כ"ו, ה). החוקים אינם יודעים "עבד ישראלי" אלא "עבד עברי" (שמ' כ"א, ב; דב' ט"ו, יב ואילך), ואין "עברי" אלא ההפך מ"חפשי". עיין ל ו י, מאמרו הנ"ל, OLZ, 744 ואילך, 827 ואילך, ומאמרו בRHR, 110, ע' 35 ואילך, ומאמרו בHUCA, ע' 618 ואילך; א ל ט, Ursprünge, 18 ואילך; ג ו ט, ספר היובל לפרוקש, ע' 105 ואילך. ק י א ר ה סבור, שהחבירו, שפלשו לארץ כנען בתקופת תל־עמרנה ונשארו בין הישוב הקודם, נקראו בפי יושבי הארץ "חבירו" (נומדים־שודדים) לגנאי, אבל במשך הזמן קבלו הם עצמם את השם הזה וקראו לעצמם "עברים" (במאמרו הנ"ל, ע' 123). אבל זוהי השערה רחוקה ביותר מן השכל: קבוצות נומדים־שודדים מבני גזעים שונים נעשים בנכר בני גזע אחד ובוחרים להם כנוי של גנאי לשם גזעי! העקבי ביותר הוא ד ו ר ם השולל כל קשר בין "חבירו" ובין "עברים". דורם שנה את דעותיו בהרבה נקודות בשאלה הנידונה, החל ממאמרו בBR, 1908—1909 עד מאמריו ב־BR, 1924 (וב JPOS, 1924) ועד מאמרו ב־RHR, 1938. אבל נשאר נאמן לשלילת ההגוי חבירו=עברים. ובמאמרו האחרון הוא גוזר "חבירו" מן "חבר" במשמעות "קשור", "אסור". "חבירו" משמעותו: אסיר, שבוי. החבירו היו שבויי מלחמה, שהיו מוכרים עצמם או נמכרים לעבדים. מפני זה הם מופיעים בטקסטים כחיילים או כעבדים. ואילו המלה "עברי" מסמנת יחש גזעי.

ואמנם, אין כל אפשרות לקיים את הזהוי חבירו=עברים מתוך ההנחה, ש„חבירו" אינו אלא סימון מצב סוציאלי. המשמעות הגועית של המלה „עברי" ברורה בהחלט מתוך מקראות רבים: בר' ל"ט, יד; מ"א, יב, וביחוד מכריע מ', טו („מארץ העברים"). ה„עבריות" בשמ' א', יד—יט אינן אלא נשי „בני ישראל" שבפסוקים ז—יג. וכן „העברים" בב', ו; ושם, יא: „איש עברי מ א ח י ו". ושם ג', יח: „אלהי העברים" הוא „אלהי אברהם יצחק ויעקב", שנזכר באותה פרשה. גם „עבד עברי" אינו אלא עבד ישראלי כמו שמוכח מדב' ט"ו, א („אחיך העברי") ומיר' ל"ד, ט, יד. (טענות ל ו י, RHR, 110, ע' 36, עומדות על ערבוב דיני גנבת אדם בדיני עבדים המוכרים עצמם). ובכלל כבר הטעמנו (עיין למעלה, כרך א', ע' 729—740), שבכל ספרות המקרא כולה המלה „עברי" מסמנת אפילו אך ו ר ק י ש ר א ל י ולא שום בן עם אחר, למרות הכנוי הכולל „בני עבר" (בר' י', כא) או „עבר" (במ' כ"ד, כד).

אולם מצד שני קשה עתה להטיל ספק בדבר, שהחבירו הם עברים. כי בכתבי אוגרית נמצאה ההקבלה „עפרם" — „סא־גז" (נזכרה העיר „חלב־עפרם" ובמקבילה: „חלבי־סא־גז"), עיין ו י ר ו ל ו, Comptes rendus, 1939, ע' 329. אמנם, וירולו עצמו מטיק מתגלית זו, שהחבירו א י נ ם עברים. ולזה נוטה גם ק ר ל י נ ג, BASOR, חוברת 77, ע' 32. אבל עיין נגדם: Rowley, PEF, 1940, ע' 90—94; Jack, שם, ע' 95—115. ועיין גם הערת אולברייט לרשימה הנ"ל של קרלינג. מכיון שפ"א ובי"ת מתחלפות (השוה: ערפת — ערבת, בתן — פתן, גבת — נפת, פרזלא — ברזל, עפרת — אברא ועוד ועוד; עיין הדוגמאות הרבות, שמביאים רולי וג'ק, שם, ע' 92 ואילך, 98 ואילך), הרי הצורה „עפרם" מקרבת את המלה „חבירו" לגמרי ל„עברים". מצד שני ניתנת לנו על־ידי ההשוואה „עפרם — חבירו — סא־גז" גם ההשוואה „עפר — חבירו — סא־גז" (נגד ד ו ר ם, RHR, 118, ע' 185). ואם „עפרם" הם „עברים", הרי שגם „חבירו" הוא כנוי גנעי.

ובאמת יש בחומר על החבירו כמה וכמה דברים, שאינם מתישבים לפי ההסבר הסוציאלי. ברור, ש„כובד הסא־גז" או „אלהי חבירו" (עיין י י ר ק ו, Wanderungen, ע' 15 ואילך) לא נתנו להתבאר כאלהי נכר סתם (לוי). אנו מוצאים, שאנשי חבירו משתתפים בטכס החוזה, שנעשה בין שובילוליומה, מלך חת, ובין מתירזה, מלך מתני. הם איפוא מקורבים לחצר המלכות (עיין ד ו ר ם, RB, 1924, ע' 14). איש חבירי הוא נסיך ברגה שבסוריה ומלך נוחשה (עיין לוי, OLZ, שם, טור 827, הערה 2). החבירו לא היו איפוא סתם בני נכר משועבדים. הם נקראים „חבירו" גם בשעה שהם משתקעים בארץ וממלאים תפקיד מדיני. כנוי כולל לבני נכר, בני עמים שונים, שיש בו טעם לגנאי, עשוי להיות דבק במהגרים זמן מה, אבל במשך הזמן יושבי הארץ מבחינים בפרצופם האתני של המון הזרים. ואין אפשר, שבן־נכר יגיע למלכות בארץ זרה, ועדיין יהיה נקרא „בן־נכר" סתם כבן־בלי־עם? מלבד זה הרי נזכרו בהמשך אחד עם הולותו, אחלמו, שתו, כשו, וכל אלה הם עמים, כמו כן נראה מן הכתובת האוגריתית הנזכרת, שחלב היתה עיר ה„עפרם". ההיתה זו עיר של בני עמים שונים, שבויים ועבדים וכו'? אין זה מתקבל על הדעת. ועיין ג'ק, במאמרו הנ"ל, ע' 103 ואילך.

את הידיעות השונות על החבירו אפשר לתפוס רק מתוך הנחה אחת: החבירו הם גוע הנמצא החל מאמצע האלף השלישי במצב של הגירה והתפשטות ועם זה גם במצב של התפוררות וטמיעה. בני עבר פשטו ממולדתם (מדבר ערב?) והיגרו כשבטים, אבל גם — ואולי ביחוד — כהמוני יחידים ומשפחות, לאכד, אשור, „אינזלתי", מסופוטמיה, סוריה וכו'. בארצות אלה רובם נטמעים: הם משתקעים בארצות ההגירה, מקבלים את לשונות

הארצות ומחלימים את שמותיהם. אבל נשאר עוד זכר ליחודם הגזעי וזוכרים הם עוד את „אלהי חבירו". (הזכר הגזעי והדתי הם בכלל המאריכים ימים ביותר). בארצות ההגירה הם נשפרים כחיילים ועובדים עבודת עבדים. רבים מהם בודאי נשתקעו בארצות ההגירה ונבלעו לגמרי. אחרים היגדו מארץ לארץ. מפני זה יש חבירו מארץ אכד, אשור וכו', מפולגי לשון ושמות. ואולי גם הובאו רבים מהם מארץ לארץ כשבויי מלחמה, מאחר שהיו אנשי צבא מקצועיים. „נומדים" אינם, ובכל אופן לא כולם נומדים. שהרי הם יושבים במשך מאות שנים בארצות התרבות, ורבים מהם משועבדים, ואין להם יכולת להיות „נומדים". אבל מזמן לזמן ודאי נוספו עליהם גם המוני נומדים ממולדתם העתיקה. וכן אין יסוד להניח, שצבא החבירו היה „צבא בלתי סדיר", כדברי דורם, RHR, 1938, ע' 173, 174, 176, 180. במשך מאות שנים הם משרתים בצבא המלכים. דורם עצמו מביא את החומר הסותר לדעתו. כבר בימי רים־סין מלך לרסה החבירו משמשים „רדו" (rēdu) — צבא סדיר של המלך ומקבלים אספקה מטעם המלך. בימי חמורבי נזכר קצין (waklu) של החבירו, שהוא מפקידי המלך (עיין שם, ע' 176, 180). במלכות החתים הם קרובים לחצר המלך, בלי ספק כחיל שכירי המלך. ממכתבי תל־עמרנה נראה, שהחבירו שמשו בתקופה ההיא גם חיל־רכב מאומן, עיין קנודטזון, EA, 87, 19—22; 197, 3—4, 10—11.

בין המון המהגרים העברים האלה היו בודאי גם יחידות אתניות, שבטים ואגודי שבטים, שעברו בארץ וחיו חיים נפרדים לעצמם. מאלה היו השבטים הישראלים והקרובים להם. אבל התעודות הרבות על החבירו אינן מספרות על אלה, אלא דוקא על המון המהגרים הנגר והמתבולל, שדבק בישובי הארצות ומלא בהם תפקיד, כנושי צבא או כעבדים. מפני זה החבירו הם בני גוע אחד, אבל אין לומר, שהתעודות מספרות לנו על נדידת „העם העברי" מאכד ועד מצרים. כך בקש לתאר את הדברים יירקו בספרו Wanderungen; ויש מדת־מה של אמת במשפטו של אד. מייאר, Geschichte, כרך ב', ע' 342, שדברי יירקו הם „השערות פראיות". התעודות אינן מספרות על מעבר „העם" מארץ לארץ, אלא על התפשטות ההגירה החבירית ועל תהליך ההתפוררות המודרגת של חלק גדול מבני עבר. אם אין בזמן מאוחר זכר לחבירו באכד, אשור, חת וכו', אין זאת אומרת, ש„העם" נדד ועבר הלאה, אלא שהחבירו נבלעו סוף סוף ביושבי הארצות. כך קרה להם גם בקצה גבול תחום הגירתם — במצרים, ש„עפר" עדיין היו שם גם אחרי יציאת ישראל ממצרים.

מתוך התעודות על החבירו בתקופה שלפני תל־עמרנה, שבהן הם מופיעים כחיל שכירים וכעבדים, ברור, שאין לדבר על פלישת „שבטי" חבירו או „כנופיות" של חבירו לארצות שונות כדי לכבשן. החבירו אינם מבקשים נחלה לשבת כיחידות אתניות, אלא הם מבקשים עבודה ושכר, כמהגרים, והם נשכרים לנותן לחמם. ואם הם משתתפים במהומות מדיניות, ברור מה טיב השתתפותם בהן: כחיל־שכירים מקצועי הם עשויים לבצע פעולות כבוש ושוד בזמני מבוכה ורפיון השלטון. זוהי פעולת „סולדטסקה" בכל זמן ובכל מקום. הידיעות הראשונות על פעולה כזאת של החבירו באות ממרי. מושל העיר נחור, בצפון מסופוטמיה, מודיע לזימרילים מלך מרי (בן זמנו של חמורבי), שהחבירו יצאו מן העיר „שוריזים" וכבשו בלילה את העיר „יחמומם". במכתב אחר לזימרילים מדובר על ראש או קצין, שאסף את החבירו, והללו הגיעו עד שערי איזו עיר. מעין זה גם במכתב שלישי. עיין דורם, RHR, 1938, ע' 175—176. החבירו הללו אינם עולים מן המדבר ואין הם באים מן הנכר. הם מיושבי המקום. משתמשים בהם לתכליתם נסיכים או קצינים בסכסוכיהם ותתרויותיהם. תפקידם של החבירו עצמם במהומות אלה אינו תפקיד של „מפלגה" או

של „תנועה". תפקידם מתבאר ממה שידוע לנו על משלחי־ידם: זהו תפקיד של חיילים המשתתפים במרידות בזמני מבוכה מדינית. זימרילים הוא המלך האחרון של מרי, וזמנו היה ודאי יפה לפעולת „סולדטסקה".

ומתוך כל האמור יכולים אנו לעמוד גם על תפקידם של ההבירו בטוריה ובארץ כנען בתקופת תל־עמרנה.

יפה הרגיש ארדמנס בשעתו, שאין אמת בתפיסה, שהחבירו־הסא־גו, שמדובר עליהם במכתבי תל־עמרנה, הם עם נכרי, שעלה על הארץ לכבשה, ושיש למכתבים אלה איזו שייכות לכבוש הארץ בידי שבטי ישראל. עיין: Erdmans, Alttestamentliche Studien (1908), ח"ב, ע' 62 ואילך. אבל דעתו, שהחבירו הם „מפלגה לאומית", נומדים וירושבי ערי השדה, המתנגדים לשלטון הנכרי, אין לה על מה להשען. דעה זו קבל גם דורם, עיין RB, 1908, ע' 68 ואילך; שם, 1924, ע' 13 ואילך (JPOS, 1924, ע' 164 ואילך): הסא־יז הם השואפים ל„ממשלה לאומית" וכו', „חבירו" הם „חבר", בעלי ברית וכו'. מדעתו זו לא חזר בו בפירוש גם במאמרו ב־RHR 1938, אף־על־פי שהוא מפרש כאן „חבירו" במובן „אסורים", שבויי מלחמה משועבדים. על „תנועה" של חבירו, שבראשה עמדו עבד־אשרת ובניו מדבר גם שחרמיירר, Real. Ass., ערך Abdi-Asirta. אולם מה שידוע לנו על אפים האתני והסוציאלי של התבירו אינו נתן להתאחד עם תפיסה כזו. בני נכר, שכירי צבא, עבדים, חומר אתני מגוון (מעיקרו, כדעת קצת, או בעקב התפוררות אתנית, כמבואר למעלה) אינם נושאי „תנועה" המתנגדת לשלטון נכרי. בארצות כנען הם ממלאים באמת אותו התפקיד, שהם ממלאים כבר במרי בימי ירידת שלטונה. הם אינם לא כובשים ולא נושא „תנועה לאומית", אלא הם בעיקר שכירי המלכים המתחרים, ולפעמים — סולדטסקה פרועה רודפת בזה ושוד.

רב־אדי מלך גבל מרבה לקבול על מעשי הסא־גו עד שנדמה לפעמים כאילו הם פועלים ככת בפני עצמו. איבת הסא־גו נגדו גדולה, עיין קנודטזון, EA, 63, 13; 74, 14; 75, 10. הערים נותנות ידן לסא־גו: 68, 18; 73, 29; 33, 74; 21, 36; 76, 37; 77, 29; 79, 20; 26, 80; 34, 85; 73, 89; 32, 90; 25, 111; 20, 116; 38, 117, 58 ועוד. הוא גם קורא בשם ערים מסוימות, שנתנו ידן לסא־גו או הרוצות לעשות זאת: צמר (68, 18; 76, 37), אמבי או אמיה (73, 29; 81, 13), בתרונה (81, 13), גבל ובנותיה (74, 21; 116, 38). הסא־גו כובשים את כל הארצות: 83, 16—17. כך כותבים גם אחדים משאר בעלי המכתבים. אבל ממכתבים אחרים ברור, שהסא־גו האלה לא היו אלא חיל שכיריו של עבד־אשרת ובניו, עזירו ופנבעל, ושהקנוניות והכבושים הם מעשי ידי אנשים אלה בעזרת שכירים מאנשי הסא־גו. כי עבד־אשרת ובניו עצמם אינם מאנשי סא־גו, ובכל אופן אין עבד־אשרת „נשיא בדואי" הכובש ערים בטוריה בעזרת „נומדים" מן המדבר, כדברי בהל, Kanaanäer, ע' 40—44. את מוצאו הגזעי אי אפשר לקבוע. אבל ממכתביו של עבד־אשרת לפרעה (קנודטזון 60—65) ברור, שהוא בכל אופן אחד ממלכי הארץ: הוא „שומר" על הארץ בשם פרעה, הוא מגן על הערים מפני האויבים, הוא זוחל על גחונו לפני פרעה, ממונה עליו „רביץ" מצרי, והוא דורש צבא־עזר מאת פרעה — ככל מה שמצינו בדברי שאר מלכי הארץ. הסא־גו הם רק שכיריו. ולפיכך מאלף הדברי, שהמעשים, שרב־אדי תולה בסא־גו הם באמת מעשי מלך זה ובניו. שהרי עבד־אשרת הוא הזמם לקחת את צמר, אמבי, גבל וכו'. עיין: 81, 7—11, 45—47; 84, 18—38; 88, 4 ואילך, ועוד. את הערים הוא רוצה לכבוש בעזרת הסא־גו: 71, 17—31; 76, 17—19; 83, 75—79; 87, 18—24 ועוד. בתרונה נתנה לו ידה, והוא שם בה חיל מצב מן הסא־גו:

87, 18—24. כל הארצות נתנו ידן לו: 84, 8—10. את צמר ואת אמבי לקח עזירו: 59, 27—28; 67, 16—17 ועוד. עיין גם המכתבים 137—138 ועיין 71, 21. ביחוד מאלפים המכתבים, שבהם הכותב פותח בסא־גז ומסיים בעבד־אשרת ובניו או להפך. עיין מכתב 79, השוה 19—21, 25—26 עם 38—47; מכתב 81, השוה 12—13 עם ראש המכתב וסופו. מכתב 104, השוה גוף המכתב עם סיומו. וכן מכתב 88 ועוד. ברור, שהתחרות היתה תחרות המלכים, וצבא הסא־גז „כבש" רק בשבילם ובשירותם. ואין להמעט גם מן המסקנה, שהכנוי „סא־גז" יש לו במכתבים אלה משמעות כפולה: חבירו־עברים וגם שודדים. ידוע, שזהו ביאורה המפורש של המלה סא־גז („חבתו" — שודד). ואף־על־פי שמשמעותה היא גם „חבירו", הרי נגרדת עמה גם המשמעות השניה. על משמעות כפולה זו של המלה עיין דורם, RHR, 1938, ע' 174. ואמנם, בכמה מכתבים הכנוי משמש רק ה ש ו א ה של ולזול. עיין 74, 27—29; 67, 16—17; 91, 5. מפני זה יש להבין בכמה מקומות „סא־גז" ככנוי של גנאי בפי המלכים לחבריהם, שהם מאשימים אותם במרד, ובמובן זה הם אומרים: היתה הארץ לסא־גז וכיו"ב. — כל האמור נובע גם ממכתבי מלכים אחרים. ג מ י ו ז ה מאשים את ב י ר י־ ד ש ו ה, שנתן מרכבות לסא־גז, ואת א ר ז ו י ה, שנתן את העיר שדו לסא־גז (197). אבל גם לו עצמו יש חיילים מאנשי סא־גז ושתו, ועמהם הוא אף רוצה לצאת לקבל פני צבא המלך (195, 24—32). הסא־גז עבדו איפוא בצבא המלכים המתחרים, וכל אחד השתדל לקנות את לבם. — ב י ר י ד י ה קובל, שאיבת הסא־גז גדולה גגדו, והוא מגן על מגידו בפניהם (243, 10—21). אבל במכתבים אחרים הוא מספר, ש ל ב י ה נלחם בו (244; 245) ו ש ב נ י ל ב י ה שכרו נגדו בכסף אנשי סא־גז ואנשים כושים (246). המלכים הם איפוא אויביו האמתיים. אנו מוצאים קובלנות, שבני לביה מחריבים את ארץ המלך (250, 5 ואילך) או שמלכיאל, מלך גזר, ובני לביה יחד מחריבים את הארץ (שם, 53—56). ביחוד טוען טענות אלה עבד־חבה, מלך ירושלים. מלכיאל מחריב את הארץ (286, 36—37), ולהלן: החבירו בוזזים את הארץ (שם, 56). מלכיאל ובני לביה נתנו את הארץ לחבירו (287, 29—31). ובמקום אחר: לביה ואנשי שכם נתנו הכל לחבירו (289, 21—24). החבירו לוקחים ערי המלך, אבדה הארץ (288, 36 ואילך). אבל את האמת הפרוזאית מגלה לנו המלך במכתב 289 (5—8): מלכיאל דורש את ארץ המלך בשביל בני לביה ובני ארזיה. לא לביה ולא בניו לא „נתנו" איפוא לחבירו שום עיר אלא דרשו את הערים לעצמם. שלביה נלחם וכבש ערים לעצמו, אנו יודעים גם ממכתבים אחרים, עיין: 250, 11—14, 40 ואילך; ביחוד 280, 30—35. בניו ממשיכים את מעשיו. (לפי זה נכון יהיה תרגומו של קנודטזון ל 289, 21—24: לא ששכם ניתנה לחבירו, אלא: גם שכם ספקה להם מחסורם). ביחוד אפיגים מכתבים אלה: מלכיאל מודיע למלך, שגדלה האיבה נגדו ונגד רעו שוברדתא, והוא מבקש מפרעה, שיציל את הארץ מידי הסא־גז (271, 9—16). אבל שוברדתא מגלה לנו את המשמעות הריאלית של הסכנה. במכתב אחד הוא אומר: תחלה לקח לביה את ערינו, ועתה קם „לביה שני", הוא עבדי־חבה, והוא לוקח את ערינו (280, 30—35). אלה הם איפוא ה„לוקחים" האמתיים, הם הסא־גז והם החבירו! ובפעם הזאת לביה ועבדי־חבה כרוכים יחד. יש מניחים, שבעמדתם הפוליטית של מלכיאל ושוברדתא בא שגוי בהמשך הזמן: פעם היו נאמנים לפרעה ואויבים לחבירו ולאנשי שלומם מבית לביה, ופעם מרו בפרעה והשלימו עם החבירו ועם בית לביה. דעות שונות בענין זה עיין: ו ב ר. אצל קנודטזון, ע' 1324 ואילך; טירר־ ד נ ג ן, RAAO, 1923, ע' 98; א ל ט, PJB, 1924, ע' 28; מ י י ז ל ר, תולדות א"י, ע' 146 ואילך. אולם את „נאמנות" מלכי כנען קשה מאד לקבוע. אלא שבכל אופן אין נאמנות זו קשורה ביחס מסויים ל„חבירו", היינו: לצבא השכירים החביריים. מכל מקום מכריע

מכתב 280: כאן לביה, שהוא כאילו בעל־ברית החבירו, ויריבו עבדי־חבה, שהוא כאילו מתנגד לחבירו, מתוארים שניהם כממלאים תפקיד אחד — תפקיד של „לוקחי" ערים מידי מלכים אחרים, תפקיד של סא־גו, כדברי מלכיאל (271, 9—16). שהדבורים על „כבושי" החבירו מכוונים באמת לכבושי המלכים היריבים בעזרת שכיריהם, נובע בבירור גם מאחד ממכתביו של עבדי־חבה. הוא מספר: מלכיאל ושוברדתא שכרו אנשים מגזר, גת וקעילה וכבשו את ארץ רובותה (הרבה?); וההמשך: נפלה הארץ בידי החבירו! ולהלן: עתה הלכו גם אנשי בית גיניב אל אנשי קעילה, ואם לא תבוא עזרה, תפול הארץ בידי החבירו! (290, 5—24). ברור, שהוא קורא למלכיאל ולשוברדתא ואנשיהם מבני גזר, גת וכו' „חבירו". או מפני שהיו בין צבא המלכים האלה אנשי חבירו באמת או שהוא מכנה אותם כך לגנאי. יתר על כן: באותו מכתב 280 קובל שוברדתא, שעבדי־חבה כתב לאנשי קעילה: „קחו כסף ולכו אחרי" (16—20). ואנשי קעילה אלה גופם הם „חבירו" בשעה שהם נשכרים ליריבו של עבדי־חבה! בכל אופן גם עבדי־חבה אינו מדבר על כבוש מדיני־אתני של ערים על־ידי חבירו הפורצים לארץ מעבר לגבול. אמנם, בשעת מהומה הסא־גו עושים גם לביתם וכובשים ובוזזים ערים. עיין מכתב 289 ועיין 313, 5; 318, 8—13. בודאי היו גם מקרים, שהמלכים נתנו להם ערים למושב. מקרה כזה נזכר במכתב 197, 26—31. אבל אין בכל המכתבים שום רמז לכבוש אתני של הארץ בידי החבירו. ובכלל אין בהם שום דבר, שאינו מתבאר כל צרכו מתוך מה שידוע לנו על החבירו בשאר הארצות וביחוד במרי: מתוך פעולת צבא־שכירים המשרת את המלכים והמשתולל לפרקים. — על היחס שבין הגירת החבירו ובין נדידת שבטי ישראל עיין למעלה, ע' 7—11.

ג. לחקר האגדות על משה

ה מ ק ו ר ו ת. בספורים על משה ופעולותיו המסודרים בספרים שמות, ויקרא, במדבר נשתלב חומר השאוב משלשת המקורות הראשיים של התורה: ס"י, ס"א וס"כ. אבל רק ס"כ בולט בחומר זה כחטיבה מיוחדת, שאפשר ליחדה בנקל משאר החומר. לא כן ס"י וס"א. שני מקורות אלה נשתזרו לספר אחד, הוא סי"א, ועל פי רוב אי־אפשר עוד להפריד את חוטיהם זה מעל זה. ובכל זאת נסו חכמי בית ולהויזן נסיונות הרבה להפריד את סי"א למקורותיו ואף בסטו על הפרדה זו כמה הלכות בתולדות ישראל בימי קדם. השתדלו להוכיח ,שס"א תלוי בס"י, ס"ד — בס"א, וס"כ — בס"ד וס"א. מלבד זה הבחינו בס"י עצמו שכבות שונות: ס"י הראשון (J1) וס"י השני (J2), שהשלים ועבד את הראשון. ולא עוד אלא שהבקורת בקשה להגיע מתוך הפרדת ס"י הראשון גופו עד אבני־היסוד של המסורת הספרותית שבידנו ולהתוות את דמותן של אותן האגדות הקדומות, שס"י השתמש בהן לבנין ספורו, הן אגדות ס"י הקדמון. באגדות אלה דמו למצוא את רובד־השתיה, את רובד־הסלע של המסורת: את העדות הקדומה ביותר על אמונת יהוה. ברובד זה נשתיירו שרידי אגדות מיתולוגיות ואמונות אליליות. אגדות אלו בנסותן הראשוני־הקדום כאילו אינן קשורות ביציאת מצרים ובתולדות ישראל. הן אגדות פ ו ל ח נ י ו ת מקומיות של האל השוכן בהר־הגעש סיני או האל הנעבד בקדש שבארץ מדין. רק ס"י הראשון הוא שאחד אגדות נפרדות אלה לזר אחד ושקען בספורו על יציאת מצרים וראשית תולדות ישראל. זהו איפוא רובד־הסלע האלילי של האמונה הישראלית. האגדות הקדומות מחברות

את משה עם עבודת האל של סיני או של קדש. זאת אומרת: אגדות אלו קובעות למשה מקום בשכבה האלילית של אמונת יהוה, במקצת עוד בתקופה לפני־ישראלית. הדעות על הערך ההיסטורי של המסורת על משה חלוקות. אבל דעה רווחת היא, שבאגדה הקדומה מופיע משה ככהן אל, שהיה נעבד בהר סיני או בקדש. בעבודת אל זה נעוצה ראשית האמונה הישראלית[1].

והנה מכיון שאין בידנו משען נאמן להפרדת ס״א למקורותיו, הרי שהבחנת ס״י בכללו וכל שכן ס״י הראשון ועל אחת כמה וכמה ס״י הקדום אינה אלא השערה התלויה לעתים קרובות ביותר בחוט השערה. ההפרדה נותנת לנו בכל אופן רק קטעים .וכדי למצוא את משמעותם של קטעים אלה, יש להשלימם. וההשלמה תלויה בדמיונו של המשלים. הבנין הבנוי על ההפרדה הזאת עומד איפוא בעיקר על מה שחסר מן הספר, על האין. סעד לבנין משמשת רק ההנחה ה מ ו ק ד מ ת, שרובד־הסלע של האמונה הישראלית הוא א ל י ל י. אבל היא היא השאלה, אם רשאים אנו להניח הנחה זו ביחס ליצירה כל־כך מיוחדת בתולדותיה כאמונה הישראלית. ודאי, יש בספרות המקראית שברי אגדות, שיש בהם מאופי המיתוס. אבל — היש לראות שברים אלה כשרידי רובד אלילי של א מ ו נ ת י ה ו ה גו ס ה או כשרידים מן התקופה ש ל פ נ י התהוות אמונת יהוה? על־ידי נתוח המקורות והשלמתם על יסוד ההנחה המוקדמת ההיא עדיין לא פתרנו את השאלה העיקרית, ואולי גם התרחקנו מפתרונה.

אולם כדי שנוכל להבין את עדות המקורות על פעולתו של משה, שהיא גם העדות על התגלות אמונת־יהוה בישראל, עלינו לברר קודם כל את השאלה, אם יש באמת במקורות רמז על קשר בין פעולתו של משה ובין תחומו הפולחני של איזה אל לא־ישראלי וכהניו.

---

1 עיין ביחוד מייאר, Israeliten; גרסמן, Mose, שניהם בעקבות ולהויזן. מהם קבלו לא רק חוקרים מסוגו של הלשר, אלא גם קיטל וזלין, אף על פי שהם חולקים על כמה וכמה מגופי דבריהם. השיטה ביסודה היא השלטת. בשמ׳ ג׳, א ואילך מבחינים אגדות פולחניות (ליד הנבואיות), שלפיהן גלה משה את משכן יהוה בהר חורב לפי (ס״א) ובמקום הסנה (לפי ס״י), שהיה בקדש או בהר סיני בארץ מדין, ושלפיהן משה הוא באילו מיסד הפולחנות האלה. באגדות אלה נתקשר משה במקומות עבודה עתיקים של יהוה, שהיה נעבד בקדש ושהרי־הגעש שבמדין (בערב ולא בחצי־האי סיני, ששם אין הרי־געש) היו קדושים לו. בשמ׳ ד׳ כד—כו יש אגדה נפרדת המבארת את מנהג המילה. מייאר מוצא כאן מקבילה לאגדות על מלחמת משה עם אלהים, שנזכרה, לדעתו, בדב׳ ל״ג, ח, ולמלחמת יעקב עם אלהים, בר׳ ל״ב, כה—לג; הושע י״ב, ה. בדב׳ ל״ג, ח הוא מפרש „תריבהו״ במובן: תריב, תלחם עמו, והוא מוצא כאן שריד של מיתוס (שהספורים לא הזכירוהו) על מלחמה בין משה ובין האלהים, שבה רכש לו משה את האורים־והתומים. מקום מלחמה זו היא קדש. בכמה וכמה אגדות מוצאים רמזים ליסוד דת יהוה בקדש: שמ׳ ט״ו, כב ואילך; י״ז, ב—ז; במ׳ כ׳, א—יג. כי מרה, מסה, מריבה, קדש (מריבת קדש) ענינן אחד, ולפי שמ׳ ט״ו כה נתן שם „חק ומשפט״. גם המלחמה עם עמלק באילו היתה בקדש, ושם בנה משה מובח (שמ׳ ט״ז, ח—טו). אגדה פולחנית אחרת מוצא גרסמן בשמ׳ י״ח: כאן באילו סופר על הקרבנות, שהקריב משה בפעם הראשונה ליהוה בתור כהן, ולדעתו הכוונה גם כאן לקדש, למרות פסוק ה. אגדה פולחנית מוצאים גם בבמ׳ כ״א, ו—ט: משה מיסד את עבודת נחש הנחושת (עיין מל״ב י״ח, ד). לדעת גרסמן גם מקום עבודה זו היה בקדש. שם גם קבל משה את הארון מידי המדיינים וכו׳ (עיין ספרו, ביחוד ע׳ 438 ואילך). השוה להלן, הערה 9.

הקדושה הנבואית־בלבד של סיני והמדבר. המסורת של כל התקופה המקראית כולה (ושל היהדות כולה) מבחינה שני תחומי קודש שונים זה מזה: אחד נבואי בלבד ואחד נבואי־פולחני. הגבול ביניהם קבוע ועומד: באר שבע. מבאר שבע צפונה משתרע התחום הנבואי־הפולחני, מבאר שבע דרומה, עד סיני, משתרע התחום הנבואי בלבד: שם נתגלה יהוה לישראל, ומשם הוא מופיע, אבל אין לו שם מקומות פולחן.

ההבחנה הזאת נתגבשה קודם כל בספורים על האבות. האבות עוברים בארץ כנען, הלוך ונסוע הגבהה, בונים מזבחות ומקימים מצבות במקומות שונים, הם המקומות, שהיו שם מקדשים בזמן מאוחר: גלעד־מצפה, שכם, בית־אל, חברון, באר־שבע (בר' ל"א, מה—נד; י"ב, ז; ל"ג, כ; י"ב, ח; י"ג, ד; כ"ח, טז—כב; ל"ה, א—יד; י"ג, יח, השוה י"ח, א ואילך; כ"א, לג; כ"ו, כה), וכן הר המוריה (כ"ב, א—ט). העיר שלם נזכרה כמקום פולחן עתיק „לאל עליון" (י"ד, יח—כ), אבל אין האבות עובדים לאלהים באיזה מקום שהוא מדרום לבאר שבע. אברהם מגיע עד גרר, אשר „בין קדש ובין שור" (בר' כ', א)[2], ויצחק גר עם באר לחי ראי (כ"ד, וסב; כ"ה, יא), אשר „בין קדש ובין ברד" (ט"ז, יד). אבל לא מצינו, שבנו מזבח והקריבו קרבנות באיזה מקום מדרום לבאר שבע. ולא עוד אלא שהאלהים גם לא נתגלה להם בשום מקום מדרום לבאר שבע[3]. בקדש עצמה לא גרו האבות ולא בנו בה מזבח. אברהם ויעקב יורדים מצרימה. אבל אין הם

---

[2] מקביעת מקום זו אפשר להביא ראיה, שכאן הכוונה למקום שבנחל גְּרוֹר, מערבית־דרומית לקדש, ולא לְאֵם גְּרָר, דרומית־מזרחית לעזה, מצפון לבאר שבע. אבל להכריע אי־אפשר אף מזה. כי יתכן, שהכוונה לכל הרצועה שבין שפת הים ובין קדש עד בואכה שורה, שהכתוב כוללה כאן בשם נגב. לפי כ"א, יד—לג אברהם גר בבאר שבע, ואבימלך מלך גרר קרוב לשם. כל שכן שאין הכרע בראיות האחרות, שמביא גונקל, בביאורו לבר' כ', א, לכך, שגרר העתיקה היא בנחל גרור. עיין הערה שלאחרי זו.

[3] ליצחק נתגלה האלהים, כנראה, בגרר, בר' כ"ו, א ואילך, אע"פ שפסוק ב („בארץ אשר אמר אליך") קשה לישב לפי זה. אבל גרר זו של יצחק אינה בנחל ג'רור אלא באֵם ג'רר, צפונה לבאר שבע. שכן היא מדומה בארץ פלשתים (א ואילך), ואף היא סמוכה לבאר שבע. (עיין הערה שלפני זו). גונקל, לבר' כ', א סבור, שגם כאן כוונה האגדה בנסותה הראשוני לנחל ג'רור, שהרי יצחק „נוטע מרחובות לבאר שבע, כדי להמלט מריבות אנשי גרר", ומכיון שרחובות היא מדרום לבאר שבע, הרי שגרר היא מדרום לרחובות. אבל בכתובים לא נאמר, שיצחק עלה לבאר שבע, כדי להמלט מריבות אנשי גרר ולהתרחק עוד יותר מגרר, כי על בארה של רחובות לא רבו כלל (כב). האגדה מעתיקה את יצחק מרחובות לבאר שבע, כדי לספר על ה„שבועה" ולבאר את השם באר שבע. אין איפוא כל יסוד לקבוע את מקומה של גרר זו מדרום לרחובות. לפי בר' י', יט, גרר סמוכה לעזה וקרובה לשטח סדום ועמורה. לפי דה"ב י"ד, יב—יג, גרר אינה רחוקה ממרשה (ט).—בכל אופן גם יצחק אינו בונה מזבח בגרר אלא בבאר שבע (כ"ו, כה), ושם זובח יעקב „לאלהי אביו יצחק" (מ"ו, א).—פטרי קובע מקומה של גרר בתל גֶּמֶה, ליד אם ג'רר, שחפר שם בשנת 1927, עיין: Petrie, Gerar (1928). וכן אולברייט, Archaeology, ע' 53, וביחוד הערה 33 לע' 81. — ירמיאס, ATAO, ע' 255—256, 302—303, משער, שעקדת יצחק היתה לפי ס"א בהר חורב. אבל אין זו אלא השערה סתם. האיל „נאחז בסבך בקרניו" (בר' כ"ב, יג), הרי שהאזור היא ארץ יערות.

בונים מזבחות בדרך במקומות מסעי בני ישראל, גם לא בחורב־סיני. האגדה לא הוליכה אותם לשם. בדרך למצרים זובח יעקב בבאר שבע (מ״ו, א).

וכן אנו מוצאים, שהתקופה המקראית לא יחסה מעולם לשום מקום שמדרום לבאר שבע קדושה פולחנית. כל התחום הדרומי נזכר רק על רקע נבואי: כמקום התגלות יהוה. אל הדרום נשא הישראלי עיניו וצפה להופעת יהוה משם, כמו שאנו למדים מדב׳ ל״ג, ב; שופ׳ ה׳, ד—ה; חב׳ ג׳, ג; תה׳ ס״ח, ח—ט, אבל לא חשב אותו לתחום קדושה פולחנית; סיני נזכר בכתובים אלה יחד עם אדום, שעיר, הר פארן, תימן. מעולם לא הלך ישראלי דרומה לבקר מקום פולחן קדמון. א ל י ה ו הולך להר חורב, אבל לא לזובח שם, אלא לשמוע שם דבר אלהים (מל״א י״ט, ד—יח). אין הוא בונה שם מזבח. וגם האגדות על מסעי ישראל במדבר איננן מתארות את הדרום כתחום של מקומות פולחן. אין ישראל נוסעים ממקום פולחן למקום פולחן, אלא מסיעים הם עמהם אהל וארון. אמנם, עבדו לאלהים בהר סיני, אבל זו היתה עבודת־עראי, ובמשך ארבעים שנות המדבר לא חזרו לשם לעבוד את האלהים. ובכלל לא נחשבה תקופת המדבר לתקופה של עבודת אלהים במקומות קודש. התקופה היא תקופת הנבואה, והתחום — תחום התגלות האלהים לישראל. נביאים אף יכלו למעון אחר־כך, שבמדבר לא הקריבו ישראל קרבנות כלל (עמ׳ ה׳, כה; יר׳ ז׳, כב) — עד כדי כך נתקשרו הזמן ההוא והמקום ההוא באידיאה של התגלות האלהים בלבד.

בהבחנה הזאת של כל התקופה המקראית כולה בין שני תחומי הקדושה גלומה עדות היסטורית חשובה על אפיה של התקופה הראשונה בתולדות האמונה הישראלית. ההבחנה לא הובעה בפירוש, אבל היא קיימת בהכרה הדתית ובחיים הדתיים של העם בכל הדורות. ודוקא מפני זה יש לה ערך של עדות מכרעת. היא מלמדת אותנו שני דברים: שקדושת שטח המדבר א י נ ה ק ד ו מ ה מ ת ק ו פ ת מ ש ה ושקדושה זו קבועה ומצומצמת במסגרת נ ב ו א י ת. זאת אומרת, שהתנועה הדתית, שבמרכזה עמד משה, לא היה לה רקע פולחני עתיק. היא לא היתה קשורה בקדושת מקומות ולא היתה נעוצה בעבודת איזה אל, שהיה נעבד מלפני כן במקומות פעולתו של משה. כי לא יתכן להניח, שרקע כזה היה, אלא שלא נשאר לו כל זכר בהכרה הדתית של העם, בה בשעה שהמקומות עצמם נקבעו בזכרונו לעולם.

עדות כזו מעידים גם הספורים על משה עצמו.

לא לפי ס״י ולא לפי ס״א אין משה בונה מזבח במקום שנתגלה אליו האלהים. הוא מסתיר פניו ונושל נעליו, אבל אינו בונה מזבח ואינו מקיים שום נימוס פולחני[4]. גם אחרי מקרה המלון (שמ׳ ד׳, כד—כו) אינו בונה מזבח. זאת אומרת, שהאגדה אינה רומזת על קדושתו הפולחנית של מקום ההתגלות. משה דורש מפרעה, שישלח את ישראל לעבוד את יהוה במדבר (שמ׳ ג׳, יח; ד׳, כג; ה׳, א—ג, ח; ז׳, טז, כו ועוד), אבל אינו רומז על עליה למקום קדוש. גם הבטוי „דרך שלשת ימים במדבר״ (ג׳, יח; ה׳, ג; ח׳, כג) הוא סתמי, ואין בו רמז למקום קדוש. ואמנם, משה דוחה את הצעת פרעה לזבוח בארץ לא בטענה, שבני ישראל צריכים לזבוח במקום מסוים, וגם לא בטענה, שמצרים אינה אדמת קודש, אלא בטענה, שבני ישראל יראים לזבוח „את תועבת מצרים לעיניהם״ (ח׳, כא—כב).

---

4 נשילת הנעלים אינה „נימוס פולחני״ בעצם מובנה של המלה (עיין מייאר, Israeliten, ע׳ 6). אלא הבעת יראת־כבוד, וזוהי משמעותה במזרח עד היום. ליהושע מצוה „שר צבא יהוה״ לשול נעליו, והתגלות אינה במקום פולחן, אלא באיזה מקום „ביריחו״ (יהושע ה׳, יג—טו).

לא אחרי בקיעת הים, לא במרה ולא במסה אין ישראל בונים מזבחות (י"ד—י"ז). ברפידים משה בונה מזבח (י"ז, טו), אבל אין זה נתפס כקביעת מקום פולחן אחרי התגלות אלהים. לא נזכרו שם זבחים וחג, ו„המזבח" אינו, כנראה, אלא מצבה לזכרון ולעד (השוה יהושע כ"ב, כא—כט, וכן ש"א ז', יב). הזבח בשמ' י"ח, כב אינו חג לאלהים, אלא זבח ומשתה לכבוד יתרו: „לאכול לחם עם חתן משה לפני האלהים". וכן כשחנו ישראל לפני הר סיני לא הקריבו שם זבחים (שמ' י"ט). רק אחרי שכתב משה את דברי יהוה הוא בונה מזבח ומקים מצבות (כ"ד, א ואילך). אבל תכלית המזבח היא לא לעבוד ליהוה במקום משכנו, אלא לכרות ברית „על כל הדברים האלה". ואף תכלית המשתה לפני האלהים היא ההתגלות: „ויחזו את האלהים" (ט—יא). מזבחו של משה אינו מזבח קבע, ולפני העגל אהרון בונה מזבח אחר (ל"ב, ה). גם אחרי ההתגלות הגדולה, שמסופר עליה בשמ' ל"ג, יב—ל"ד, לה אין משה בונה מזבח. לפי ס"כ צוה האלהים את משה בהר סיני לעשות את המשכן — את המקדש המטולטל המסמל את הקדושה הפולחנית, שאינה קשורה במקום קדוש. ולא עוד אלא שאף המשכן עצמו אינו משמש אלא מצע פולחני להתגלות. — בשמ' ג', יב נזכרה עבודת האלהים כבר בהתגלות הראשונה. אבל נזכרה רק עבודת העם שבעתיד. מלבד זה אפייני הדבר, שגם כאן נאמר: „תעבדון את האלהים על ה ה ר ה ז ה" ולא „במקום הזה". אין הכתוב חושב את מקום ההתגלות למשה כמקום פולחן קבוע, אלא מזכיר את „ההר" בכללו כמקום עבודה של ועם אחרי יציאת מצרים. ואם אין המקרא הסתום הזה לקוי בחסר, הרי הוא מביע במלים „וזה לך האות" בדיוק גמור את התפיסה המיוחדת של כל הספורים האלה: גם עבודת האלהים בהר אינה אלא „אות" לשליחות הנביא, כמו שכל מעשיו ומאורעותיו של משה אינם אלא „אותות" לאמתת האל ושליחו. הפולחן נעשה כאן טפל להתגלות.

ומכל זה נובע, שבספורים על משה לא הובלעו אגדות פולחניות־בעצם, וביחוד — אגדות, שהיו קשורות מלכתחילה במקומות־פולחן עתיקים ושהיו מלכתחילה אגדות מקומיות. כי שום אגדה מן האגדות האלה אין בה כונה לקדש מקום־פולחן. חבורן למקומות מסויימים אינו אלא חבור נבואי. ואף היסוד הפולחני שבהן מעורה ביסוד הנבואי: הכל משמש כאן מסגרת להתגלות האלהים. וגם קדושת המקומות מ ק ו ר ה ו ר א ש י ת ה בהתגלות האלהים. העדר היסוד הפולחני־המקומי מוכיח, ששום אגדה מן האגדות האלה אינה מושרשת באמונה ב„אלהות מקומית", באל השוכן בהר־גֹעש או בסנה קדוש. מלבד זה נובע מכאן, שההתגלות למשה היא י ס ו ד ה ר א ש ו ן של קדושת שטח המדבר בישראל ושאין לקדושה ההיא שרשים בתקופה שלפני התגלות זו. ההתגלות למשה היא כאן האופק האחרון.

מ ד י ן ו ק ד ש. את ההשקפה על הרקע האלילי־העתיק של פעולת משה בקשו לבסס גם על הספורים הקובעים יחס מסוים בין משה ובין מ ד י ן. משה בורח לארץ מדין, יושב בבית כהן מדין ולוקח את בתו לאשה (שמ' ב'; ד', יח ואילך). יהוה מתגלה לו בשעה שהוא רועה את צאן יתרו חותנו המדייני (ג', א), זאת אומרת: בגבול בני מדין, במקום שהיתה להם זכות מרעה. הסנה או „הר האלהים" הם איפוא משכן אל מדייני. בשמ' י"ח מסופר, שיתרו בא אל משה המדברה והקריב שם עולה וזבחים ליהוה. בזמן מאוחר יותר אנו מוצאים, שמשפחת יתרו או חובב, היא משפחת הקיני, נספחה על ישראל (במ' י', כט ואילך; שופ' א', טז; ד', יא, יז; ה', כד; ש"א ט"ו, ו ואילך; כ"ז, י; ל', כט). בני רכב, משבט הקיני (דה"א ב', נה), הם עובדי יהוה קנאים (מל"ב י', טו ואילך; ירי ל"ה). מכל זה כאילו יש להסיק, שמשה קבל את עבודת יהוה מבני הקיני, והוא שעשה את האל הזה

לאל הלאומי של ישראל. ובהשקפה זו, מיסודו של בודה, נכרכת השקפה אחרת, מיסודו של מייאר, הקובעת את מרכז עבודת האל הקיני בקדש. בקדש קבל משה את עבודת האל. כאן היה מושב כהני האל הזה, הם הלויים. בתחום זה ישב שבט לוי העתיק, ליד שמעון, שנחלתו היתה בנגב. האגדה מקשרת את משה בעיקר בקדש. מכאן יצאה אחר־כך תנועה לוייה, שפשטה מן הדרום אל הצפון והביאה לידי רפורמות דתיות, ביהוד בימי אליהו־אלישע[5].

אולם היש יסוד אמתי להשערות אלה?

מן המקראות הנזכרים על הקיני אנו יכולים ללמוד רק זאת, ששבט מדייני, שהתיחס על חותן משה, דבק בישראל וממילא גם באלהיו. אבל אין שום דבר בכל המסורת על הקיני ועל יתרו, שיצדיק את ההשערה, שישראל קבלו מהם את עבודת אלהיהם. יתרו הוא „כהן מדין" (שמ' ב', טז; ג', א; י"ח, א) ולא „כהן יהוה". בשום פנים אין להבין למה טשטשה המסורת את יחס מדין בכלל ויתרו בפרט אל עבודת יהוה ולמה לא ספרה בפירוש, שבני מדין, או, לפחות, יתרו וביתו, עבדו את יהוה. הלא האגדה ספרה כזאת על אדם וקין והבל וחנוך ונח וגם על בלעם ואיוב וחבריו ועל מלכי צדק. מלבד זה הרי האגדה בשמ' ג' מתכוונת בפירוש לספר את ההפך, לפי כל המקורות. משה בא עם הצאן אל „הר האלהים", אבל אינו יודע, שהמקום „אדמת קדש הוא" (א, ה). אחר־כך הוא שואל לשם האל, שנראה אליו (יג—טו). הרי שקדושת המקום לא היתה ידועה קודם לכן ושאת שם האל לא למד בבית כהן מדין. הוא רואה את הסנה בוער באש ואינו מבין את המראה (ב ואילך). הרי שקדושת הסנה לא היתה ידועה קודם לכן. בשמ' י"ח יתרו מודה „כי גדול יהוה מכל האלהים". אבל דברים כאלה מספרים סופרי המקרא כמה פעמים על עובדי אלילים (מל"ב ה' טו; יונה א', טז; דנ' ב', מז; ג', כו—לג; ד', לא—ד; השוה גם שמ' ח', ד, טו, כד; ט', כ, כז; י', יז; י"א, ג; י"ב, לב; י"ד, כה). כמו כן לא נאמר בשמ' י"ח בפירוש, שיתרו הקריב בעצמו קרבנות ליהוה (יב), אע"פ שספרו כזאת על קין והבל ונח ומלכי צדק ועל נעמן (מל"ב ה', יז) והמלחים (יונה א', טז) ובלעם ואיוב וחבריו. מלבד זה הלא אין הכתוב מסתיר, שיתרו למד את משה סדרי משפט (שמ' י"ח, יד—כו), וממילא לא היה לו כל יסוד להסתיר, שמשה קבל מיתרו גם עניני־תורה אחרים. ואם אין האגדה מקשרת בפירוש את דעת־יהוה של משה ביתרו, אין זה אלא מפני שהיא תופסת את ההתגלות למשה כראשית מוחלטת.

כי הטענה, שמשה ראה את המראה בגבול מדין, מאחר שרעה במקום ההוא צאן איש מדייני, והדעה הקשורה בה, ש„הר האלהים", שבו קובעת האגדה גם את מתן התורה, היה בגבול מדין, והיינו במדין שבערב, באחד מהרי־הגעש שבשטח ה„חררים", דרומית־מזרחית למפרץ עקבה, תלויות על בלימה. הן בטלות בפני העובדה המכרעת, ששום מקור אינו מספר, שישראל באו בגבול מדין בכלל ובשעת מתן תורה בפרט[6].

---

5 עיין למעלה, כרך א', ע' 5, הערה 8, וע' 171.

6 בבמ' כ', יד—כא; כ"א, כא—כב; דב' ב', ב—ל מדובר על מעבר דרך ארצות אדום ומואב וארץ סיחון. אבל מעבר דרך מדין לא נזכר בשום מקום.—בדעה זו, שאת חורב־סיני יש לבקש ממזרח ללשון ים עקבה, מחזיקים חוקרים רבים (ולהויזן, שטדה, מייאר, גרסמן הויפט, מוזיל ועוד). סקירה על תולדות השאלה עיין: קיטל, Geschichte, חלק א', סעיף 41, (ע' 531 ואילך, ועיין הרשימה הספרותית שם בע' 531, הערה 3); לודס, Israël, ע' 201 ואילך. עיין גם גרסטנג, Heritage, ע' 169 ואילך. מוזיל, Hegaz, ע' 286 ואילך, 297 ואילך, השוה 263, קובע את מקומו של חורב־סיני בסביבת אל־חרוב, בקצהו הצפוני־

משה היה בארץ מדין, אבל לא עם ישראל. המגע עם יתרו ועם הקיני אחרי יציאת מצרים הוא ב מ ד ב ר, בין מצרים ובין מדין. יתרו בא מארצו אל המדבר, אל "הר האלהים" (שמ' י"ח, ה), ומשם הוא שב "אל ארצו" (כו). חבב המדיני נפגש עם משה ועם

המזרחי של מישור גבעות אל־חַרְיָה, ממזרח למפרץ עקבה (לא באל־בדר, כמו שסבור היה קודם), בארץ מדין. מוזיל מסכם את הראיות לדעה זו, אבל הראיות אינן חותכות. לדעתו מסייע לקביעת המקום שלו הפסוק בדב' א', ב: אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר עד קדש ברנע. כי מאי־חרוב עד קדש (שהוא קובעה סמוך לסלע של אדום) מהלך אחד עשר יום. מפסוק זה עצמו חביא ש ל מ ר, Schauplatz, ע' 401, ראיה, שהר סיני הוא בדרומו של חצי־האי, ואזהריים כבר דרשו בו מה שדרשו. שאין ללמוד מדב' א', ב, שחורב הוא מדרום להר שעיר, כרור בהחלט מפסוק יט: ישראל הלכו מחורב לקדש ברנע "דרך הר האמרי". כלום נלמד מכאן, שצריך היה לעבור על פני "הר האמורי" (הוא הר יהודה) כדי לבוא מחורב לקדש? ולא זה בלבד אלא שדב' א', ב אף אינו בא לקבוע את המרחק הנורמלי שבין חורב ובין קדש, שהרי בדב' א', א מדובר על המקום ב ע ב ר ה י ר ד ן, שבו באר משה את התורה, והמשכו בפסוק ג קובע את ז מ ן באור התורה בעבר הירדן. ומה ענין חורב וקדש ברנע לכאן? ברור, שפסוק ב נזדקר לכאן ממקום אחר. הוא כולל לא קביעת גיאוגרפית, אלא ספור היסטורי; הוא קטע מתיאור מסעי בני ישראל, והוא חבר לדב' א', יט. כתוב זה אינו קובע מרחק נורמלי בין חורב וקדש, אלא מספר, ש י ש ר א ל שהו בדרך מחורב עד קדש אחד עשר יום. "דרך הר שעיר" וכן "דרך הר האמרי" משמעותם: בדרכים המוליכים מחורב וקדש דרך המדבר לשעיר או להר האמורי, מאחר שהדרכים והשבילים מחורב עד קדש הכתיבו גם לאדום וגם לארץ האמורי. כמו כן אין ראיה מדב' ל"ג, ב; שופ' ה', ד—ה, שסיני היה מדרום לשעיר. משופ' נראת ההפך: כשיצא האל משעיר לארץ־ישראל רעש הר סיני. שעיר היא כאן הנקודה הדרומית ביותר. מזה נמצאנו למדים, שגם בדב' ל"ג, ב ובחב' ג', ג אין רמז לנקודה דרומית משעיר. (ואם פארן הוא אילת, כדעת מוזיל, הרי היא מצטרפת לאדום, עיין מל"א ט', כו; תימן בחב' ג', ג היא אדום, עיין בר' ל"ו, יא, מב; יר' מ"ט, ז; עוב' ט). ואמנם, מדין לא נזכרה אף פעם בתאורי תופעות אלה, ובשום מקום לא נאמר בכלל, שחורב או סיני הוא בארץ מדין. זה משלים את הראיה המכרעת, שבשום מקום לא טופר, שישראל באו בגבול מדין. — בין התוקרים הקובעים את מקומו של הר סיני במדין יש סבורים, שהספור על מעמד הר סיני אינו אלא אגדה בלבד, פרי "הצורך המיוחי" לתאר את יצירת עם יהוה כמעשה דרמטי נשגב על "במה מרוממה", ואילו ערכו של הר סיני לא היה באמת אלא זה, שהוא נחשב בעיני שבטי העברים והקינים שבסביבתו להר מושב אלהים. עיין ולהויזן, Prolegomena, ע' 342 ואילך, וכן גרסמן, Mose, ע' 442: בגלל חמרחק שבין קדש ובין סיני שבמדין אין להניח, שישראל היו שם. אבל שאלתנו כאן היא קודם כל לא שאלת האמת ההיסטורית, אלא שאלת משמעותה הפנימית של האגדה. מכיון שהאגדה מספרת על ברית יהוה עם ישראל בסיני ועל התגלות האל למשה בסיני, ועם זה כאילו שמרה זכר היות הר זה במדין, הרי היתה צריכה לספר גם על דרכם של ישראל למדין. קשיים ריאליים ודאי לא עמדו לשטן לדמיון המיוחי. ולא עוד אלא שישראל הרי נדדו באמת על גבול מדין. הצדר ספור כזה מראת, שמצולם לא דמתה לה האגדה את הר סיני במדין.—ב י ל ט ן, JPOS, 1927, ע' 187 ואילך, משתדל להוכיח, שסיני אינו אלא פסרה, היא סלע של אדום. אבל הנחותיו תלויות ברסיון. דברים מתמיהים ביותר בענין סיני ועור שעיר מביע ג ל י ק ב JAOS, 1936, ע' 462 ואילך.

ישראל במדבר, ומשם הוא חפץ לשוב אל ארצו ואל מולדתו (במ' י', כט—לא). משה יוצא ממדין למצרים, ובדרך, בהיותו במדבר, הוא נפגש „בהר האלהים" עם אהרן היוצא לקראתו ממצרים (שמ' ד', כז). שבטים מדיניים ושבטים קרובים להם התפשטו בארץ ערב (בר' כ"ה, א ואילך), מזרחית־דרומית למפרץ עקבה, ושם היתה „מִדין" זו, שגיאוגרפים יונים וערבים מספרים עליה. אבל הקצה הצפוני־המערבי של תחומם היה בצפון סיני, בין אדום מצד זה ופארן ומצרים מצד זה (מל"א י"א, יז—יח)[7]. בהיותם שוכנים על גבול המדבר היו שולחים את עדריהם לרעות במדבר, אף־על־פי שהמדבר לא נחשב על ארצם[8]. במדבר זה שבין מדין ובין מצרים יש לחפש את „הר האלהים".

ואמנם בהיסטוריה המאוחרת אין שום דבר, שיורה על איזו קרבה דתית בין ישראל ובין מדין. בשופ' ו'—ח' המדינים לוחצים את ישראל יחד עם עמלק. לפי ס"כ המדינים מדיחים את ישראל אחרי בעל פעור, ומשה מחרים אותם (במ' כ"ה, ו—יח; ל"א). לפי במ' כ"ב, ד, ז הם שוכרים יחד עם מואב את בלעם לקלל את ישראל.

ביחוד אפשר ללמוד דוקא מתולדות קדש את בטולה של כל ההשערה. קדש הרי היתה מצד אחד בתחום מדין־קיני־עמלק, ומצד שני תפסה מקום חשוב בתולדות שבטי ישראל בתקופת המדבר, גם אם לא נאמין בדברי החוקרים המכנסים את כל האגדות על משה לקדש. אולם קדש זו נחשבה על גבול ארץ־ישראל (במ' ל"ד, ד; יהושע ט"ו, ג; יחז' מ"ז, יט; מ"ח, כח) ולא היתה רחוקה מן הישוב הישראלי במדבר סיני. ובכל־זאת אין היא ממלאה שום מקום בחייו הדתיים של העם בתקופה מאוחרת. כבר הזכרנו, שאף אחד מן האבות לא הגיע לשם. בתחרות שבין דן, שכם, שילה, בית אל, באר שבע, ירושלים אין לה חלק. היא לא נזכרה ולא נפקדה כמרכז פולחני אף פעם אחת. זה היה בלתי־אפשרי, אילו היה תחום זה תחומה הקדמון־השרשי של עבודת יהוה.

---

7 מלכות אדום הגיעה בזמן מאוחר עד עציון גבר על שפת ים סוף (מל"א ט', כו), אבל הישוב האתני בין הר שעיר ובין מפרץ עקבה היה, כנראה, רובו מדייני. — פארן זו שליד מדין אינה נחל פיראן שבדרום סיני. ישמעאל בא למדבר פארן ממדבר באר שבע (בר' כ"א, יד—כא). לפי במ' י"ד, ג, כו נשלחו משם המרגלים, ולפי זה אין היא רחוקה מגבול הנגב, וביחוד מקדש (שם, כו). שעיר, פארן, קדש נזכרו יחד גם בבר' י"ד, ו—ז, לא רחוק מעמק ים המלח. שם, ד. וכן נזכרו יחד בדב' ל"ג, ב. ותימן (היא אדום) ופארן נזכרו יחד בדב' ג', ג. לפי ש"א כ"ה, א ברח דוד למדבר פארן המדומה שם כנובל עם קצה הנגב. (אמנם, השבעים גרסו כאן „מעון").—ממדבר פארן פשטו הישמעאלים גם הם דרומה־מזרחה, וקצתם נתמזגו עם המדינים (שופ' ח', כד; בר' ל"ז, כה, כז, כח, לו; ל"ט, א). ישראל במדבר אינם באים במגע עם בני ישמעאל,—ממקומם פשטו המדינים בגדוד והגיעו עד מואב (בר' ל"ו, לה) ועד עמק יזרעאל דרך עבר הירדן (שופ' ו'—ז'),כנהוג במקומות חהם עד היום הזה. כך מספר, למשל, פלמר (Schauplatz, ע' 228), ששבט תיהה החי בלב מדבר סיני היה נוהג להתנפל בדי שנה בשנה על שבט ענזה החי בסביבות תדמור וממזרח לתורן, במרחק מסע עשרים יום על הגמלים, כדי לגזול מהם את עדריהם.

8 זכיות המרעה וההשקאה של שבטי־המדבר הן עתים פרשה מסובכת מאד ופרי, מלחמות והסכמים. עיין קייזר, Sinaiwüste, ע' 35 ואילך, 45 ואילך. מוזיל (Arabia Petraea ח־ג, ע' 28) אומר, ששבטי־המדבר מיחדים לעצמם זכות מרעה והשקאה במקומות מטוימים, אלא שגבולות מצומצמים אין לקבוע. שבטים עזים ולוחמים כשבטי־מדין ידעו בכל אופן לתבוטה לעצמם זכויות מרעה מסויימות גם מעבר לגבולם.

כל שכן שאין כל יסוד לדעה, ש ה ל ו י י ם, שמשה נמנה עליהם, מוצאם מדייני או שמקומם הראשון היה בקדש.

יתרו נקרא במקראות „כהן" ולא „לוי". המקומות אינם קובעים שום קשר בינו ובין לוי. הקינים, שהתיחסו עליו, חיים בישראל כגרים ואינם נספחים על הלויים. הרכבים נבלעו בשבט יהודה (תענית ד', ה) ולא בשבט לוי. היסטוריה זו של הקיני בני יתרו מוכיחה כשהיא לעצמה, שעבודת יהוה לא התנחלה לישראל מהם, ושהכהונה הישראלית דבר אין לה עם כהונת יתרו. על אחת כמה וכמה שדבר אין לה עם קדש. במקרא יש כמה ספורים על בני לוי, והלויים נזכרו פעמים אין מספר, ואף פעם אינם קשורים בקדש. שמעון ולוי נלחמים יחד ב ש כ ם ולא בנגב. בני לוי מתקדשים אחרי מעשה העגל בהר סיני (שמ' ל"ב, כו—כט; דב' י', ח, שהוא המשך של פסוק ה). רק בדב' ל"ג, ח נסמך לוי אל „מסה" ואל „מריבה", שהיא אולי קדש, וכאן יש, כנראה, רמז לאגדה, שלא נשתמרה. אבל אין זו אלא אחת האגדות, ואין בה כדי לבסס את הדעה, שקדש היתה פעם מרכזו של לוי. את היחס המיוחד של משה אל קדש העלו ההוקרים במדרשיהם[9].

מ ש ה א י נ ו כ ה ן. לתופעה הזאת, שהאגדה אינה מקשרת את משה עם שום

---

[9] את מדרשו של מייאר לדב' ל"ג, ח כבר הזכרנו (למעלה, הערה 1; ועיין כרך א' ע' 488, הערה 3; 716, הערה 14). אין אנו מוצאים במקרא רמז למלחמת־נצחון של איזה כח שהוא על האל, ולפיכך מדרש זה בטל מאליו. מלחמת יעקב בבר' ל"ב, כה—לג היא מלחמה עם „איש" ולא עם יהוה, כמו שמכליע מייאר (Israeliten, 56—53). ה ו ש ע מזכיר אגדה זו (י"ב, ד—ה) ומאמין בה, ולפיכך אין ספק, ש„איש" הוא נוסח ראשוני. אם „חסידך" הוא כנוי למשה, הרי גם כנוי זה אינו מתאים לאגדה על מלחמה עם האל וגזילת האורים מידו. אולם מכיון שמשה אינו שואל בשום מקום באורים, הרי אין השיר רומז למשה אלא ללוי, שלו נתנו האורים. „תריבהו" יש לפרש במובן הפעיל: נסית את אמונו במסה והוצאת אותו לריב ריבך במי מריבה. כאן יש איפוא רמז לאיזו מלחמת־קודש של לוי מעין זו שבשמ' ל"ב. דעה רווחת היא בין החוקרים, ש„מריבה" היא קדש לא רק בדב' ל"ג, ח, אלא גם בשמ' י"ז, ז, שכן נקראה קדש „מריבה" ו„מריבת קדש" (במ' כ', יג, כד; כ"ז, יד; דב' ל"ב, נא; חז' מ"ז, יט; מ"ח, כה). ולפי זה „מסה" (שמ' י"ז, ז; דב' ו', טז; ט', כב; ל"ג, ח) היא לא ברפידים, אלא בקדש. וגם „מרה" (שמ' ט"ו, כג—כה) אינה אלא מריבת־קדש (גרסמן, Mose, 123—412,124—414), כי גם כאן אנו מוצאים את המוטיב של המסה („ושם נסהו"). ואמנם אין ספק, שבכל האגדות האלה יש מוטיב משותף: מסה ומריבה. אבל אין זה מצדיק את ההנחה, שכולן מתכוונות למקום אחד. מקומות המים במדבר ובארץ הנגב הם לעתים קרובות מקומות מריבה, גם עד היום הזה. עיין על באר שבע (בר' כ"א, כה—לא), עשק, שטנה (כ"ו, כ—כא), רחובות (כב), והשוה שמ' ב', טז—יט. ואפשר, שהאגדות על המסה והמריבה הן מדרשי שמות של בארות ומעינות, שנקראו כך על שם מריבות המים, והאגדה מצאה בשמות רמזים על ריב ישראל עם משה ועם אלהים. מכל מקום אין יסוד להנחתו של מייאר, שבט־י הראשון לא היה כל ספור על מעמד הר סיני, אלא שישראל יצאו ממצרים ובאו מיד לקדש. כי גם אם אגדות מרה ורפידים אינן אלא נוסחאות מקבילות לאגדות קדש, הרי קביעת מקומן לפני כפורי סיני יכולה לרמוז על מעשה ידי המסדר. הבטוי „שם שם לו חק ומשפט" (שמ' ט"ו, כה) אינו רומז על אגדה הקובעת את מתן התורה במקום המעין. כי מתן חוק ומשפט נזכר במסורת בכמה מקומות. עיין שמ' י"ב,יג; י"ח, יג—כו; דב' ה', א. לפי ס"כ

עבודת־אלהים הקימת לפני התגלות יהוה אליו ועם שום מקומות־פולחן עתיקים, מתאימה ומקבילה התופעה, שהאגדה אינה מתארת אותו ככהן.

משה לא נחשב מעולם, קודם כל, לאבי־הכהנים או לאבי־הלויים (עיין כרך א', ע' 171 ואילך, 181). כי שום מתנת מורשה לא נתנה למשה בכלל. מעלתו היא אישית בהחלט (שמ' ל"ג, יא; במ' י"ב, א—ח; דב' ל"ד, י). בשמ' ל"ב, כו—כט בני לוי מתקדשים בזכות עצמם ולא בזכות משה. אף הליוה של ס"כ אינה מתיחסת על משה, וקדושתה באה במקום קדושת הבכורות (במ' ח', טז—יח). בין משפחות הלויים נמנתה משפחת המושי (במ' ג', לג; כ"ו, נח ועוד), שיש לה אולי איזה יחס למשפחת משה (אבל עיין שמ' ו', יט; במ' ג', כ). אבל אין זכר, שמשפחה זו ירשה מעלה ממשה. כהני דן התיחשו אולי על משה (שופ' י"ח, ל). אבל הכהונה אינה בכל אופן מורשה להם ממשה, אלא מאותו "הנער הלוי", שמיכה מלא ידיו להיות לו לכהן (שם י"ז—י"ח).

וכן גם מצד תפקידיו אין משה כהן, אלא איש־אלהים ונביא.

אם משה מוליך, לפי ס"י, את העם לחוג את הפסח במדבר ושם לעם חוק ומשפט, אם יהוה מגלה לו את תוקותיו, ואם הוא, לפי ס"א, השופט העליון, שהשופטים החלוניים כפופים לו, הרי זאת כאילו אומרת: התפקידים, שהכהנים ממלאים בזמן מאוחר, "מלא בימי קדם אביהם לבדו". ולהלן: במלחמה עם עמלק הלא משה כאילו ממלא תפקיד של "כהן־קוסם" בלבד 10. אבל באמת כל התפקידים האלה אינם כהניים, אלא תפקידי נביא ושופט ומנהיג. הכהן אינו "מוליך" את העם לחוג חג ואינו מציל את העם מיד לוחציו. וכן אין הכהן קובע חוקים. את חוקי האלהים מודיע רק הנביא. כמו כן לא היה המשפט בידי הכהנים, אלא בידי הזקנים, השרים והמלכים. בספרי התורה (מלבד במקצת בס' דברים) לא נתן לכהנים וללויים תפקיד של שופטים, גם לא בס"כ. כל שכן שהכהן לא היה ממנה שופטים וראשים, כמו שעשה משה לפי שמ' י"ח; דב' א', ט—יז. זהו תפקיד של נביא־מלך. ואמנם, משה ממנה לשופטים לא את בני לוי (וגם לא את בניו), אלא "אנשי חיל" מן העם. לפי במ' י"א, טז—ל יש לראות את מעלת הזקנים כמעלה מעין־נבואית. אבל לכהונה אין לה כל שייכות. בשמ' ל"ג, כט; דב' י', ח נתנה ללוי הזכות לשרת לפני ה' ולברך בשמו, אבל לא הזכות לשפוט את העם. גם לפי דב' ל"ג, י יורו בני לוי משפטיך יהרה ותורתך לישראל, אבל אינם שופטים את העם 11. בין משה בתור שופט וממנה שופטים

נתנים חוקים במקומות שונים.—למתן תורה בקדש מוצאים מייאר וחבריו ראיה בדב' ל"ג, ב במקום "מרבבת קדש" צריך להיות "מריבת קדש": יהוה בא מסיני לקדש ליתן תורה לישראל. אבל אם נדון על־פי המקבילות בשופ' ה', ד; חב' ג', ג; תה' ס"ח, ח—ט, הכוונה כאן להאור הופעת אלהים מן הדרום בארץ־ישראל, ואם לתקן, יש לתקן: "ממריבת קדש": מסיני דרך שעיר, הר פארן וקדש האל מופיע, כנראה, בשעת בחירת המלך בישראל (פסוק ה). נרסמן מכנס לקדש כמעט את כל האגדות. אבל—על יסוד פלפולים כשונים וקלושים ביותר.

10 מייאר, Israeliten, 72. עיין וי'הויזן, Geschichte, ע' 29. זלין, Geschichte, ח"א, ע' 74 ואילך, 78, 80, 92—94 מהאר את משה כמיסד "ליגה" חפשית של מאמינים וכמתנגד לפולחן ולכהונה. אבל גם הוא סבור, שהתורה מתארת את משה לא רק כנביא ומחוקק, אלא גם ככהן וכקוסם וגם כאבי־הכהנים.

11 השוה מיכה ג', יא: ראשיה בשחד ישפטו, וכהניה במחיר יורו. המשפט לראשים ו"התורה" לכהנים.

ובין בני לוי או בני אהרן אין איפוא כל קשר[12]. משה מופיע כאן לא כ„אפוניומוס" של הלויים־הכהנים, אלא כראשון בשלשלת השופטים־המנהיגים של ימי קדם: יהושע, דבורה, גדעון, שמואל וכו'.

וכן גם כל שאר תפקידיו של משה.

משה מתואר כעושה נפלאות. אבל בישראל היה מעשה הנפלאות תפקידו של איש־האלהים והנביא ולא תפקידו של הכהן. משה משפיע במלחמה עם עמלק במטה־האלהים ובהרמת־יד. אבל בשום מקום לא נתיחסה לכהן פעולה כזאת במלחמה. הכהן אינו פועל על־ידי „חריסמה" אישית, ואין בפעולתו כשהיא לעצמה מן האות והפלא. לפעולת משה במלחמה עם עמלק מקבילה פעולת יהושע בכידון (יהושע ח', יח, כו), או זעקת שמואל במלחמה עם הפלשתים (ש"א ז', ח—י), או ירית החצים של יואש ואלישע (מל"ב י"ג, ט—כה). מקבילה לה גם פעולתו של כלעם. אבל דבר אין לה עם פעולות הכהנים בישראל. וכן גם שאר הנפלאות המיוחסות למשה, וביניהן גם רפויה של מרים (במ' י"ב, יג), מאחר שרפוי חולים היה בישראל מחוץ לתחום פעולת הכהונה. בשני מקומות משה בונה מזבח. אבל מזבחות בנו שופטים ונביאים ומלכים בישראל. למי ס"כ עשה משה את המשכן וקבע את סדרי הפולחן וגם מלא את ידי אהרן ובניו (שמ' כ"ה ואילך; ביחוד כ"ט; ויק' ח—ט'). אבל משה פועל כאן כנביא המקדש כהנים ולא ככהן. (דוקא ס"כ מיחד את הכהונה לאהרן ולבניו). וכן אתה מוצא, שמשה אינו שואל באורים ואין לו אפוד — הסימנים המובהקים של הכהונה — ובכלל אין לו בגדי כהונה, וליהושע הוא מנחיל מרוחו, אבל אינו מלבישו בגדים. למשה אין בנים־יורשים, אלא יהושע משרתו יורשו. וגם יהושע אינו שואל בעצמו באורים: לפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים (במ' כ"ז, כא). המחיצה בין משה ויהושע ויורשיהם ובין הכהונה קבועה ועומדת[13].

ה ש ל י ח ה ר א ש ו ן. משה אינו קשור איפוא לא במקומות פולחן עתיקים ולא בכהונה עתיקה וגם אינו מדומה לא ככהן, שתפקידו עבודה פולחנית, ולא כאבי שבט כהני או מסדר כהני. תפיסת משה ככהן, יורש כהונה או כמוריש כהונה, מנתקת את משה משלשלת יורשיו האמתיים: יהושע, דבורה, גדעון, שמואל, שאול וכו', ועל־ידי זה היא מנתקת אותו מאותה המציאות ההיסטורית, שנוצרה מתוך פעולתו: מ מ ל כ ו ת ה א ל ה י ם הקדומה, הגבואית, שבהיותה קשורה קשר בלתי־אמצעי בפעולתו היא משמשת גם תעודה מוגומגטלית המעידה עליה. וביחוד: התפיסה הפולחנית־הכהנית מטשטשת את השרטוט המקורי היסודי בדמותו של משה — את היותו ש ל י ח א ל ה י ם. מוטיב זה, המופיע

---

12 כל שכן שאין בשם' י"ח; במ' י"א, טו—ל; דב' א', ט—יז שום נסיון לבסס זכויות „תיאוקרטיות" של הכהונה, כמו שאומר מייאר, Israeliten, 98 ואילך. מלבד מה שאין למסופר שם שום שייכות לכהונה בכלל, הרי מתבארת שם זכות הראשים והשופטים כזכות, שנתנה להם על־ידי משה בדבר אלהים—להם ולא לבני לוי. זוהי, לכשתרצה, ש י ל י ת זכות הכהנים לשפוט מנקודת השקפת ה„תיאוקרטיה" היה מן הצורך לספר את ההפך: משה ראה את מעשי שופטי־העם כי רעים הם ומנה עליהם את בני לוי או את אהרן ובניו וכו'. בכל אופן בהסמכת זכות הזקנים והשופטים על הנבואה אין מגמה „תיאוקרטית" יותר מאשר בדעה, ש ה מ ל כ ו ת נקבעה ע"י הנבואה ושהמלך הוא „משיח יהוה".

13 על ההפרדה הגמורה בין הנבואה ובין הכהונה בישראל וגם על שאלת כתובתו של משה עיין למעלה, כרך א', ע' 181, 480—481, 488—490, 551, 715 ואילך.

במקרא בפעם הראשונה באגדה על משה, חדש הוא בהחלט, חדש הוא בתולדות העולם, והוא משמש ראשית לתופעה חדשה לגמרי בתולדות החיים הדתיים. ודוקא את המוטיב הזה מערפלת התפיסה ההיא מתוך מגמה לתפוס את האמונה הישראלית על־פי השבלונה של האלילות.

אולם באמת יש לראות את המוטיב הזה של השליחות כמוטיב השרשי של אגדות משה. מוטיב זה משותף הוא לכל המקורות שבידינו. הוא קשור קשר פנימי באגדות האותות. הוא אחוז במקומות, שלא היו לא באגדה ולא בחיים מקומות פולחן. הוא פועל אותר־כך כאידיאה יסודית במלכות־האלהים של תקופת השופטים, ולהלן — בכל תולדות ישראל (והנצרות והאיסלם). הוא מופיע לא לפני האגדות על משה, ועמו מופיעות גם אגדות האותות. ולפיכך אין להניח, שיש כאן המצאה ספרותית של בעל ס"י. כי לא היה לו כל טעם שלא לפאר בתואר שליח־יהוה את נח או את האבות ושלא ליחס להם מעשי אותות. מוטיב זה היה טבוע במסורת על משה, והוא שלט בכל האגדות עליו מראשיתן. ודאי היו גם אגדות פולחניות, שהיו קשורות בו. אחת מהן, אם גם קטועה וסתומה, נשתמרה באגדת־המלך. אבל המטבע היסודי של אגדות משה הוא מטבע השליחות. ומתוך כך יש לתפוס את כל רקמת האגדות על משה: הן אגדות, שתכליתן לאמת את שליחותו ועם זה — שתי האידיאות אחוזות יחד — לאמת גם את האל, ששלח אותו. זהו אפין של האגדות על מראה הסנה, כובד פיו של משה, האותות לפני ישראל ולפני פרעה, המכות, בקיעת ים סוף וטביעת חיל פרעה, עמוד הענן ועמוד האש, המתקת מי מרה, מתנת המן והשלו, בקיעת הצור במסה, המלחמה עם עמלק, מעמד הר סיני, המשתה בהר, הלוחות, הקול מעל הכפורת, תבערה, קברות התאוה, צרעת מרים, המפלה בחרמה, מעשה קרח ועדתו, מטה אהרן, בקיעת הצור בקדש, נחש הנחושת, עלית הבאר (במ' כ"א, טז). הן לא אגדות פולחניות בעיקרן (אף אלה שיש בהן יסוד פולחני), אלא אותות לנאמנותו של משה ודבר אלהיו. זהו בפרט גם אופי האגדה על מעמד הר סיני. השאלה, היכן יש לחפש את "מדבר סיני" ואם היו ישראל "במדבר סיני" אם לאו, היא שאלה שניה במעלה. מכרעת היא משמעות האגדה: אין היא אלא השגבת הנבואה, ולא אגדה המושרשת בפולחן "אלהי הר־געש" (שאין לו כל זכר אמתי במקורות)[14]. המוטיב של השליחות הוא המוטיב הראשוני של האגדות האלה: על מסכת מוטיב זה נבראו כולן, גם בתור אגדות נפרדות עד שנקלעו לזר אחד. ראשיתן באותה התנועה הדתית, שמתוכה נבראה מלכות־האלהים הנבואית והנבואה השליחית בכלל. ומכאן אמ למדים גם על זמן ראשית התהוותה: לפני תקופת השופטים.

והנה האידיאה על ראשונותה המוחלטת של פעולת משה, המסתמלת בתאור התגלות האל אליו בתחום ללא קדושה פולחנית ובספירה, שבה לא היו האל ושמו ידועים, וכן ללא כל זיקה ליודעי אלהים וכהניו, שקדמו לו, היא המסתמלת ביתר בהירות במוטיב של השליחות. משה אינו מופיע לא ככהן ולא כאשף, אלא כשליח. זאת אומרת: אין להופעתו שום שורש באמונה האלילית. ככהן היינו יכולים לדמותו לנו כחניכו של "יתרו" או של כהני קדש וכו'. כשליח הוא ראשון בהחלט, מאחר שהאלילות לא ידעה מעולם את הנביא־השליח. וכאן אנו יוצאים מרשותה של האגדה לרשותה של ההיסטוריה: האיש, שהופיע בפעם הראשונה בתולדות העולם כשליח אלהים,

---

14 שאגדות הר סיני אינן מתארות הר־געש, כבר הסעמתי למעלה, כרך א', ע' 443—445. על־דבר משמעות האגדות האלה והדומות להן עיין שם, ע' 722 ואילך.

לא ירש את תורתו מן האלילות, שלא ידעה כלל אידיאה זאת של נבואה שליחית. כי הצורה הדתית החדשה הזאת קשורה קשר פנימי בתוכן דתי חדש. שתיהן נולדו מתוך חויה דתית חדשה ומקורית בהחלט, שלא היה לה — בבחינת האידיאה היסודית שלה — כל שורש באלילות.

קו־הגבול בין האלילות ובין האמונה הישראלית. ואמנם בחינת „רובד־הסלע" של האגדות על משה (כבחינת האגדה המקראית בכלל) מלמדת אותנו גם היא, שאמונת יהוה נבדלת גם בגבישיה העתיקים ביותר הבדל שרשי ומהותי מן האלילות. אין ספק, שיש ברובד זה דמויים המביאים אותנו עד גבול האלילות. זהו סימן מובהק, שיש כאן לפנינו „רובד הסלע", רובד השתיה והראשית. משה עושה נפלאות, שיש בהן משום דמיון למעשה מכשפים. אנו עומדים איפוא על גבול הדת המגית. יהוה פוגש את משה במלון ומבקש להמיתו (שמ׳ ד׳, כד—כו). את הבכורות הוא יוצא להכות בלילה (י״א, ד; י״ב, יב—יג, כט). על הים הוא מכה את המצרים בלילה (י״ד, כד). יש כאן משום גלוי כח דמוני הפועל בחשכת הלילה (השוה בר׳ ל״ב, כה—לב). במדבר האל הולך בתוך עמו או לפני עמו, נראה בענן ובאש לעין כל. הוא נותן להם לוחות כתובים ב„אצבע אלהים" (שמ׳ ל״א, יח). עם משה הוא מדבר „כאשר ידבר איש אל רעהו" (שם ל״ג, יא). משה מבקש לראות את פניו. הוא שם אותו בנקרת הצור, שך בכפו עליו (שם, יח—כג). וכן להלן.

ועם זה עובר קו ברור המפריד בין רובד זה ובין האלילות. והיינו: בשום שרטוט ובשום תג לא הובעה האידיאה — שהיא עצם מהותה של האלילות — של שעבוד האל לאיזה כח או מערכה של פילוג ברשות השלטון האלהי.

באגדות־האותות, שהן קרובות ביותר לתחומה של האלילות, משום שהן משתמשות בסממנים „מגיים", קו הפירוד הוא הברור ביותר. משה נשלח לארץ החרטומים, אבל אין האל עושה אותו לחרטום, אין הוא מקנה לו „כח" או חכמת־להטים או אף כשרון־ראיה על־טבעי. אין הוא מגלה לו „שם" ואינו מלמד אותו להשים. את השם הנסתר הוא מגלה לו, כדי להודיעו לעם! (עיין כרך א׳, ע׳ 481). משה אינו מתקדש על־ידי נימוס מגי, על־ידי משקה או מאכל אלהי, ואפילו לא על־ידי מגע שפתים (כישעיה וכירמיה), או על־ידי אכילת „מגילה" (כיחזקאל). הוא נשלח במאמר האל ומצותו. הוא נשלח לעשות אותות, אבל את סוד האותות לא למד, וכח לעשות אותם ברצונו לא נתן לו. האותות קשורים קשר חיצוני בפעולותיו ובמטהו. אבל נעשים הם אך ורק ברצון האלהים, ותכליתם להעיד על האל ועל שליחו. הנפלאות אינן „להטים", אלא — „אותות" ו„מופתים". זהו ההבדל ביניהן ובין מעשי החרטומים: משה יכול לעשותם רק במצות אלהים ורק בתור „אותות", כל פלא נעשה רק לשעתו. ואמנם, משה אינו יודע אף פעם מה לעשות בשעת הצורך, ובכל מקרה הוא מצפה למאמר פי האל. כמעט לכל מעשי נפלאותיו קודמת מצות אלהים. זהו שרטוט מיוחד לאגדות משה, שאינו באגדות על שאר הנביאים, גם לא באגדות על אלישע. על כל מכה ומכה, שהוכו בה המצרים, באה פקודה מיוחדת. על הים משה אינו יודע מה לעשות, והוא צועק לאלהים (שמ׳ י״ד, טו). וכן במרה (ט״ז, כה), במסה (י״ז, ד) ובקדש (במ׳ כ׳, ו) ובמעשה נחש הנחושת (כ״א, ז). כמה נפלאות נעשו בתפלתו בלבד (שמ׳ ח׳, ד—ט, כד—כז; ט׳, כה—לג; י׳, יז—יט; במ׳ י״א, ב; י״ב, יג). ברור, שכונת כל האגדות האלה לא לתאר איש־אלהים היודע את טוד השלטון בכחות על־טבעיים, אלא אדרבה, להביע אידיאה אחת: רְבוֹן אלהי עליון שולט בעולם.

ואין להניח, שמטבע זה של האגדות הוא פרי עבודו של ס"י ושל בעלי שאר המקורות. הרמה של האגדות האלה, גם בעבוד שלפנינו, היא עממית ביותר. את האל אפשר היה לפאר גם על־ידי תאור נביאו כעושה נפלאות בכח השם הנפתר ובכח מטה־האלהים, ודבר זה הרי אף לא היה פוגם באמונת האחדות. (בזמן מאוחר אנו מוצאים אגדות כאלה ביהדות, בנצרות ובאיסלם). וגם בין האגדות על משה יש באמת אגדה אחת ממטבע זה (שמ' י"ז, ט—יג). לא היתה כאן איפוא כונה ושטה מוכרת. אלא שביצירת האגדות האלה פעלה לא האידיאה האלילית של ה„כח" המגי, אלא האידיאה הישראלית של שלטון האל, והיא מצאה את בטויה האינטואיטיבי המובהק ביותר דוקא בסגנון זה. אנו רואים כאן כמעט בחוש את התמורה הגדולה של החומר האלילי, של השממנים המגיים, את המעבר מאלילות ללא־אלילות.[15]

וגם זה סימנה המובהק של התמורה: האל עצמו אינו משתמש בשום אמצעי מגי. המטה הוא מלכתחלה בידי משה, וגם „מטה האלהים" של ס"א אינו אף פעם בידי האלהים. האל משתמש בתופעות הטבע: ברוח, בברד וכו', אבל אין לו אמצעי מגי, אי־רציונלי, מקור־כח זולתו, שהוא זקוק לו ופועל בכחו. הוא מדומה כשליט עליון הפועל ברצונו בלבד.[16]

ולהלן: מכרעת העובדה, שגם עולמן של האגדות האלה (כעולמו של המקרא בכלל) הוא עולם בלי אלים ובלי דימונים. גם באגדות על מלחמת יהוה במצרים אין שום מתח בין יהוה ובין רשות אלהית זולתו או בינו ובין רשות דימונית. באגדות ה„דימוניסטיות" האל עצמו פועל גם ברע: הוא המבקש להמית את משה, הוא המכה את המצרים, הוא המטביע אותם בים, הוא הנוגף את העם במדבר. הוא הנוגף בלילה, אבל היא הנוגף גם ביום. „המשחית" (שמ' י"ב, כג) הוא מבני לויתו. יהוה נלחם במצרים. אבל מצרים היא ארץ בלי אלים. יש במצרים איזו הכרת־אלהים סתמית, כזו שסופרי המקרא מיחסים לפעמים לעובדי האלילים (עיין בר' ל"ט, ט; מ', ח; מ"א, טז, כה, כח, לב, לח; מ"ב, יח;

15 ולפיכך אין זו אלא שטחיות ושבלוניות מצד החוקרים המוצאים באגדות האלה תאור של מכשף וכשפים. זהו טשטוש־סגנון פטלי. גם את הכפור בשמ' י"ז, ט—יב עלינו להבין לפי דוגמת שאר הספורים: גם זה „אות", שהנצחון על עמלק לא היה תלוי בכחו של ישראל. ובכל אופן אין גם כאן השפעה על האלהות, מה שמהוה את המדה המהותית של הכשוף האלילי. אדרבה, בפסוקים יד—טז נאמר בפירוש, שהמלחמה עם עמלק היא מלחמת יהוה.—את נחש הנחושת מבארים גרסמן וחבריו כ„כשוף סימפתטי", והם מוצאים לו דוגמאות אלילות. אבל זה יתכן רק ע"י סירום האגדה שלפנינו והשלמתה על־פי השבלונה האלילית. באגדה שלפנינו יהוה משלח את הנחשים, משה מתפלל אליו, והוא מצוה לעשות את נחש הנחושת. משה עצמו אינו יודע מה לעשות. אין כאן איפוא השפעה מגית על הרצון האלהי, אלא בכל פועל הרצון האלהי בלבד.— על הפלא־האות ומשמעותו עיין למעלה, כרך א', ע' 465 ואילך.

16 עיין שם, ע' 447 ואילך.—לפי גרסמן (Mose, 76, 154 ועוד) משתמש יהוה במטה. וזכר לדבר הוא מוצא בשמ' ז', י: כה אמר ה'... הנה אנכי מכה במטה וגו'. אבל למעלה מזה, בפסוק טו, כבר נצטוה משה לקחת את המטה בידו. לפי כונת הסדור מעשה משה הם אות לפעולת אלהים, ונתערבבו דברי משה בדברי אלהים. ואולי יש כאן עירוב סגנון של המקורות השונים, עיין הולציגגר לכתוב זה. ואמנם, בכל מקום משה ואהרן פועלים במטה ולא האל. וגם בכל המקרא כולו אין זכר לפעולות האל באמצעים מגיים.

מ"ג, כג, כט; שמ' ח', טו), אבל אין אלים. לא גרמז אפילו, שאלהי מצרים הם שדים או שעירים. גרמזה אולי האלהת היאור (שמ' ז', טו ואילך, השוה ח', טז; י"ז, ה) והאלהת בעלי־החי (ח', כב). בס"כ נזכרו ה„שפטים", שעשה יהוה לאחרונה „בכל אלהי מצרים" בשעה שהכה את הבכורות „מאדם ועד בהמה" (י"ב, יב), היינו: שבירת הפסילים במקדשים[17]. אבל מלחמה ע ם א ל י ם לא גרמזה. פרעה אינו מביע בטחון באלהי־מצרים. הוא רק מביע אי־אמונה ביהוה (ה', ב). החרטומים אינם עושים מעשיהם בשם אלהיהם. הם עושים ב„להטים", וכשאינם מצליחים, הם מודים, שמעשי משה הם „אצבע אלהים" (ח', טו). החרטומים אינם אף כהני טומאה דימונית. הם „חכמים" יודעי להטים. בשירת הים (ט"ו) יהוה הוא „איש מלחמה", מכה אויבו בימינו, הורס קמיו, נושף ברוחו וכו'. אנו מוצאים כאן גם את המליצה „מי כמכה באלם יהוה". אבל גם כאן יהוה נלחם רק במצרים ולא באלהיהם. „קמיו" הם בני־האדם המורדים בו[18]. העדר אלים ורוחות בעולם הגויים באגדות אלה אף הוא אינו פרי עבודם של המספרים. ברור, שאילו היו אלים ורוחות מופיעים באגדות האלה, לא היה למספרים שום טעם להשמיטם, כמו שלא היה להם טעם להשמיטם באגדות אחרות. נצחון על אלים אינו פוגם באמונת האחדות יותר מאשר נצחון על להטי החרטומים. התמימות העממית המתבטאת באמונה בכתם של החרטומים והמתארת בסממנים עממיים כאלה את נצחון יהוה עליהם לא יכלה למצוא פגם בנצחון על האלים. מלבד זה הרי תפיסה כזו של העולם האלילי אפינית היא, כאמור, לספרות המקראית כולה. משמעותה של תמורה זו, שהעמידה במקום עם האלים את המלחמה במרי האדם, היא ענין בפני עצמו (עיין למעלה, ע' 84—87). אבל מכל מקום אין כאן עבוד־סופרים מכוון, אלא סגנון־יצירה מיוחד הנובע מתוך הרגשת־עולם דתית אינטואיטיבית חדשה, לא־אלילית במהותה. ולפיכך אנו מוכרחים להניח, שמוטיב זה של מלחמה באלים אז דימונים לא ה י ה ב א ג ד ו ת א ל ה (ו ב א ג ד ו ת ה ת ו ר ה ב כ ל ל) ג ם ב צ ד ר ת ן ה ר א ש ו נ י ת.

ברובד השתיה של האגדות על משה, כמו ברובד השתיה של הספרות המקראית בכלל, שולט איפוא מ ו נ ו ת ה י א י ז מ ו ס ש ר ש י ו מ ו ח ל ט. ואם יש כאן שברי אגדה מיתולוגית, אנו מוכרחים לראותם כ ש ר י ד י עולם מיתולוגי, שחרב עוד ל פ נ י התהוות רובד השתיה ההוא, זאת אומרת: עוד לפני ראשית התגבשות היטודות העתיקים ביותר של הספרות המקראית.

---

17 עיין למעלה, כרך א', ע' 276—278, 423, 593.

18 עובדה גלויה זו אינה מפריעה לחוקרי־המקרא להוסיף משלהם כדי לישר את הקו על־פי השבלונה האלילית ולמצוא באגדת האותות תחרות קוסמים „המיצגים כל אחד את אלהיו". עיין שם, ע' 461 והערה 8 שם. כוונת הכתוב „אצבע אלהים הוא" בפי החרטומים ברורה בהחלט: הוא בא להסביר את כשלונם במכת הכנים, והוא עומד על ההנחה, שחצלחתם באותות הראשונים אינם „אצבע אלהים", אלא פרי חכמתם ולהטיהם, מה שאין כן הצלחת משה. רעיון זה עצמו חובע גם בדב' ב', י—יא, כז—כח, ל, מז. אבל אין זה מובע את גרסמן מלהעיר לכתוב זה: „כאן נחשב למובן מאליו, שגם הכשוף נעשה בשם ובכח אל" (Mose, 91) ומלומר להלן, ש„מאחורי בני־האדם עומדים האלים" ושמסמרי־המקרא מפארים את יהוה, שהוא „עולה הרבה על אלי מצרים" (95). וכיו"ב. בה בשעה שהספורים אינם מתארים את פרעה וחכמיו כבוטחים באלים בכלל ואף לא כ„בוטחים בפסל". מה שמצוי כל־כך בספרות המקראית. ובס"י וס"א לא נזכרו „אלהי מצרים" כלל!

ד. הארון והכרובים

תוקרי המקרא השתדלו ומשתדלים להוכיח, שהתפיסה העתיקה ביותר של הארון היתה גם בישראל אלילית 1. דבר זה מתאים לנטיתם היסודית לפרש את האמונה הישראלית על פי האלילות. ביצירה של בין־התחומים כארון פירוש זה הוא, לכאורה, גם קל ביותר. אבל כשנבאר את עדויות המקורות המקראיים מתוך עצמן, יהיה עלינו לדחות את הביאור האלילי.

לפי תיאורו של ס"כ היו על כפורת הארון שני כרובים משני קצותיה. מן החוקרים יש שמטילים ספק בדבר זה. אבל יסוד לספק אין. בש"א ד', ד ובש"ב ו', ב נסמכו כרובים לארון, ואין יסוד להטיל ספק גם בהסמכה זו. שלמה עשה בדביר שני כרובים גדולים והעמיד את הארון תחת כנפיהם (מל"א ו', כג—כח; ח', ו—ז), וגם זה מסייע לכך, שבין הארון

---

1 בין החוקרים רווחת הדעה, שהמקורות העתיקים מזהים (או „כמעט" מזהים) את הארון עם יהוה. עיין, למשל, דיבליוס, Lade, ע' 3 ועוד; הולצינגר בביאורו לשמ' כ"ה, י—כב; לודס, Israël, ע' 294. הישראלים מוליכים אתם את הארון למלחמה כשם שהפלשתים, מוליכים אתם את אליהם" (נובק בביאורו לש"א ד', א ואילך). בדרך כלל מתנצחות זו עם זו שתי השקפות. לפי השקפה אחת היה הארון מין כסא־מלוכה ריק, שדמו להם את האלהות יושבת עליו, מעין כסא אהורמיז, שהפרסים היו מוליכים אתם במחנה (לפי הרודוט ז', 40). דעה זו הביע רייכל בשנת 1897, מיינהולד התאים אותה למסקנות המדע המקראי, דיבליוס, גונקל ואחרים קבלו אותה. לפי דעה אחרת היה העצם האלהי בתוך הארון, והיינו: אבן־מטיש או פסל. בדעה זו החזיקו שטדה, בודה, מייאר, שולץ, נובק, גרסמן ואחרים. גרסמן, Lade, מבקש לאחד את שתי ההשקפות עיין רשימות הספרות אצל דיבליוס, שם; זלין, Geschichte, ע' 29; לודס, שם, ע' 493 ואילך את הדעה השניה, ביחוד בנסוחו של גרסמן, בקר בקורת חריפה טורטשינר, Bundeslade. לבקרתו מסכים זלין, שם, ע' 90 ואילך. עיין גם קלמורט, Lade, ע' 14—16. אבל גם טורטשינר וזלין סבורים, שדמו את האל יושב על הארון ונוסע עליו (טורטשינר, ע' 11; זלין, ע' 91). וכן קלמרוט, ע' 37: את האל לקחו הישראלים אתם מהר סיני; האל מדומה כנוסע על הארון.—קיטל, Geschichte, ח"א, ע' 570, הערה 2, סבור, שדמו את „פני" האל נוסע בארון, שהיה ריק.—השקפות שונות עיין במאמרו של שמידט, ספר היובל לגונקל, ע' 114 ואילך.—ארנולד, Ephod. משתדל להוכיח, שהיו ארונות הרבה ושארונות אלה שמשו כלים לשאול בהם באלהים, והיינו: שהיו מיני קופות של גורלות (ע' 133 ועוד). אבל ראיותיו מורחות באויר, וכרוכות הן בשנויים נועזים בנוסחאות הכתובים. ראיה מכרעת משמש לו הכתוב „אשר שם ארון אלהים" (בלי ה"א הידיעה) בש"א ג', ג, שהוא מבארו: אשר שם אחד הארונות (ע' 27 ואילך). אולם ארנולד מבליע בין הכתובים, שהוא מוצא בהם שמוש־לשון כזה. גם את ש"א ד', יא (ע' 35). אבל באמת אזהו הכתוב השני בכל המקרא, שאנו מוצאים בו לשון „ארון אלהים" (בלי ה"א הידיעה או כנוי). וכתוב זה נמצא בהמשכו של פרק, שכולו משתמש בכתוי „ארון האלהים" או ארון יהוה". זאת אומרת, ש„ארון אלהים" שוה במשמעותו ל„ארון האלהים", „ארון יהוה" וכו'. וממילא אין כל ראיה מש"א ג', ג.—מיי (May), AJSL, 1936, ע' 215—234, מקבל את דעת ארנולד, שהיו ארונות הרבה, שנתפסו, לפי בטויו של ארנולד (ע' 133) וכמקדשים בזעיר אנפין

ובין הכרובים היה קשר[2]. ובכלל — פסילי בעלי־חי על הארון, יהיה תפקידם מה שיהיה, זהו מוטיב עתיק, המקרב אותנו מאד לתחום האלילות, ובודאי אין טעם לאחר אותו. — את הכרובים שעל הארון דמו להם גם כ„שומרים": כנפיהם פרושות, „והם סככים בכנפיהם על הכפרת" (שמ' כ"ה, כ; ל"ז, ט); וכן היו הכרובים שבדביר סוככים בכנפיהם על הארון מלמעלה (מל"א ח', ז)[3]. ודוקא משום זה מאלף הדבר, שתפקיד השמירה של הכרובים לא נתפס בישראל כשמירה על האלהות — מוטיב הרווח כל כך בעולם האלילי[4]. כי, קודם כל, אין המקורות מיחסים לכרובים תפקיד כזה, לא לכרובים שעל הארון ושבדביר וגם לא לכרובים שלמעלה. ולא עוד אלא שאין אנו מוצאים את המוטיב האלילי של שמירה על האלהות והגנה עליה באיזה מובן שהוא במקרא בכלל. מלבד זה מוכיח הבטוי „יושב הכרובים", שאת האלהות דמו להם לא תחת מחסה הכנפים הפרושות אלא מעל לכרובים. זאת אומרת, שהכרובים מלאו תפקיד כפול: בכנפיהם הפרושות שמרו על הארון ועל מה שבתוכו, ומלבד זה שמשו סמל לרכב אלהים. אולם עד שנעמוד על משמעות הסמליות הכפולה הזאת עלינו לברר תחלה עוד את המומנט המיוחד השני בתפיסה הישראלית של הארון, והיינו, שאין נשיאת הארון נתפסת לפיה כ נ ש י א ת אלהים.

הדעה, שהמקורות העתיקים מדמים את הארון עצמו „כאלהים" או שהם מדמים

ומקומות משכן לאלהות. מי מזהה את ה„ארונות" האלה עם מין כלי חרס, שמצאו בשכבה VI (ברזל תיכוני) במקדש שבמגידו. כלים אלה המקושטים בתבליטי „כרובים" הוא חושב לטופסי מקדשים, והם הם „הארונות", שדמו את האל „יושב" בהם, ולכן נקרא „יושב הכרובים". אולם הדמיון בין הכלים ההם, שנמצאו במגידו, ובין הארון, כפי שהוא מתואר במקרא, הוא רחוק ביותר גם בבחינת החומר וגם בבחינה הצורה, ואין כאן בהחלט שום יסוד לזהוי מלבד הרצון „למצוא" את הארון.

[2] אין שום יסוד לחשוב את המלים „ישב הכריבים" בש"א ד', ד ובש"ב ו', ב להוספה מאוחרת. הכרובים שעל הארון נזכרו רק בס"כ, ובס' שמואל אין זכר לעריכה ברוח ס"כ. מלבד זה אין ס"כ מתאר את האל כ„יושב" הכרובים, וגם אין להבין, מה טעם הוסיף המוסיף מלים אלה. עיין דבריו של דיבליוס, Lade, ע' 23, נגד אותם החוקרים הפוסלים כל ידיעה רק משום שהיא נמצאת בס"כ. — מזה, ששלמה העמיד כרובים בדביר, יש מביאים ראיה, שלא היו כרובים על הארון. אבל הדעת נותנת, שיש לתפוס את כרוביו של שלמה כפתות והרחבה של מוטיב עתיק, בצורת הכרוב הרבה שלמה להשתמש בכלל אופן ראיה נ ג ד קדמית הקשר בין הארון ובין הכרובים.

[3] שהכרובים בכלל שמשו גם שומרים, אנו למדים מבר' ג', ד. טורטשינר, Bun-deslade, ע' 23 ואילך, טוען, שהפועל „סכך" משמעו חצוץ והסתר, ושהכרובים לא היו „שומרים" בכנפיהם על מה שמתחת להם אלא מסתירים בכנפיהם את האל המרומה כיושב עליהם. אבל כבר הטעמנו למעלה (כרך א', ע' 540, הערה 6), שהכריבים אינם „סוככים" על מה שלמעלה מהם אלא על „הכפרת" (שמ' כ"ה, כ; ל"ז, ט) או „על הארון ועל בדיו" (מל"א ח', ז) שמתחת להם. ומכון שאת הארון ואת הכפורת והבדים לא יכלו להסתיר, הרי שמשמעות הסכוך היא שמירה ומגן. שכן אנו מוצאים, שפרישת כנפים על מי שהוא משמשת במקרא תמיד סמל להגנה עליו. עיין: יחז' ט"ז, ח; תה' י"ז, ח; נז, ב; ס"א, ה; ס"ג, ח; צ"א, ד; רות ב', יב; ג', ולשמוש הפעל סכך במובן הגן עיין: תה' ה', יב; צ"א, ד; ק"מ, ח; נחום ב', ו.

[4] נגד גרסמן, Lade, ע' 54 ועוד.

להם את האלהות בארון או קשורה במהותה בארון וכו', אינה גם היא אלא פרי השאיפה להסביר את המקורות המקראיים לפי השבלונה האלילית. ההשערה, שבארון היה פסל או אבן־פטיש, היא פרי הדמיון, מאחר שאין במקורות כל זכר לכך, והשערה זו כבר דהו חוקרים רבים בדברי טעם. אבל הישראלים לא דמו להם את האל גם כשוכן בתוך הארון הריק. המקורות מיחסים לארון „כח" עצום ורואים אותו כטעון „מנא" אלהית. בארון פועלת אצבע יהוה. מגע הארון או אף הראיה בו ממיתים (ש"ב ו', ז; ש"א ו'). מפני זה הוא נקרא „ארון יהוה" או „ארון אלהים". אבל בשום מקום אינו נחשב ל„בית" אלהים: האל אינו „שוכן" בו, אינו „יושב" בו וכו'. דמוי האל כשוכן במקום מסויים (בסנה, במשכן, בשמים וכו') רווח בכל המקרא כולו. ואילו ביחס לארון — היינו: לתוכו של הארון — אין אנו מוצאים אותו. סימן, שהוא דמוי זר לתקופה המקראית. בכל המקומות, שנזכרה בהם התגלות האל באמצעות הארון, נזכרה התגלותו ע ל הארון או ל י ד ו או שנזכרה ישיבה ע ל הכרובים (עיין בסמוך). כל שכן שאין הארון נחשב הוא גופו כ„אלהים" באיזו בחינה שהיא.

בספורים העממיים בש"א ד'—ו' על הבאת הארון למחנה, על שבייתו בידי הפלשתים וכו' מצאו החוקרים מבית ולהוזין ביחוד ראיות למעין זהוי של האל עם הארון: עם הבאת הארון אל המחנה הובא לשם „האלהים" (ד', ז); שביית הארון בידי פלשתים היא כאילו שביית האלהות, וכן להלן. אבל מכמה וכמה שרטוטים נמצאנו למדים, שתפיסתם האמתית של הספורים האלה אינה כן. בפי ה פ ל ש ת י ם שם המספר את המלים: „בא אלהים אל המחנה" (ד', ז), לרמוז על הגון המיוחד של התפיסה האלילית, שלפיה הארון הכועל גבורות הוא „האלהים" או בית האלהים. אולם התפיסה הישראלית הובעה בד', ג: נקחה אלינו את ארון ברית יהוה, ויבא בקרבנו וישיענו מכף איבינו. זאת אומרת: אם ישראל יביאו את הארון אל המחנה, מובטח להם, שיהוה יבוא להושיעם. אבל הבאת הארון ובוא יהוה הם ש נ י ד ב ר י ם ש ו נ י ם. ואמנם, יהוה היה במחנה עוד ל פ נ י הבאת הארון: הוא ש נ ג ף את ישראל לפני פלשתים במערכה הראשונה (ד', ג). פעולת יהוה במלחמה כשהיא לעצמה אינה קשורה איפוא כלל וכלל בארון. ולא זו בלבד אלא שלפי ההשקפה המונחת ביסוד הספורים האלה היו גם המפלה הראשונה וגם המפלה השניה, ובכללה ש ב י י ת־ה א ר ו ן ע צ מ ה, פ ע ו ל ת יהוה. על שביית הארון רומז יהוה בג', יא, והיא נתפסת כעונש על מעשי בני עלי. ואם המפלה הראשונה לא היתה מכרעת, הרי קרה גם זה בעצת יהוה: מפלה זו צריכה היתה לשמש עלה להבאת הארון, כדי שיפול בידי פלשתים וכדי שיגלה „כבוד" מישראל. הכל קרה איפוא בדבר יהוה וברצונו השליט. על מצע השקפה כזאת אין מקום לא לאידיאה של הבאת אלהים ולא לתפיסת שביית הארון כשביית האלהות. האל פועל על ידי הארון, אבל — ברצונו, לחסד או לשבט. אולם „להביא" אותו ולהפעילו על ידי הארון אי אפשר.

דבר זה נמצאנו למדים גם משיר־הארון העתיק בבמ' י', לה—לו.

לפי הפסוקים האלה, היה משה אומר „בנסוע הארון": קומה, יהוה, ויפצו אויביך, וינסו משנאיך מפניך! מתוכן השיר יש ללמוד, שזהו שיר מלחמה, שהיו שרים בשעת הסעת הארון. לפי הדעה המקובלת השיר מדמה לו את האל נוסע על הארון, והוא מזרז אותו להלחם מעל הארון עם האויב. אבל כלום יש יסוד לפירוש זה? הארון היה נוסע עם מחנה ישראל, ובשעת מלחמה לא הובא בכל אופן עד מחנה האויב אלא עמד בתוך מחנה ישראל או מאחוריו. ואילו את האל הנלחם באויב דמו להם תמיד ב מ ח נ ה ה א ו י ב: הוא

יוצא לפני ישראל להלחם להם ולהכות באויביהם[5]. ואם הסעת הארון היא אות ליציאת האל למלחמה, הרי נובע מזה בהכרח, שהאל אינו מדומה כנוסע על הארון. הנחת השיף היא: ברגע שמסיעים את הארון האל קם ממכון שבתו ויוצא להניס את האויב. הדמוי, שהאל רוכב על כרוב בשעה שהוא יוצא להלחם או לעשות משפט, הוא המרחף לעיני המשורר, והוא גם האידיאה של כרובי הארון: הסעת הארון עם הכרובים. כאילו מעוררת את האל להסיע את הכרובים שלמעלה, מאחר שכרובי הארון מסמלים את "רכבו של "יושב הכרובים". בטכס זה יש משום אבק "מגיה סימפתטית", וזהי ערובה לקדמותו. היו נוהגים להוציא את הארון מאהלו במחנה ולהסיעו כלפי האויב: זה היה "אות" לראשית המלחמה מתוך האמונה, שעתה יצא יהוה להלחם לישראל. ובגמר המלחמה היו מחזירים את הארון לאהלו, ואז ("בנחה") היו קוראים לאל לשוב ממחנה האויב אל מחנה ישראל ואומרים: שובה, יהוה, רבבות אלפי ישראל! (במ' י, לו)[6]. השיר אינו מדמה לו בכל אופן הסעת האל עם הארון, לא "בנסוע הארון" ולא "בנחה". — בתה' ס"ח, א מובא השיר הזה בלי כל קשר מפורש עם הארון: האל ה"רכב בערבות" (ה) יקום להפיץ את אויביו וגו'.

ולפי האמור עליו לבאר גם את הכתוי "יושב הכרובים".

הכרובים הם רכב אלהים, ונזכרו במקרא בהקבלה לעבים ולשאר מיני רכב אלהים, ביחוד בתאור יציאת אלהים למלחמה או למשפט בבני אדם[7]. הדמוי הזה כשהוא לעצמו אינו קשור בארון כלל. הכרובים הם רכב אלהים כסוסי האש, כרוח, כעבים, כערבות, כשמים וכו'. בתה' פ, ב ואילך המשורר מתפלל ל"יושב הכרובים", שיופיע ויושיע את ישראל מיד

---

5 עיין שמ' י"ד, כד—כה; כ"ג, כז; שופ' ד', יד—טו; ה', כג; ש"ב ח', כד; מל"ב י"ט, לה; יש' י"ד, כה; י"ט, א ואילך; כ"ט, ו; ל', כז ואילך; ל"א, ד; ס"ג, א ואילך. וכן בתרבה תמונות המתארות את נקמת האל באויביו.

6 הפועל "שוב" בא במקרא הרבה פעמים בלי כל מלת יחס במובן "שוב אל". עיין צורה זו עצמה "שָׁבָה": ש"ב ט"ו, כז. וביחס למחנה: יהושע ו', יד. ועיין שמ' ד', יט; יהושע ח', כד; ש"א ז', טו; י"ח, ב; ש"ב ג', כז; י"ב, לא; ט"ו, ח, לד; י"ז, כ; מל"ב ב', כה; כ"ב, כ; הושע ח', יג; יש' נ"ב, ח; יר' מ"ד, יד; דב' י"א, כח; ה"א כ', ג; ד"ב כ"ח, כו.—ההפרזה שב"רבבות אלפי" ודאי אינה מצכבת. השוה דב' ל"ג, יז. תקונו של ב ו ד ח שנתקבל על הרבה חוקרים: "שָׁבָה" במקום "שׁוּבָה", אין כל צורך. — ט ו ר ט ש י נ ר, Bun-deslade, ע' 7—11, המקבל את התקון "שָׁבת", סבור, שגם התרוז האחרון נאמר בנסוע הארון ושהוא משלים את הראשון: קומה יהוה ויפוצו אויביך וגו', שבה (וסע), יהוה רבבות (לדעתו—כנוי מקביל ל"יהוה צבאות") וגו'. ואין זה מסתבר. כי בתרוז האחרון חסר זירוז מקביל להכות באויבים ולהפיצם, שהוא תכלית ה"נסיעה". חסר זה מוכיח, שזהו באמת שיר הסיום ו"המנוחה". — בנמ' י', לה—לו ניתנו השירים האלה ענין לנסיעת הארון לפני המחנה במדבר "לתור להם מנוחה". אבל השירים הם באמת שירי מלחמה בפני עצמם.

7 עיין ש"ב כ"ב, יא; תה' י"ח, יא; פ', ב; צ"ט, א. לפי יחז' ח'—י"א מופיע האל על מרכבת הכרובים לעשות משפט בירושלים ובמקדש. ועיין יש' י"ט, א; ס"ו, טו; חב' ג', ח, טו. השוה גם דב' ל"ג, כו; מל"ב ב', יא; ו', יז; תה' ס"ח, ה, יח, לד; ס' אדם וחוה י"ט, ב; כ"ב, ג; ס' חנוך הכושי י"ד, יא, יח; תפלת חנניה, מישאל ועזריה, לד; חזונות הסיבילה ג', א—ב. ש ט ד ה, ג ר ס מ ן, ט ו ר ט ש י נ ר ואחרים שיערו, שהכרובים הם סמל ה ע נ נ י ם. אבל הכרובים מופיעים בש"ב כ"ב, יא; תה' י"ח, יא ב ח ק ב ל ה לצרפל, רוח, חושך וענן. במראות

אזיביו, ולשיר זה אין כל יחס ישר אל הארון. בתה' צ"ט, א „ישב כרובים" מקביל ל„יהוה מלך": עלית האל לשבת על הכרובים היא עליית מלך על כסאו. האל יושב על הכרובים לעשות משפט וצדקה, ובשבתו על הכרובים „תנוט הארץ". גם למזמור זה אין כל יחס אל הארון, והכרובים הנזכרים כאן הם הכרובים שלמעלה. הכרובים שעל הארון שמשו סמל לכרובים שלמעלה, סמל רכב אלהי המלחמה והמשפט. ימטעם זה הוכירו לפני הארון את שם „יהוה צבאות ישב הכרובים" (ש"א ד', ד; ש"ב ו', ב).[8] ועם הסעת הארון צפו, כאמור, להופעת האל על רכבו לפני ישראל. אבל בשום פנים לא דמו להם את האל יושב על כרובי הארון ונשא עם הארון.

גם המספר בש"א ג' אינו מדמה לו את האל כמופיע מעל הארון. האל נראה לשמואל ב ק ר ב ת הארון, בהיכל „אשר שם ארון אלהים". בזה מתבטאה האמונה העממית, שהאל מופיע עם הארון. אבל יהוה ב א אל ההיכל ו מ ת י צ ב שם (פסוק י"), גם כאן אין הארון לא בית אלהים ולא מושב אלהים ממש.

על טיב התמורה, שחלה בשיטת־הדמויים הכרוכים ב„ארון", יכולים אנו לעמוד ביתוד מתוך ס"כ.

בס"כ שולט בכל תקפו ציור קדושתו המסוכנת של הארון. בבחינה זו אין כל הבדל בין ס"כ ובין הספורים העממיים על הארון: הארון טעון „מגא" מסוכנת. הסכנה הכרוכה בכל גישה אל הקודש (עיין שמ' כ"ח, לה, מג; ל', כ; ויק' ח', לה; י', א ואילך; במ' ג', י; ד', טו, כ ועוד) גדולה ביותר מצד הארון. אף הכהן הגדול „אל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארון — ולא ימות" (ויק' ט"ז, ב). אבל את הכפורת מדמה לו ס"כ לא כמקום מושב אלהים אלא כמקום ה ו פ ע ת ו לאדם. יהוה מבטיח ל ה ו ע ד אל משה בקרבת הארון, ומעל הכפורת מבין שני הכרובים י ד ב ר עמו (שמ' כ"ה, כב; במ' ז', פט). על הכפורת י ר א ה יהוה „בענן" (ויק' ט"ז, ב), ו ב ז ה

יחזקאל הכרובים מופיעים ליד הענן (יחז' א', ד ואילך; י', ג, ד). בבר' ג', כד נזכרו כרובים בלי כל יחס לענן: הכרובים ש ו מ ר י ם את דרך עץ החיים ולא מסתירים אותה. בויק' ט"ז, ב האל נראה על הכפורת „בענן": גם כאן מופיע אימוא ענן ל י ד הכרובים. לפי יחז' א', יג הכרובים הם חיות של א ש. הם מקבילים לרכב האש וסוסי האש שבמל"ב ב', יא; ו', יז, תשוה הסוסים והמרכבות השמימיים שבתב' ג', ח, טו. הכרובים הם יצירות הדמיון העממי, ומוצאם עתיק מן האמונה הישראלית. „כרובים" אנו מוצאים גם בבבל־אשור, והם חיות אגדיות השומרות על מבואי ההיכלות; וגם המלה עצמה היא אשורית: קָרֻבּ, עיין י ר מ י א ס, ATAO, ע' 99. וכן אנו מוצאים מיני כרובים במצרים. בישראל אין הם סמל אלהי הענן וכו' אלא אחד מסמלי משרתי אלהים ועושי דברו, ביחוד סמל רכב־אלהים: סמל הוסעתו בכל מקום לקיים דבר שלטונו, כאמור בפנים.

8 מיי, במאמרו הנ"ל (עיין הערה 1), ע' 221 ואילך, טוען, ש„ישב הכרובים" אין משמעותו „יושב על הכרובים", מאחר שמלת היחס „על" היא כאן הכרחית (השוה א ר ג ו ל ד, Ephod, 37—38), ולפיכך הוא מבאר: יושב בארון המקושט כרובים. אבל הפעל „רכב" הרי הוא דומה בשמושו לפעל „ישב", ואף מצינו: וירכב על כרוב (ש"ב כ"ב, יא; תה' י"ח, יא), ובדומה לזה: רכב על עב (ישׁ' י"ט, א), ועם זה משמש הוא גם ביחס הפעול באותו מובן עצמו: רכב שמים (דב' ל"ג, טו), וכן בהרבה צירופים אחרים (מל"ב ט', יח—יט ועוד). ובכתוב אחד: כִּי תרכב על סוסיך, מרכבתיך ישועה (חב' ג', ח). למפעל „ישב" עיין הזה

סכנת־מות לאדם. אבל אין רמז, שהאל יושב על הכפורת, וביחוד — שהלויים או הכהנים מסיעים אותו עם הארון. הכרובים „פניהם איש אל אחיו", „אל הכפרת", וכנפיהם ברושות למעלה (שמ' כ"ה, יח—כ): מעמד זה אינו מעמד של חיות העומדות לשמש רכב. מוטיב השמירה על הכפורת הוא כאן המוטיב השליט. בנסוע הארון יהוה נוסע ב ע נ ן על מחנה ישראל (במ' י', לד; השוה שם י"ד, יד) 9.

והנה מתוך ס"כ אנו יכולים לעמוד על משמעות הסמליות הכפולה של הארון עם הכרובים.

לפי ס"כ (וכן לפי דב' י', ה; מל"א ח', ט, כא) היו בארון ל ו ח ו ת ה ע ד ו ת. לוחות אלה שמשו ע ד ו ת וזכרון לברית יהוה עם ישראל. על לוחות אלה „שמרו" הכרובים בכנפיהם הפרושות. גם אבנים המשמשות „עדות" גם פסילי כרובים „שומרים" הם דמויים עממיים די פרימיטיביים, ואין ספק, שגם כאן נשתמרו בס"כ מוטיבים עתיקים ביותר. אולם מכיון שהכרובים הם גם רכב אלהים, אמצעי הופעתו בעולם, מסמלים כרובי הארון את הופעת אלהים ואף משמשים מקום להופעתו. מוטיב השמירה נתחלף איפוא במהותו: לא שמירה על האל, אלא שמירת האל על עדות בריתו. משמעות הסמליות הכפולה של הארון היא לפי זה: סמל רכב־אלהים, סמל כל־שלטונו של האל והופעתו בכל מקום לקיים רצונו ולעשות משפט, מרחף תמיד על העדות הזאת ומשמש לה משמר. מתוך אינטואיציה נפלאה פלטה האמונה הישראלית את ציור שמירת־האלהים והניחה את ציור רכב־האלהים (שגם הגביאים משתמשים בו): הרכב הוא (כחרב, כקשת, כברק וכו') אמצעי של פעולה, גלוי שלטון וכח; השמירה היא סימן לתולשה, לפחד מפני כהות אלהים־אויבים, סימן לתלות במערכת־כחות עליונים על האלהות. ועם זה אין הארון מדומה כמרכבת אלהים ממש ואין הסעת הארון מדומה כהסעת האל בידי אדם, כמו שדמתה לה האלילות דברים מעין אלה 10.

קב־ב, ה. ברם, הבטוי „וירכב על כרוב" וכן תיאוריו של יחזקאל ט', ג—י', כב מוכיחים ללא כל צל של ספק, שהכרובים עצמם מדומים כסמל חית מרכב או מושב. בתיאורי יחזקאל „כבוד יהוה" הוא ע ל הכרוב. וגם לא מצינו בשום מקום „יושב הארון".

9 מפני זה אין כל סתירה בין האוהל ובין הארון, כפי שסבור ר ד (Rad, עיין ק ל מ ר ו ט, Lade, ע' 28—29), שלפיו האוהל הוא מקום מועד לעת־מצוא, ואילו הארון הוא כסא תמידי. באמת לא דמו את הארון כמקום מושב תמידי כלל.

10 ק ל מ ר ו ט, Lade, ע' 28 ואילך, 41 ואילך, 63 ואילך, טוען, שמדתו המיוחדת הישראלית, של הארון היא היותו כלי־קודש מ ט ו ל ט ל, בלתי קשור במקום קדוש. האלהות המסומלת בארון אינה מדומה כאלהי ארץ מסוימת, הקשורה באדמתה קשר טבעי בל ינתק האל הקשור קשר טבעי באדמתו הוא „ב ע ל". הארון המטולטל ממל איפוא את הויתו המיוחדת. של אלהי ישראל בנגוד לתפיסה הכנענית־הבעלית. מפני זה סבור קלמרוט, שהיה נגוד בין הארון ובין ה מ ק ד ש, המקדש הקבוע במקום, שהוא סמל קדושת הארץ וקשר האל־הבעל עם אדמתו. מקדש שלמה לא נועד, לדעת קלמרוט, בשביל הארון, כמו שהוא מבקש ללמוד ממל"א ח', ח (ע' 4 ואילך). בימי דוד התנגדו נושאי מסורת־הארון לבנין מקדש־בעל. שלמה הצ לבצע את הרעיון. אביתר התנגד וגורש. צדוק התפשר. שלמה הוכרח לשים את הארון במקדש, שלא נבנה מלכתחלה בשבילו (ע' 70 ואילך). זה היה, מצד אחד, נצחון ה„בעליזמוס". אבל גם שלמה הוכרח לוותר הרבה. צדוק וחבריו מחו והשכיחו בכוונה את תולדותיו הקדומות

ה. לחקר נביאים ראשונים

תחומי העריכה המשנה־תורתית של ספרי נביאים ראשונים

ההשקפה המקובלת על העריכה המשנה־תורתית. דעה מוסכמת היא בין חוקרי המקרא, שהתהוותם של ספרי־הקורות המקראיים (ספרי „נביאים ראשונים") קשורה קשר פנימי בהתהוות ספר התורה ובאחוד מקורותיו לספר אחד. השאלה, באיזו מדה אפשר להבחין בספורים המקוריים של ספרי נ"ר את המשכם של מקורות התורה (ס"י, ס"א, ס"ד, ס"כ), שנויה במחלוקת. אבל דעה מוסכמת היא, שעבודם או חבורם של הספרים קשור בתולדות מקורות התורה. כי התומר ההיסטורי שבספרי נ"ר (השירים, הספורים, האגדות, הרשימות וכו') קבוע במסגרת פרגמטית או היסטוריוסופית מסוימת הכוללת את **הערכת** המאורעות, את **הסברם** ואת **סדורם**, והיא המאחדת את התומר המגוון ומצרפת אותו ל„ספרים". מחברי (או „עורכי") ה„ספרים" הם אלה, ששאבו את התומר ממקורותיו, סדרו אותו וקבעו אותו במסגרת הפרגמטית, שחברו לתכלית זו. והנה פעולתם של המחברים האלה היא המושרשת, לפי הדעה המקובלת, בתהליך התהוות מקורות התורה וביחוד — ב„אסכולה" המשנה־תורתית (של ס"ד).

לפי ההשקפה הקלסית של בית ולהויזן יש לראות את הנבואה הספרותית כמקור־יצירה ראשון של ההיסטוריוסופיה המקראית. אבל הנבואה לא השפיעה כאן השפעה בלתי־אמצעית אלא באמצעות אותן האסכולות ה„נבואיות", שבהן נוצרו ס"א וס"ד. באסכולה של ס"ד (ולדעת קצת — כבר באסכולה של ס"א) נוצרה ההיסטוריוסופיה המקראית. מחבריהם או „עורכיהם הראשיים" של ספרי־הקורות הם סופרים „משנה־תורתיים", שבקשו לסדר ולהסביר את קורות ישראל על יסוד הדעות והדרישות של ס"ד. לאנשים אלה ירושלים

של מקום מקדש ירושלים. הם נתקו כל קשר בינו ובין המטורת החתית או היבוסית הצתיקת של מקדש גורן ארונה. בדרך זו טושטשה האידיאה ה„בעלית" של מקדש זה. — ספרו של קלמרוט כתוב בלי ספק בשאר־רוח. בפרטים הוא רואה ברורות. אבל בכללו אינו בכל זאת אלא סבך של משטושי מושגים, מאחר שאחוז הוא בחבלי המשפטים הקדומים הרווחים במדע המקראי. — מקדש מטולטל כשהוא לעצמו אינו „ישראלי", מכיון שאנו מוצאים אותו אצל תרבה עמים אליליים. וקדושת הארץ אף היא מיסודות האמונה המקראית. הארון הוא „ישראלי" לא באשר הוא מטולטל, אלא באשר הוא מסמל, לפי קלמרוט עצמו, את בחירת ישראל, את האופי ההיסטורי של האלהות וכו' (ע' 64—65). אולם הרי גם קדושת־הארץ המקראית היא „ישראלית": היא קדושת משכן יהוה וכו' (שם, 67 ואילך). את שני הרציונות מביא קלמרוט עצמו כלאחר יד. אבל על בסיס תפיסה כזו של קדושת הארץ גם **המקדש** אינו דוקא אידיאה „בעלית": כארץ עצמה כך גם המקדש הישראלי מתקדש בבחירה. פסגת הרעיון הזה היא בחירת המקום בסגנונה המשנה־תורתי. כבר ראינו למעלה (ע' 142—144), שהעלאת תולדות המקדשים עד זמן האבות אף היא טובעת אותם באמת במטבע **ישראלי**, נגד קלמרוט, ע' 76 ועוד. הספור, שאביתר התנגד למקדש וכו', הוא רומן. בש"ב ז', א—יז לא נזכרו הכהנים באמת, עם התהוות האידיאה הישראלית של קדושת הארץ נתהותה ממילא האידיאה הישראלית של המקדש, ומקדשים נבנו בכל מקום. קשר הארון עם האוהל היה רק ירושת העבר, שגועה בימי שלמה. מהותו הישראלית האמתית של הארון היא זו, שביאורנו ימעלה, את ההיסטוריה הצתיקה של מקדש שלמה לא השכיחו, אלא היסטוריה כזו לא היתה כלל, עיין למעלה, ע' 172, הערה 7.

היא עיר הבחירה, ובית המקדש — בית הבחירה. וזהו החטא הגדול של ישראל, שמעל בירושלים ומקדשה ועבד בבמות. כל הפרקים או הקטעים, שהובעה בהם האידיאה של בחירת ירושלים, הם „משנה תורתיים", מפרי עטם של „העודכים הראשיים". מתחלה נערך ברוח זו החומר שבס' מלכים. אולם אחר־כך הורחבה המסגרת, וגם התקופות הקודמות הוארו באור משנה־תורתי. ולא עוד אלא שדוקא המסורת על תקופת יהושע והשופטים היא שעובדה עבור מעמיק ביותר והולבשה צורה חדשה. כי בתקופה ההיא לא היתה עדיין היסטוריה של ה ע ם קיימת, מאחר ששבטי ישראל נעשו, לפי הדעה השלטת, עם אחד רק עם ייסוד המלוכה. החומר ההיסטורי שמלפני כן כלל ספורים ואגדות מקומיות ושבטיות. ורק העבוד המשנה־תורתי הוא שאחד ספורים ואגדות נפרדות אלה וטבע אותם במטבע לאומי־כללי, ובאופן זה יצר בדרך מלאכותית את ההיסטוריה הקדומה של ה„אומה". ועם זה נוצרה גם האידיאה של ה„תיאוקרטיה" הקדומה. האסכולה של תוקף־הקורות המשנה־תורתיים גבשה את הרעיון, שהמלוכה היא חטא. לעומתה העמידה כאידיאל את ה„תיאוקרטיה" של ימי יהושע והשופטים. פרי עטם של סופרי אסכולה זו הם כל הדברים על כבוש אחיד של הארץ, על שלטונם הלאומי של השופטים, על סורה הרע של המלוכה. — אחרי ה„עריכה הראשית" נוספו על הספרים דברים מימי גלות בבל ומיסודו של ס"כ בראשית בית שני. אבל עיקר חבורם של הספרים הוא „משנה־תורתי" או „אלהיסטי־משנה־תורתי". ועם זה גם נקבע ז מ ן ראשית חבורם: לא לפני זמנו של י א ש י ה ו, ומכל מקום לא לפני הנבואה הספרותית [1].

---

[1] עיין ו ל ה ו י ז ן, Prolegomena, ע' 291—293; עבוד ספרי שס"ם נעשה לא מתוך ס"כ, אלא מתוך ס"ד; עבוד המסורת ההיסטורית על יסוד ס"כ נתנה אחר כך בס' דברי הימים; עיין גם שם, 227, 233, 244 ועוד. בסוס מפורט להשקפה זו עיין: ק י ט ל, Einleitung, I1, ע' 126 ואילך; I2, ע' 21 ואילך, 45 ואילך ועוד. זוהי גם השקפתם של ב ו ד ה וחבריו, עיין בודה, Litteratur, ע' 127 ואילך: העבוד המשנה־תורתי המעמיק של המסורת העתיקה מתחיל בס' יהושע, ובס' שופטים נתנה לנו העריכה המשנה־תורתית ממש מקבילה לס' מלכים. עיין גם ספרו Richter וכן ביאורו לשופטים. ועיין מור, ביאורו לס' שופטים, ע' XXXIV ואילך; על הדעה, שהעריכה הראשית של ס' שופטים ושא"—י"ב היא משנה־תורתית, חולק ב ר נ י י ביאורו לס' שופטים, ע' XLI ואילך. ברניי סבור, שהעבוד הראשי הוא מיסודה של האסכולה האפרימית המאוחרת (ס"א המאוחר — E2), מתלמידי הנביא הושע. אבל עבוד משנה־תורתי, מסויים מניח גם הוא. ו י נ ר, Composition, ע' 27 ואילך, שולל בהחלט ובדברים של טעם עריכה משנה־תורתית של שופ' ב', ו—ט—ז; ש"א א'—י"ב, אבל בלי ראיות מפורטות ומתוך הנחות מיוחדות. חוקרים אחרים נוטים לצמצם את היקף העריכה המשנה־תורתית של נביאים ראשונים, אבל בעצם העריכה אינם מטילים ספק. עיין ש ט י א ר נ ג ל, Einleitung, 306—307, 338—339; א י י ס פ ל ד ט, Einleitung, 278 ואילך. בס' יהושע זוקף אייספלדט, על חשבון העריכה המשנה־תורתית את א', ג—ט, יב—יח; י', מז—מג; י"א, י—י"ב, כד; כ"ג (285 ואילך). בס' שופטים הוא חושב למשנה־תורתית את המסגרת הפרגמטית. אמיינים לה ביחוד הקטעים ב', אב—הם, יא—יט (289 ואילך). בס' שמואל הוא חושב למשנה־תורתיים רק את הקטעים ש"א ב', כז—לו; ש"ב ז' (302 ואילך). הרבה יותר מקום מיחדים למעבד המשנה־תורתי נ ו ט בביאורו לס' יהושע, ע' XIII ואילך, ו ק ס פ ר י, בביאורו לס' שמואל, ע' 14 ואילך. עריכה „אלהיסטית־משנה־תורתית" היא דבר מובן מאליו גם ל א ל ט, Josua, ע' 17, 21 ועוד. עיין גם ר ו ס ט, Thronnachfolge, ע' 47, 49, 53, 54, 65,67 ועוד,

שההיסטוריוסופיה של נ"ר אינה נובעת מרוחה של הנבואה הספרותית. כבר הראינו למעלה (כרך א', ע' 25—31). בפרק זה נראה, שכל שלשלת ההשקפות התלויה בהנחה, שהיסטוריוסופיה זו היא משנה־תורתית ביסודה, תלויה על בלימה. באמת אין במסגרת הפרגמטית (כל שכן בתומר ההיסטורי) של יש"ש שום זכר לאידיאה המשנה־תורתית. מלבד זה לראות את ההיסטוריוסופיה המקראית כהויה אחידה, אף־על־פי שיש בה יסוד משותף כללי, ספרי נ"ר קבועים במסגרות פרגמטיות שונות. כמו כן אנו מוצאים בספרים אלה שרידי הגיונות היסטוריוסופיים עתיקים. עתיקה היא ביחוד המסגרת הפרגמטית של ס' יהושע־שופטים, מאחר שהיא מעורה באידיאות גושנות ונשכחות. כל שכן שתומר הספרים האלה עתיק. ספרים אלה משקפים את מאורעות זמנם, ועדותם על כבוש אחיד של הארץ ועל אחדות האומה בתקופת השופטים היא עדות נאמנה.

קביעת הקריטריון. דבר זה יש לחשוב למוסכם, שספר דברים, גם אם אנו מניחים, שנתפרסם בימי יאשיהו ושגרם לאחוד הפולחן והסרת הבמות, לא נתחבר כולו באותו זמן, אלא שהיה בו יסוד קדום יותר. מבלי לעמוד כאן על שאלת הרכבו של ס' דברים לשכבותיו אנו יכולים לומר, שיש להבחין בו שכבה נכרת ביותר בסימניה המיוחדים: השכבה, שרעיון יחוד הפולחן, בכללו ובפרטי חוקיו, נתגבש בה. אולם יש כאן גושי פרקים, שדבר אין להם עם רעיון זה: כל המבוא כולו (א—י"א), החוקים בי"ג, א—י"ד, כא; ט"ו, א—יח; ט"ז, יח—י"ז, ז, יד—כ; כל גוש החוקים י"ח, ט—כ"ה, יט ועוד. בחלקים אלה יש בלי ספק יסודות קדומים. ואף בשכבת יחוד הפולחן עצמה יש יסוד קדום, כמו שמוכיח המגע עם ס' הברית. ואם נקרא לשכבת יחוד הפולחן „מגבש ב'" ולחלקים הקדומים „מגבש א'", נוכל לומר, שמגבש ב' הוא פרי עבוד גוש חוקים עתיק בהתאם לרעיון יחוד הפולחן ושמגבש זה נתאחד עם מגבש א', שאינו קשור כלל באותו רעיון [2].

והנה ברור, שאך ורק את עבודו של מגבש ב' ברוח רעיון יחוד הפולחן יש לנו רשות לקשר עם תקופת חזקיהו־יאשיהו. יש ראיות מכריעות המוכיחות, שרעיון יחוד הפולחן לא היה ידוע לפני אותה התקופה (או, לפחות, לא פעל שום פעולה היסטורית עד אותה התקופה), ועובדה זו קובעת זמן היסטורי להתגלות רעיון יחוד הפולחן יכל מה שתלוי בו. אולם אין קביעה כרונולוגית זו תופסת בשאר תכנו של ס' דברים. ספר זה מיוחד בסגנונו: במליו ובבטוייו ובנעימת הרצאתו. אבל את זמן ודרך התהוותו של סגנון זה אין אנו יודעים, ואין לנו כל יסוד לחברו עם תקופת חזקיהו־יאשיהו. אפשר, שהוא מורשת אסכולה עתיקה או שלפחות בסממניו היסודיים עתיק הוא. כמו כן אין כל יסוד לתלות דוקא בתקופה זו את הרעיונות הכלליים שבס' דברים, כגון רעיון הברית, התוכחה המוסרית, הטעמת איסור האלילות, הטעמת רעיון הגמול וכו'. רעיונות אלה מעורים הם בשרשיה של האמונה הישראלית, וכלליים הם יותר מדי, ואף אם מצאו את בטוים המובהק והמגובש ביותר בס' דברים, אין זאת אומרת, שספר זה הוא מקורם הראשון ושמציאותם בספר אחר מלמדת כשהיא לעצמה על תלות בס' דברים. כל שכן שאין ראיה, שרעיונות אלה נתגלו בזמן חזקיהו־יאשיהו.

אולם הדעה, שהעריכה הראשית של נ"ר היא „משנה תורתית" (כמו גם הדעה, שיש

---

2 בזה מודים גם חוקרים הצומדים על בסיס האסכולה השלטת. עיין איסלדט, Einleitung, ע' 190 ואילך (דבריו נגד להר).

עריכה משנה־תורתית בארבעת ספרי התורה הראשונים) נשענת דוקא על „שמוש הלשון" ועל „הרעיונות היסודיים" 3. ומשענת זו היא משענת קנה רצוץ. על זה אין איש חולק, שבין ס"א ובין ס"ד יש קרבה לשונית ואידיאונית 4. ולפיכך יש לראות את ס"א ואת ס"ד הקדום כמקורות קרובים זה לזה בשרשי יצירתם. המגע הלשוני והאידיאוני הכללי, שאנו מוצאים בין ספרי התורה ונ"ר ובין ס"ד, אינו יכול איפוא לשמש בשום פנים הוכחה לעריכה משנה־תורתית. בס' יהושע אנו מוצאים פרקים שלמים, שנכתבו בסגנון ס"ד (כגון הפרקים א' וכ"ג). אבל אין זה סימן לכך, שהספר נתחבר אחרי שנתפרסם ס"ד, אלא לכך, שבספר יהושע עלו פרקים ממקור, שהיה כתוב בסגנון ס"ד הקדום, כשם שבס' שופטים עלו קטעי פרקים כתובים בסגנון ס"כ, שגם הוא סגנון קדום. כי הספרות המקראית שבידנו היא בכלל רק שריד מספרות עשירה ורבת סגנונים.

ומצד שני, הרי ברור, שיש ערך מכריע לשאלה, אם יש למצוא בספרי נ"ר מגע עם שכבת יחוד הפולחן שבס"ד. בסימניה של שכבה זו אי אפשר לטעות כלל, ואין כאן שום מקום לגשושים ולהשערות. רעיונה היסודי הוא: בחירת מקום פולחן אחד; בטויו השלילי של רעיון זה הוא: איסור הבמות, שהוא סימנה המובהק ביותר של שכבה זו. ברעיון זה קשורה שיטה של חוקים מיוחדים (בעניני קרבנות, מתנות קודש, חגים וכו'). חוט־השני הסגנוני של שכבה זו הוא הבטוי: „המקום אשר יבחר". ולפיכך יש לקבוע כלל גדול וברור: רק במקום, שנזכר שם יחוד מקום פולחן, איסור במות וחטא במות, שם יש מגע עם אותה השכבה המשנה־תורתית, ששמשה מצע לפעולתו של יאשיהו, ורק שם יש להבחין „עריכה משנה־תורתית". רק מתוך קריטריון זה נוכל לקבוע את תחומי העריכה המשנה־תורתית.

אין עבוד משנה־תורתי ביש"ש. מגע עם שכבת יחוד הפולחן אנו מוצאים בבירור גמור בס' מלכים ההל ממל"א ג' עד סוף מל"ב, ולפיכך יש להבחין בפרקים אלה עריכה משנה־תורתית (שאמנם, גם את גבולותיה עוד יש לקבוע). אבל כשם שבחוקי סי"א ובחוקי ס"כ שבתורה אין כל זכר ליחוד מקום פולחן ולאיטור הבמות ולכל החוקה המיוחדת הקשורה באלה, כמו שהוכחנו בפרוטרוט למעלה (כרך א', ע' 113 ואילך), כך אין כל זכר לזה גם ביש"ש, גם לא באותם הפרקים, שיש בהם „שמוש לשון" ו„רעיונות יסודיים" משל ס' דברים. ביהושע ט', כז אנו מוצאים את הבטוי „אל המקום אשר יבחר". אבל והו בטוי בודד אחד, שנוסף בסוף פרק, אחרי סימו האמתי: „עד היום הזה". הוספה אחת וחיצונית זו אין בה בשום פנים כדי לבסס את ההנחה על דבר „עריכה משנה־תורתית" של נ"ר. אדרבה, היא כאילו באה רק להבליט את העדרה.

אולם אין לומר, שיחוד הפולחן לא נזכר ביש"ש, מפני שלא היתה למחברים

---

3 עיין ולהויזן, Prolegomena, ע' 227 ואילך; קיטל, Einleitung, ו, ע' 235, 24—251 ובמקומות, שנסמנו למעלה בהערה 1; בודה, ביאורו לס' שופטים (ב', ו—ג', ו), ע' 20; שטיירנגל, Einleitung, ע' 306—370; ברניי, ביאורו לס' שופטים, ע' XLI ואילך. דרך זו נכבשה לפני האסכולה של ולהויזן ע"י דה־וט וסיעתו, עיין שטודר, ביאורו לשופטים, ע' 438. והשוה למעלה, כרך א', ע' 74—75, ביחוד הערה 44.

4 עיין, למשל, נובק, ביאורו לס' שמואל (י"ב), ע' 52; ברנייי, ביאורו לס' שופטים, ע' XLV.

הזדמנות להזכירו. כי הרעיון לא נזכר גם במקומות, שמן הראוי היה להזכירו. וגם אינני באמת באותם הקטעים, שבהם חוקרי המקרא „מוצאים" אותו בכח דמיונם.

ממל"א ג', ב נמצאנו למדים, שלפי השקפת האסכולה המשנה־תורתית חלה ראשית תקפו של חוק איסור הבמות עם הבנות בית שלמה. מובן איפוא, שלפני כן לא היה חטא של זבוח בבמות קיים וממילא לא היה יכול להפקד ביש"ש. אבל ודאי היה מקום להזהיר על חטא הבמות ל ע ת י ד ולדרוש את יחוד הפולחן לכשיבואו „אל המנוחה ואל הנחלה", כמו שעושה ס"ד (עיין דב' י"ב, ביחוד פסוק ט). אולם דרישה זו לא נזכרה ולא נרמזה. יתר על כן. בדב' י"ב, ט ואילך נאמר, שחובת בית הבחירה מתחילה עם התנחלות ישראל בארץ ועם שיניח להם יהוה מכל אויביהם מסביב. אבל בס' יהושע מסופר בלשון זו עצמה על יהושע, שהנחיל לישראל את הארץ ושבימיו „הניח יהוה לישראל מכל איביהם מסביב" (כ"ג, א; ועיין י"א, כג; כ"א, מא—מג; כ"ב, ד). הרי מגע מובהק ב„שמוש הלשון". ובכל זאת — העדר לא פחות מובהק של האידיאה המשנה־תורתית. יהושע אינו אוסר את הבמות ואינו בונה בית בחירה, גם לא בית בחירה לפי שעה. בהר עיבל הוא בונה מזבח (ח', ל—לא), ובשכם יש מקדש בימיו (כ"ד, כו). היתכן להניח, שעורך משנה־תורתי היה יכול לתאר את תקופת יהושע באופן זה? ולהלן: בכ"ג ובכ"ד יהושע מזהיר על האלילות, אבל לא על הבמות. בדב' י"א, כט—ל; כ"ז, א ואילך לא נאמר, שבהר גריזים או בהר עיבל יש לקרוא את התורה. דב' ל"א, י—יב מצוה לקרוא את התורה „במקום אשר יבחר" בחג הסוכות בשנת השמיטה „נגד כל ישראל", האנשים, הנשים, הטף והגר. אבל יהושע קורא את התורה „נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר" בהר עיבל (ח', לד—לה), לא בחג הסוכות ולא „במקום אשר יבחר", וגם אינו רומז, שבעתיד יש לקיים את החוק ככתוב בס"ד. היש ספק בדבר, שספור זה קודם לשכבת יחוד הפולחן שבס"ד? — בספור שבפרק כ"ב, ט—לד, מספרות ס"כ, נדרש יחוד הפולחן באוהל מועד. אבל אין כאן כל רמז ל מ ק ו ם נבחר במובן ס"ד ולאיסור במות. בעבר הירדן לא בנו השבטים בית ולא הקימו אוהל אלא בנו מ ז ב ח. ההתנגדות למזבח זה קשורה באידיאה על טומאת עבר הירדן (יט) — אידיאה עתיקה ונשכחה. על משמעותו של פרק זה ועל אפיה המיוחד של דרישת יחוד הפולחן של ס"כ עמדנו כבר למעלה (כרך א', ע' 131—132). דרישה זו אין לה כל שייכות ליחוד הפולחן של ס"ד. — „לבית אלהי" בט', כג הוא יחיד במובן רבים.

בס' ש ו פ ט י ם אין כל זכר ליחוד הפולחן[5]. וכן גם לא ב ס' ש מ ו א ל.

בש"א ב', כז ואילך מוצאים החוקרים מבית ולהוזין פה אחד סימני עבוד משנה־תורתי ורמזים לבית הבחירה[6]. ובאמת אילו היתה עריכה משנה־תורתית בישמ"ש, היתה צ ר י כ ה להיות נכרת כאן. אלא שהיא א י נ נ ה. הפרובלמה של זמן יאשיהו היא מקדש— במות. ולשאלה זו אין כ ל ר מ ז בנבואה זו. מובן מאליו, שאין כל קשר בין הנבואה על בית עלי בש"א ב' ובין חטא הבמות, שהרי בית עלי משרת במקדש שילה. הרעה תבוא עליו על אשר נאצו בניו „את מנחת יהוה". הנגוד הוא כאן נגוד משפחות כהנים בלי כל זכר לנגוד מקדשים. אמנם, בכל הנבואה הזאת מדובר על מקדש אחד ובית־כהנים אחד. אבל הכוונה לא לבית ב ח י ר ה, אלא למקדש מ ר כ ז י, מקדש לאומי, ועל השירות במקדש

5 השוה למעלה, כרך א', ע' 132. על שופ' ו', כה—ל עיין למעלה, ע' 266, הערה 13

6 יש חושבים את הקטע כולו למשנה תורתי, עיין ולהויזן, Prolegomena, ע' 120: קיטל, Einleitung I2, ע' 46—42: גרבר בביאורו לשמואל, ע' 14 ואילך לדעת אחרים יש כאן רק עבוד משנה־תורתי, ביחוד בפסוקים לה—לו הרומזים כאילו על הורדת

מרכזי 7. בימי שילה היה רק מקדש מרכזי אחד, וגם זה אות לקדמות הנבואה. בפסוק לה הובטח לכהן הנאמן החדש, שיתהלך לפני אלהים כל הימים, אבל לא שיכהן "במקום אשר יבחר יהוה". כל זכר ליחוד הפולחן ולאיסור הבמות אין איפוא כאן. — על משמעותה של הנבואה עיין להלן.

גם ש"ב ז' נחשב על הפרקים, שיש בהם עבוד משנה־תורתי. ובאמת, היינו צריכים לראות גם כאן — וביחוד כאן — את אצבע העורך המשנה־תורתי, אילו היה במציאות, שהרי ש"ב ז' דן על בנין בית המקדש בירושלים. אבל לעורך כזה אין כל זכר. אמנם, מגע "ברעיונות ובאפני בטוי" 8 עם ס"ד אפשר למצוא. אבל העיקר חסר: אין רמז לבחירת מקום ולאיסור במות! דוד רוצה לבנות בית, לא כדי לקיים את המצוה שבדב' י"ב ולשים קץ לעבודת הבמות, אלא מפני שהוא חושב לו לחובה לבנות בית ארזים לארון, מאחר שגם הוא יושב בבית ארזים (ב). הנגוד הוא כאן: אוהל — בית ארזים (ו—ז). ועם זה משתמש המספר כאן בבטוי: "וה' הניח לו מסביב מכל אויביו", שאנו מוצאים אותו גם בדב' י"ב, י ושבו מתבטא התנאי הגורם לחובת בית הבחירה האחד. (השוה למעלה ע"ד יהושע). וגם בפסוקים יג ואילך, שמדובר בהם על בנין הבית בימי שלמה, אין רמז ליחוד הפולחן. יתר על כן: שאלת בחירת המקום אינה נרמזת כאן כלל. והלא בספור זה היה עורך משנה־תורתי עשוי להבליע את הרעיון היסודי הזה קודם כל. רעיון בנין הבית מופיע בלי כל קשר לרעיון "המקום אשר יבחר". ואמנם, בש"ב כ"ד, טז—כה מסופר על קידוש מקום בית המקדש בלי כל קשר עם רעיון בנין הבית. דוד בונה מזבח בגורן ארונה היבוסי, כדי לעצור את המגפה. בנין המזבח הוא מקרה בפני עצמו. וגם לא נרמז כאן, שדוד מיחד את המקום לבית המקדש ושבנין המזבח קובע את "בחירת" המקום 9. בטום ענין אין יד עורך משנה־תורתי נכרת.

העבוד המשנה־תורתי של ס' מלכים. בס' מלכים העבוד המשנה־תורתי ברור ונכר. אבל אם נשתמש בקנה־המדה, שקבענו למעלה, נוכל גם לקבוע את תחומיו האמתיים. הבחינה תראה לנו, שהקיפו אינו רחב כל כך כמו שמדמים החוקרים ברגיל.

מיסודו של העבד המשנה־תורתי הם הקטעים האלה, שמדובר בהם על חטא הבמות, המצבות ואשרים: מל"א ג', ב—ג; י"ג, ב ואילך; י"ד, טו, כב—כד; ט"ו, יד; כ"ב, מד;

הכהנים שלא מבית צדוק למדרגת "לויים". עיין: בודה, Litteratur, ע' 131; שטייארנגל, Einleitung, ע' 339; איספלדט, Einleitung, ע' 316 ואילך; וכן Press, במאמרו על שמואל, ZAW, 1938, ע' 179 ואילך, 187. באמת אין שום דמיון בין המעמד המנובא לבית־עלי ובין מצבם של הלויים.

7 האידיאה של מקדש מרכזי או מקדשים מרכזיים כשהיא לעצמה אינה משנה־תורתית, השוה למעלה, כרך א', ע' 83 ואילך. ועיין עוד בפרק זה להלן.

8 עיין קיטל, Einleitung, I2, ע' 47.

9 את הלקויים האלה ממלא בעל ד"ה. את הבטוי בש"ב ז', א השמיט. רק על שלמה הוא אומר, כי "יהיה איש מנוחה, והניחותי לו איביו מסביב" (דה"א כ"ב, ח, השוה יז). וכן הוא מספר, שה' ענה את דוד "באש מן השמים" על המזבח בגורן ארנן (כ"א, כו) ושדוד. זבח שם גם אחר כך (כח) ואמר: "זה הוא בית ה' האלהים, וזה מזבח לעלה לישראל" (לא)

מל״ב י״ב, ד; י״ד, ד; ט״ו, ד, לה; ט״ז, ה; כל הקטע הפרגמטי י״ז, ז—כג, עיין ביהוד פסוקים ט, יא; י״ח, ד, השווה כב; כ״א, ג; כ״ג, הספור על בטול הבמות. מובן, שבספורים על חזקיהו ויאשיהו יש לא רק עריכה משנה־תורתית, אלא בהם נכרת כבר פעולתו הממשית של ס״ד המאוחר. מכל זה נמצאנו למדים, שמחבר הכפר חי באוירת השפעתו של ס׳ דברים, ובמובן זה יש לחשוב את המסגרת הפרגמטית של הספר למשנה־תורתית.אבל גם בס׳ מלכים יש הרבה פרקים, ובהם פרקי הגיונות היסטוריים־דתיים, שאי אפשר למצוא בהם סימני עבוד משנה־תורתי.

בכמה מקומות ירושלים מפוארת כעיר אשר בה בחר יהוה „מכל שבטי ישראל״ לבנות בה בית לשמו, עיין: מל״א ח׳, טז, מד, מח; י״א, יג, לא, לו; י״ד, כא; מל״ב כ״א, ז; כ״ג, כז. הרעיון הזה על־דבר ב ח י ר ת ה ע י ר הוא יסוד פנימי של האידיאה המשנה־תורתית. אולם הרעיון הזה כשהוא לעצמו אינו קשור מלכתחלה ביחוד־הפולחן. בצדק מעז אסטרייכר, שרעיון „המקדש המרכזי״ רעיון עתיק הוא ולא נתחדש בס״ד, אלא שהמסקנה, שהטיק מכאן על טיבו של ס׳ דברים, אינה נכונה[10]. בנין הבית המפואר בירושלים בראשית יסוד המלכות, בית שלא נבנה כמוהו בישראל עד אז ושהיה לו בלי ספק גם תפקיד מדיני ושעלה במחשבת בונין כמקדש־מלך לאומי, נתפס כגלוי רצונו ובחירתו של יהוה. אולם רעיון זה אינו עדיין משנה־תורתי, כמו שהרעיון על קדושתה המיוחדת של בית־אל, כפי שהוא מובע בברי׳ כ״ח, אינו משנה־תורתי. רק הרעיון על־דבר י ח י ד ו ת קדושתו של בית הבחירה ו א י ס ו ר הפולחן במקום אחר הוא המיחוד לשכבת יחוד־הפולחן. במובן זה נדרש הרעיון בדב׳ י״ב. המחבר המשנה־תורתי של ס׳ מלכים השתמש אף הוא בבטוי ההוא על בחירת ירושלים והבליע בו את כוונתו המיוחדת. אבל ברור, שלא חדש אותו אלא מצא אותו במקורות, שהשתמש בהם. מציאות בטוי זה באיזה קטע אינה יכולה להחשב איפוא סימן לעבוד משנה־תורתי. רק המשך הדברים יכול להבריע.

בחלום שלמה בגבעון (מל״א ג׳, ב—טו) ובדבר ה׳ אל שלמה (שם ו׳, יא—יג) אין כל זכר לעריכה משנה־תורתית. אולם גם ב ת פ ל ת ש ל מ ה (שם ח׳, יב—סא), הנחשבת ליצירה משנה־תורתית מובהקת ושמוצאים בה אפילו השפעת חזון ישעיהו השני (מא—מג) ורמז לגלות (מו—נ), אין שום רעיון משנה־תורתי. הבית הוא מכון לשבת יהוה עולמים (יג), העיר ובחרה „מכל שבטי ישראל״ (טז, מד, מח). אבל הבית אינו ממלא את התפקיד, שנתן לו בדב׳ י״ב: לא נרמז, שרק לבית הזה יביאו ישראל את זבחיהם ותרומותיהם ושעם הבנותו בתלה קדושת שאר המקדשים בישראל. התכלית הראשונית של הבנין, כפי שהיא מפיעה בש״ב ז׳: מקום לארון, מוסעמת גם כאן (כא). בס״ד לא נזכר דבר זה כלל. מפליא ביותר, שתפלת שלמה תופסת את הבית ביחוד כבית־ת פ ל ה מרכזי לכל ישראל (וגם לנכרי הבא מארץ רחוקה) ולא כבית זבח מרכזי: עשרים ושלש פעמים נזכרה בה התפלה והתחנה בבית הזה או „דרך״ הבית הזה, ואף פ ע ם א ח ת לא נזכרה הקרבת קרבן[11].ואילו בס״ד יחיד הוא הבית אך ורק כבית זבח, אבל התפלה אינה קשורה בו כלל.—

---

[10] ע׳ין: אסטרייכר, Reichstempel, ע׳ 32, 38 ואילך, 43. ועיין למעלה, כרך א׳, ע׳ 83, 90.

[11] בודה, Litteratur, ע׳ 124, אומר, שבפרק זה ניתן בטוי „לכוון הנבואי של האסכולה המשנה־תורתית״: רק דת ולא תובות פולחניות. אבל חיכון נמצא „כוון״ כזה, אינו

שהפרק אין בו שום השפעה נבואית, עוד נראה להלן. בי"א, א—יג מסופר על חטאיו של שלמה: נשיאת הנשים הנכריות ובנין הבמות לאלילים. אבל חטא הבמות, שנזכר בג, ב—ג, לא נזכר. בנבואת אחיה (י"א, לא—לט) נזכרת ירושלים כעיר הבחירה. אבל את חלוקת המלוכה תולה אחיה בחטא האלילות בלבד, ואת חטא הבמות אינו פוקד.

גם הספור היסודי על **חטאת ירבעם** (י"ב, כו—י"ג, לד) אינו משנה־תורתי ואין בו עבוד משנה־תורתי. אם הכתובים כו ואילך מיחסים לירבעם את הפחד מפני עליית העם לירושלים, אין זאת אומרת, שהם רואים את הדברים באור משנה־תורתי מאוחר ותולים בירבעם הרגשת הזמן שלאחרי חורבן מלכות הצפון ומקדשיה העתיקים[12]. בישראל היו מקומות עתיקים, אבל „מקדש מלך" עדיין לא היה אז בצפון. במשך שלשים שנה היה העם רגיל לעלות לירושלים ולהשתתף בחגיו המפוארים של שלמה. לא הקדושה המשנה־תורתית של מקדש ירושלים היא ההנחה, אלא — הגדו ותפארתו. ירבעם מוכרח גם הוא לבנות „מקדש מלך" (עיין עמ' ז', יג). והחטא המיוחד, שהמספר תולה בירבעם, הוא לא זה, שעשה במות. שהרי הבמות היו קיימות אז גם ביהודה ולא סרו אף בימי שלמה. בבית אל ובדן היה פולחן גם לפני ירבעם. באמת חטאות ירבעם הן: עגלי הזהב, הכהנים אשר לא מבני לוי, החג אשר בדה מלבו.

מתוך כך מתבאר מאליו, שכל המסגרת הפרגמטית, שבה קבועים הספורים על מלכי הצפון, אינה משנה־תורתית. ההאשמה החוזרת ברשימות על כל מלכי ישראל, שהלכו בדרך ירבעם בן נבט וחטאתו אשר החטיא את ישראל, דבר אין לה עם יחוד הפולחן. המחבר המשנה־תורתי של הספר העלה אותה ממקורותיו. את חטא הבמות לא מצא, כנראה, לנחוץ להוסיף בפירוש אצל מלכי ישראל, מכיון שבמובן יחוץ הוא נכלל ממילא ב„חטאת ירבעם" מתוך השקפה משנה־תורתית. אבל אילו נסח סופר משנה־תורתי חטאת זו היה מבליע בה בודאי גם את הצד המשנה־תורתי. גון זה אנו מוצאים באמת בסקירה הכללית במל"ב י"ז (ט, יא): מעשה הבמות נזכר כאן ליד העגלים (טז) וחטאת ירבעם (כא, כב). — אולי יש לראות סימני עריכה משנה־תורתית בכנוי „כהני במות" במל"א י"ב, לב; י"ג, ב, לד; השוה מל"ב י"ז, לב.

מכאן אפשר להסיק, שהעריכה המשנה־תורתית לא הקיפה את החומר, שנשאב ממקורות תולדות מלכות הצפון. דבר זה נמצאנו למדים בבירור גמור מן העובדה, שבכל ההיסטוריה של העם הישראלי נתפסה מימי קדם כהתגבשות דבר־אלהים. זהו השורש הנבואי (מל"א י"א, לא—לט) ויהוא בן חנני (ט"ז, א—ד) אין זכר לתורה ההיא, אלא גם לא בספורים המרחיבים על אליהו ואלישע.

מתוך האמור מתברר לנו אופי העריכה המשנה־תורתית של נ"ר. בטריה של עריכה זו היא הטעמת חטא הבמות כאחד החטאים, שבגללם נחתך גורל ישראל. ולפיכך מתחילה עריכה זו באמת רק בתקופת שלמה (מל"א ג', ב), שאז התחיל החטא. בתולדות הצפון לא סמנה אותו ביחוד, מאחר שפולחן מלכות הצפון היה בעיני המקנאים ביהודה פולחן טבוע במטבע אלילי. בישו"ש אין עבוד משנה־תורתי כלל.

מגלה. שהרי בישׂ' נ"ר, ז נאמר: עולתיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי. ועיין יר' ל"ג, יח, כ—כב; יחז' כ', מ—מא ועוד.

12 עיין בנצינגר, ביאורו לס' מלכים, מל"א י"ב, כו—לב.

חבור ספרי הקורות

ההיסטוריוסופיה והנבואה. גושים נבואיים־פרגמטיים.

ההיסטוריה של העם הישראלי נתפסה מימי קדם כהתגשמות דבר־אלהים. זהו השורש הנבואי של כתיבת־הקורות (ההיסטוריוגרפיה) ושל הסבר־הקורות (ההיסטוריוסופיה) בישראל. בראשית תולדות העם היה דבר־אלהים למשה בסנה (שמ׳ ג׳). בראשית תולדות השבטים היה דבר־אלהים לאברהם (בר׳ י״ב, א—ב). ואף בראשית תולדות העולם היה דבר־אלהים: יהי אור! (שם א׳, ג). מתוך תפיסה זו ניתן למאורעות ההיסטוריה כוון מטוים: המאורעות מגשמים את הנבואה. ומצד שני צריך היה גם להסביר את הקרע שבין המציאות ההיסטורית ובין דבר האלהים. זו היתה המסכת הראשית של העיון ההיסטורי הפרגמטי בישראל: התאמת המציאות אל הנבואה. לספור ההיסטורי ולעיון ההיסטורי ניתנה על־ידי זה מין מסגרת טבעית: הנבואה שמשה להם רקע ומשבצת; הנבואה היא הראשית, והתקיימותה היא הסיום הטבעי. הראשית הנבואית היתה לעתים יצירת הדמיון הספרותי, המצאה ספרותית לשם שלמות „סגנון" הספור הנבואי. אבל על פי רוב היתה הנבואה מסורת אמתית, וסיומה ההיסטורי — התקיימותה או גם בטולה המפורש — פרי מדרש פרגמטי של המאורעות בהתאם לנבואה. ויש שנוסח הנבואה הושלם בהתאמה למאורעות. את הנבואה עם סיומה ההיסטורי והסברה הפרגמטי יש לראות מפני זה כיחידה ספרותית טבעית, כגביש או גוש נבואי־פרגמטי. הנבואה עם סיומה קשרה את המאורעות קשר אורגני ויצרה מצע טבעי לנובלה, לספור או לאפוס שלם או לרשימה היסטורית. כפרי נ״ך הם ארג של גושים ספרותיים כאלה, שהם לעתים קרובות אחוזים זה בזה או רבודים זה בתוך זה. הם מקיפים מאורע או צירוף־מאורעות או תקופה שלמה. גושים או יחידות אלה הם אבני הבנין של ספרי־הקורות הישראליים.

והנה את זמן ההתוותם של גושים נבואיים־פרגמטיים אלה יכולים אנו לקבוע על פי רוב מתוך בחינת הנבואה המשמשת להם רקע ומסגרת. ביחוד עשוי הקרע בין הנבואה ובין המציאות ההיסטורית להעמידנו על זמן התהוות הגוש. נבואות, המתאימות למציאות, יכולות להיות פרי נסוח מאוחר. אבל נבואות, שאינן מתאימות למאורעות, המשמשות רק דפוס אידיאליסטי, שבקושי נכבשה במאוחר ההתרחשות הריאלית לתוכו, לא נתחברו „לאחר מעשה" אלא הן בלי ספק מסורת אמתית. במקרים אלה מסמנת הנבואה עם הסברה הפרגמטי תחום היסטורי להתהוות גוש נבואי־פרגמטי. הנבואות הגושנות משמשות לנו מורה־דרך היסטורי נאמן.

וכשאנו בוחנים את ספרי נ״ך בבחינה זו, אנו רואים, שיש בהם גושים נבואיים־פרגמטיים עתיקים. בחינה זו מראה לנו, שנסיונות של הסבר פרגמטי למאורעות, לצירופי מאורעות או לתקופות שלמות נעשו בישראל החל מימי קדם.

התפיסות הפרגמטיות השונות בספרי הקורות. שההיסטוריר סופיה המקראית לא נבראה באסכולה המשנה־תורתית (או „האלהיסטית המשנה־תורתית") ושעבוד המפורת ההיסטוררית לא התהיל בכלל בזמן מאוחר באיזו אסכולה מסוימת, נמצאנו למדים מן ההבדל העמוק הקיים בין התפיסות הפרגמטיות של התקופות השונות בתולדות ישראל. כבר ראינו (למעלה, ע׳ 113), שהבדלי התפיסה הפרגמטית קובעים ארבע תקופות. צד טוה יש בתקופות אלה: בכולן יש חטא המשמש ביאור לרע. אבל בכל תקופה שלטת אידיאה אחרת של החטא.

כתקופת משה ויהושע אין חטא־אלילות מתמיד. מעשה העגל ועוון פעור הם רק

חטאי עראי. אולם החטא, שבגללו העם סובל סבל קשה במדבר, ודור יוצאי מצרים אינו זוכה להכנס לארץ, הוא מיוחד במינו: העם רואה את אותותיו של יהוה עין בעין, אבל אין בו די אמונה ובטחון, והוא ממרה באל ובנביאו מתוך רפיון רוח. בימי יהושע נזכר רק חטא של יחיד: חטא עכן, שהעם סובל בגללו (ד').

מיוחדת באפיה היא התקופה, שמסופר עליה בין ש"א א' ובין מל"א י"א, ד'. במגבש ספרותי זה אין חטא האלילות נזכר כלל כגורם היסטורי של ההווה. בש"א ז', ג—ד נזכרה עבודת „אלהי נכר" והסרתם בימי שמואל. בש"א ח', ח; י"ב, ט—י, כא נזכר חטא האלילות כחטא של העבר והוטעמה המצוה להשמר מפניו לעתיד[13]. אבל אין אף מאורע אחד במאורעות התקופה הזאת, שהחטא ההוא משמש לו הסבר. אולם אין לחשוב, שמגבש זה כולל ספורים מפורדים בלי קשר פרגמטי. יש כאן פרגמטיזמוס היסטורי מיוחד השונה ביסודו מזה של ס' שופטים וס' מלכים, ועל ידי ש ם אמנות אי אפשר לגזרו מן ההשקפות של האסכולה „האלהיסטית־המשנה־תורתית".

במגבש ספרותי זה מסופר על גורל בית עלי, על פעולת שמואל, על קורות חייו של שאול, על הופעתו הנבלאה ואחריתו הטרגית, על קורות חיי הנסערים רבי התלאה והזוהר של דוד, גבור־גבורי האומה, כוכב דרך מיעקב. כל אלה אינם צרורות של מקרים. ליד הגורמים הריאליים פועלים גם כאן גורמים עליונים: דבר אלהים, חסדו עם ישראל, בחירת שאול, בחירת דוד וירושלים. מלבד זה פועל גם החטא. בתקופה זו הרי חרב בית שילה, הרבה מלכות שאול וגברה יד פלשתים, על העם עברו הרבה צרות. אבל תפיסת החטא מיוחדת היא במינה במגבש זה.

קודם כל לא נזכר כאן שום חטא ע מ מ י או לאומי. ראשי העם חוטאים, והעם סובל בעונם. אבל שום מאורע אינו מוסבר כאן בחטאו של העם (עיין למעלה, ע' 210). ומלבד זה ה„על חטא" של התקופה אף הוא מיוחד לה. בפרקים ש"א ב'—ד', שמסופר בהם על מפלת ישראל לפני פלשתים, על מות עלי ובניו ועל שביית הארון ושמובלע בהם גם ענין חורבן בית שילה, נזכר רק חטא בני עלי, שבזו את הקדשים. גורל בית שאול הוכרע על־ידי הפרת המצוה להחרים את עמלק (ט"ו ראילך). חטא אחר של שאול: הוא העלה את העולה ולא חכה לשמואל (י"ג, ט—יד). מרד אבשלום מתבאר בחטא, שחטא דוד בבת שבע ובאוריה (ש"ב י"ב, יא—יב). הרעב בימי דוד מתבאר בהפרת השבועה לגבעונים (כ"א), הדבר — בחטאו של דוד, שמנה את העם (כ"ד). רעוד: עד חטא שלמה אין שום חטא, שבגללו באה פורענות מ ת מ ד ת על העם. סבל העם הוא רק זמני.

בין תקופת השופטים ובין תקופת האלילות של המלכים יש דמיון יסודי: בשתיהן חטא האלילות הוא הגורם המכריע. ובכל זאת יש הבדלים יסודיים בתפיסה הפרגמטית.

בס' שופטים חטא האלילות הוא מ חז ו ר י: העם חוטא, חוזר בתשובה וחוטא שוב. בס' מלכים החטא הוא רצוף, ואין תקופות של תשובה. השורה ביחוד את שני הפרקים הפרגמטיים הראשיים: שופ' ב', יא—כג עם מל"ב י"ז, ז—כג. הבטוי האפיני „ויזעקו בני ישראל אל יהוה" (שופ' ג', ט, טו; ד', ג; ו', ו, ז; י', י—טו; השוה ש"א י"ב, ח,י) אינו נמצא כלל בס' מלכים. כמו כן נוטה ס' מלכים בכלל לקבוע חטאים רצופים. עם חטא האלילות מופיעים חטא העגלים והטא הבמות. — בס' שופטים החוטאים הם „בני ישראל",

---

13 התרפים (ש"א י"ט, יג—טז) אינם נזכרים כאלילות. בש"א כ"ו, יט נזכרה עבודת „אלהים אחרים" בנכר כאסון ומארה.

והשופטים הם המחזירים אותם למוטב. המסגרת הפרגמטית מתעלמת לגמרי מחטא, האפוד של גדעון (למרות ח׳, כז), מהעלאת בת יפתח לעולה, מנשיו הנכריות של שמשון וכו׳. בס׳ מלכים המלכים הם החוטאים, והם המתעים את העם. — בשופ׳ ג׳, ו נזכר במסגרת הפרגמטית, שישראל התחתנו בעמי הארץ. בס׳ מלכים אין חטא זה נזכר כחטא ע מ מ׳, גם לא במל״ב י״ז. — בס׳ שופטים החטא הוא אחד: אלהי נכר. בס׳ מלכים החטאים מרובים: אלהי נכר, עגלים, במות, מצבות ואשרים, קרבן אדם וכו׳, עיין הרשימה במל״ב י״ז. — ס׳ שופטים יודע אלילות סתמית: „בעלים", „עשתרות", „אשרות", „אלהי נכר" (ב׳, יא; יג; ג׳, ז; ח׳, לג; י׳, ו טו; וכן בהמשך בס׳ שמואל: ש״א ז׳, ג, ד; י״ב, י), או אלהי העמים: אלהי ארם, צידון וכו׳ (שופ׳ י׳, ו). אולם בס׳ מלכים לא נמצא כלל הבטוי האפיני „הבעלים והעשתרות" (בפעם האחרונה: ש״א י״ב, י). כנויי ס׳ מלכים הם: גלולים, שקוצים, הבלים (מל״א ט״ו, יב; כ״א, כו; כ״ג, כד; ט״ז, יג, כו). גם הבטוי „אלהי נכר" אינו בס׳ מלכים. וכן הוא פורש בשמות האלילים: עשתורת, מלכם, כמוש (מל״א י״א, ה, ז, לג; מל״ב כ״ג, יג). — בס׳ שופטים כל דור נושא עונו או מקבל שכרו. בס׳ מלכים ניתן מקום רחב לגמול מת מ י ד, גמול לדורות: חטא שלמה, חטא ירבעם, חטאי מנשה וכו׳. העבוד הפרגמטי של ס׳ שופטים וזה של ס׳ מלכים הם איפוא שתי הטיבות שונות.

המסקנה המתחייבת מזה היא, שספרי הקורות המקראיים נתחברו לא בידי סופרים בני אסכולה אחת בזמן מאוחר על מצע השקפה היסטוריוסופית אחת. הספרים נתחברו בזמנים שונים ונתגבשו בהם תפיסות שונות. ס׳ מלכים נתחבר אחרי זמן יאשיהו, כמו שמעיד היסוד המשנה־תורתי שבו. אבל מחבר ס׳ מלכים לא עבד את החומר ההיסטורי על הזמן שלפני שלמה. ואין ספק, שמחבר זה לא היה הראשון, שנסה להסביר מאורעות של תקופה. הוא הלך בעקבות סופרי־קורות קדמונים. הבחינה תראה לנו, שבספרי הקורות המקראיים משוקעים פרקים נבואיים־פרגמטיים עתיקים ושס׳ יהושע ושופטים נתחברו על ידי אנשים, שהיו קרובים מאד למאורעות המסופרים בהם.

פרקים פרגמטיים עתיקים

חטא שלמה, חלוקת המלוכה, נבואת אחיה. תולדות חלוקת המלוכה בימי רחבעם סופרו בשתי נוסחאות: בנוסחה חילונית ובנוסחה נבואית. במל״ב י״א, כו—י״ב, יח מסופר על מרידת ירבעם בשלמה, על בריחתו, על דרישת העם מרחבעם להקל עליהם מעול אביו, על תשובתו הנואלת של רחבעם ועל החלוקה. (שנויי הנוסחאות שבתרגום השבעים אינם חשובים לענינו). הסבות הן: קשי העול, התחרות הישנה בין אפרים ובין יהודה, סכלותו היהירה של המלך הצעיר. אולם על הסבר ריאליסטי זה פרוש הסבר אידיאליסטי: הכל היה „סבה מעם יהוה" להקים את דבר אחיה השילוני ולהעניש את בית דוד על חטאי שלמה (י״א, א—לט; י״ב, טו). ההסבר האידיאליסטי הוא נבואי. אולם אין זה הסבר מאותר, אלא עתיקהוא וקרוב למאורעות, ומושרש הוא בלי ספק בזמנו של שלמה עצמו.

קודם יש לשים לב לכך, שחלוקת המלוכה אינה מתבארת בחטאות רחבעם עצמו, אף על פי שבימיו עשה יהודה את „הרע בעיני יהוה", ובחטאותיו עלה שישק על ירושלים (מל״א י״ד, כא—כו)[14]. להלן: חטאי שלמה הם מיוחדים במינם, אינם סכמטיים, ואינם

14 העובדה, שחלוקת המלוכה חלה בראשית מלכותו, ודאי לא היתה מעכבת. כי כודאי עבר זמן מה בין ראשית התמלכותו ובין החלוקה. השוה מל־א ט״ז, טו—יט: זמרי נורג

המצאה מאוחרת. חטא הבמות לא נפקד כאן, ולא בחטא זה נחלקה המלוכה. במל"א י"א, א—י מסופר, ששלמה נשא נשים נכריות, בנה בשבילן במות לאלהיהן, ולעת זקנתו אף הטו הנשים את לבו אחרי אלהיהן. יש סבורים, שהערכת נישואי הנשים הנכריות של שלמה כחטא היא חדושו של „העורך המשנה־תורתי", ואילו בזמנו של שלמה לא נחשבו לחטא. אולם באמת אין הערכה זו „משנה־תורתית" כלל וכלל. כי בס"ד ובשאר המקורות העתיקים לא נאסרה אלא ההתחתנות בשבעת העממים יושבי ארץ כנען, עיין שמ' ל"ד, טז; דב' ז', ג; יהושע כ"ג, ז, יב; ועיין גם שופ' ג', ו. טעם האיסור: שלא יזנו את ישראל אחרי אליליהם. על העמונים, המואבים, האדומים והמצרים אנו מוצאים בדב' כ"ג, ד—ט חוקים מיוחדים. ואילו מל"א י"א, א—ב מכליל באיסור ההתחתנות גם עמים, שאינם מיושבי הארץ, ונותן לאיסור הכללי טעם אחד: שלא ידיחו את ישראל אחרי האלילות. גם בעז' ט' ובנח' י"ג, כג—כז האיסור נתפס כאיסור כולל. אלא שכאן לא נזכרה ההדחה אחרי א ל י ל י ם כטעם האיסור (גם לא בנח' י"ג, כו), אלא טומאתם ותועבותיהם של הגויים בכלל. ברור, שבמל"א ובעז' ונח' אנו מוצאים ה ר ח ב ו ת ו פ י ר ו ש י ם לחוקי התורה העתיקים. איסור נישואי־תערובת עם שבעת העממים מתפרש במובן כולל, והוא מורחב על כל עמי הנכר. והנה הפירוש שבעז' ונח' הוא מאוחר ונולד בזמן, שבו לא היתה קיימת למעשה סכנה של הדחה אחרי האלילות. ואמנם, בעז' ונח' לא נזכרה סכנה כזאת כלל בשום מקום. ולעומת זה אין ספק, שמל"א י"א, א—י נכתב בזמן, שבו היתה קיימת השפעה אלילית של נשים נכריות. אבל — אימתי? יש לשים לב לכך, שעל שום מלך ממלכי יהודה לא סופר, שנשא נשים נכריות. בין מלכי ישראל אחד הוא א ח א ב, שנשא אשה צידונית. ב„על חטא" הגדול במל"ב י"ז, ז—כג לא נזכר חטא של נישואי־תערובת. החטא הזה עם תוצאותיו קיים היה איפוא רק בימי שלמה ואחאב, ורק בימיהם היה ענין מעשי בפירושו ובהרחבתו של החוק העתיק בדבר נישואי־תערובת. והנה ברור, שאין טעם לקשר את מל"א י"א, א—י בתקופת אחאב. המסופר על אחאב שונה לגמרי מן המסופר על שלמה. לאחאב אשה צידונית אחת המביאה לארץ את עבודת הבעל, והיא מבצעת אותה בפומבי וביד תקיפה, היא הורגת בנביאי יהוה וגורמת לשפך דם רב. בימי שלמה עבודת אלהי נכר היא עבודה צנועה ופרטית של הנשים, מחוץ לעיר, וחטא שלמה עצמו מתואר כחטא מלך זקן, שנשים מושלות בו. ראשית החטא הם כאילו החמדה ורבוי הנשים, מוטיב, שאינו בספור של אחאב. מל"א י"א, א—י טבוע איפוא בחותם זמן שלמה. ועם זה יש לשים לב לכך, שלא נזכרו כאן העברות על החוקים שבדב' י"ז, טז—יז: ר ב ו י הנשים כשהוא לעצמו לא הוטעם כחטא במפורש; וכן לא נזכרו רבוי הסוסים והכסף הזהב כחטאים. אין לנו איפוא שום יסוד להטיל ספק בדבר, שההערכה המובעת במל"א י"א, א—י היא בת זמנו של שלמה. בפעם הראשונה גרמו נישואי נשים נכריות אשר לא מבנות „יושב הארץ" לחטא של אלילות על אדמת ישראל. המקנאים חשבו, שהאיסור העתיק חל ממילא על הנשים הנכריות בכלל. בימי אחאב עוררו מאורעות מעין אלה סערה וגרמו למהפכת דמים. ואין ספק, שגם מעשי שלמה עוררו רוגז עצום בין המקנאים. הרוגז נתעורר אולי רק במשך הזמן, משנעשה חטא הבמות האלילית חטא בולט ומתמיד, ואולי משנתברר, שהנשים מטות גם את לב המלך עצמו.

את הד הרוגז הזה אנו שומעים מתוך נבואת אחיה במל"א י"א, כט—לט ומתוך הנבואה שם, יא—יג. בנבואות אלה יש להבחין בין גרעינן הראשוני ובין התוספת המבארת

על „חטאתיו אשר חטא וגו' ללכת בדרך ירבעם וגו'"; והוא מלך שבעה ימים]

אותן. בי״א, יא נאמר, שיהוה יקרע את הממלכה — כלומר: כולה — מיד שלמה. בפסוק יב נאמר, שיקרענה מיד בנו. ובפסוק יג נאמר, שישאיר לו שבט אחד. מבוכה מעין זו אנו מוצאים גם בנבואת־אחיה. בלא—לד נאמר, שיהוה יקרע את הממלכה „מיד שלמה״, אבל לא יקח את „כל הממלכה מידו״ אלא ישאיר לו שבט אחד. אבל בלה—לו נבואה זו נדרשת על בנו של שלמה. אין ספק, שמעשי שלמה עוררו את הנביאים באפרים להנבא לקץ מלכות בית דוד, שיבוא עוד בזמנו של שלמה, ועל מלכות אפרים, שתקום במקומה. גרעין זה של הנבואה הוא איפוא מימי מלכותו האחרונים של שלמה. בנבואה זו קשור המרד של ירבעם, שפרץ כבר בימי שלמה (י״א, כז) ונכשל. הנבואה עובדה אחר כך בהתאם למאורעות. הנוסחה שבידנו היא ,כמובן, יהודית. בי״א, לט נשתמרה נבואה על שיבת המלכות על כל ישראל לבית דוד. אין ספק, שגם הנבואה הראשונית וגם עבודה הם מימי שלמה — רחבעם. וגם כאן נתן לנו פרק של פרגמטיזמוס עתיק.

ת פ ל ת ש ל מ ה. פרק עתיק, המשמש בטוי לפילוסופיה ההיסטורית הקדומה היא גם ת פ ל ת ש ל מ ה (מל״א ח׳, טו—סא). שאין בתפלה זו כל רמז ליחוד הפולחן, כבר ראינו. רקע התפלה הם חיי עם יושב על אדמתו בצל מלכו, ואין כל זכר ורמז לאפשרות של חורבן וגלות[15]. בית המקדש נתפס כאן כבית תפלה לאדם, ביחוד כבית תפלה לאדם בשעת צרה ופורענות. אבל הצרות, שנזכרו בפרק זה, הן צרות העשויות לבוא על עם חפשי היושב בארצו. בלה—מ נזכרו: בצורת, רעב, דבר, שדפון, ירקון ,ארבה, חסיל. בלג—לד, לז, מד—נ נזכרו מלחמה ושביה, אבל בשום פנים לא נרמזה הגלות. מדובר רק על המלחמה ועל פגיעה. בלג—לד נזכר המקרה, שצבא ישראל ינגף לפני אויב. שלמה

---

15 ה ל ש ר במאמרו על ס׳ מלכים בספר היובל לגונקל, ע׳ 166, חושב, שכל התפלה היא מלאחרי החורבן: בש״ב ז׳, יד—טז הובטחה לדוד מלכות נצחית בלי תנאי, ואילו במל״א ח׳, כה הבטחה זו נתלית בתנאי, שמלכי בית דוד לא יחטאו. אולם באמת מתבארת משמעות מל״א ח׳, כה מתוך ש״ב ז׳, טו: השאלה היא, אם יקרה לבית דוד מה שקרה לבית שאול, אם לאו. אבל לאבדן המלכות עצמה, לגלות ולחורבן אין בתפלה שום זכר. נ ו ב ק, Deuteron. u. Regum, ספר היובל למרטי, ע׳ 228 ואילך, דוחה את השקפת הלשר, אלא שטעמו אינו נכון. הוא חושב, שבאותו התנאי ניכרת השפעת תוכחת הנביאים־הסופרים. גם הוא סבור איפוא, שכאן נרמז איום הגלות, ואין הדבר כן. ואילו לכליון ב י ת ד ו ד לא נבאו הנביאים הידועים לנו. מלבד זה סבור נובק גם הוא, שהפסוקים לח, מא ואילך בתפלת שלמה הם אחרי־גלותיים: א) לפני החורבן לא היו מכוונים פניהם בתפלה לירושלים ולמקדש; ב) לא מצינו בימי בית ראשון זכר לעליית גרים לירושלים (מא—מג); ג) נגף ישראל לפני אויביו כבר נזכר בלג—לד. אבל הטעמים האלה אינם טעמים. בלח ובמד—מח מדובר על אנשים הנמצאים במצוקה ב מ ק ו מ ו ת ר ח ו ק י ם ונושאים ידיהם אל המקדש, כי להתפלל בתוך המקדש באותה שעה הרי אינם יכולים. יש להביא ראיה, שמנהג כזה לא היה קיים בימי קדם. (מלבד זה הבטוי „אל הבית הזה״ בלח משמעותו גם „ב ת ו ך הבית הזה״, עיין לח, מב). במא—מז מדובר לא על „גרים״ אלא על ב נ י נ כ ר, שבאו לבקש דבר מיהוה. שבני נכר היו באים בימי קדם להקריב ולבקש עזרה מאלים זרים, הוא דבר מפורסם. דוגמא לכך הוא הספור על נ ע מ ן (מל״ב ה׳). שלמה מבקש רק, שהאל ישמע תפלתם, כדי ש י כ י ר ו באלהי ישראל („יתגיירו״). שבפרק זה מדובר על מקרים שונים של נגף במלחמה, כבר ראינו בפנים.— ועיין ג ו נ ק ל, ביאורו לתה׳, ע׳ 465, החושב את הפסוקים מו ואילך לתפלה גלותית.

מתפלל, שהעם יוכל לשוב לעריו למרות המפלה[16], בלו מדובר על מלחמת התקפה של האויב על אדמת ישראל. במד—מה מדובר על מלחמת התקפה של ישראל על אויבו; „בדרך אשר תשלחם", זאת אומרת: אחרי ששאלו באלהים, כמנהג הקדמון. שלמה מתפלל, שהאל יעשה „משפטם", כלומר: ינחילם נצחון. במו—נ מדובר על שבויי המלחמה. שלמה מתפלל, שהאל יתנם לרחמים לפני שוביהם. השבי הוא שבי יחידים ולא שבי האומה. כי בתפלה הזאת מוטעם בכלל המומנט האישי. ה„עם" נתפס כקבוץ של יחידים, הצרות הן צרות כל איש ואיש (לח:... לכל האדם, לכל עמך ישראל, אשר ידעון איש נגע לבבו"...) והחסאים והגמול הם אישיים (לט: ונתת לאיש ככל דרכיו וגו'; מו: כי יחטאו לך, כי אין איש אשר לא יחטא וגו'). חטא האומה, עזיבת ברית יהוה, וענוש האומה לא נרמזו כאן. ולא עוד אלא שכל מסכת התפלה היא אישית ביותר: זוהי תפלת שלמה האיש הרואה את בנין הבית כהתגשמות הבטחה וכאות להצלחת ביתו. ארבע פעמים הוא מבקש מאלהים, שיפנה אל תפלתו ואל תחנתו ושיעשה את „משפטו" ו„משפט" עם ישראל, בכל קראם אליו, „דבר יום ביומו" (כח, ל, נב, נט). אם אלהים יקבל תפלה מכל איש ואיש דרך הבית הזה, יהיה זה אות לאמתת ההבטחה לדוד (כו). ההנחה היא, אמנם, שזהו יעוד־עולם של הבית. אבל התפלה היא קודם כל תפלה ל ד ו ר ה, תפלה על שלמה ודורו, על משפטם „דבר יום ביומו", ואין זו תפלה על רקע אסכטולוגי. גם „הנכרי" יכיר באלהי ישראל, אם אלהים ישמע את תפלתו ותפלת שלמה וישראל בבית הזה (מא—מג, השוה ס), גם יעוד זה אינו חזון אסכטולוגי ואינו דומה כלל לחזון ישעיהו השני (יש' נ"ו, ז)[17]. שלמה מבקש, שבבית יאמנו כל הדברים האלה בימיו, אות־אמת לדבר אלהים לדוד (כו ואילך). — אין ספק, שתפלה זו היא עתיקה ואינה מאוחרת מזמן שלמה. ועם זה נכללו בה כמה מגופי הפילוסופיה ההיסטורית המקראית.

נ ב ו א ו ת נ ת ן. ת פ ל ת ד ו ד. פרק מאלף ביותר הוא ש"ב י"ב, א—יד: נבואת נתן לדוד על רצח אוריה החתי. כבר היו מי שטענו, שש"ב י"ב, א—טו a הוא הוספה מאוחרת. נתן מופיע במל"א א' כחוזה־החצר ולא כנביא־מוכיח, כפי שהוא מתואר בש"ב י"ב. וכן יש מוחקים פסוקים שונים ומיחסים אותם למעבדים מאוחרים[18]. ואמנם, אין ספק, שהנבואה היא מורכבת. אבל גם בזה אין להטיל ספק, ששתי הנבואות, ז—י ויא—טו, הן עתיקות, אלא שז—י היא הראשונית, ובה נשתמרו דברים, שיצאו מפי נתן. והעד הוא פסוק י: לא תסור חרב מביתך עד עולם. נבואה־קללה זו דומה לקללת בית עלי (ש"א ב', ב, לא, לג; ג', יד), בית יואב (ש"ב ג', כט), בית גחזי (מל"ב ה', כז). תולדות בית דוד לא יכלו לשמש יסוד לנבואה איומה זאת. מבני בית דוד מתו בחרב: אמנון, אבשלום, אדוניה, יואש, אמציה, יאשיהו, בני צדקיהו. אבל מותם של אלה, מלבד אמנון ואבשלום, שנהרגו בחיי דוד, אינו נחשב עונש על חטא דוד. דוד הוא לסופרי נ"ר סמל המלך העושה את הטוב

16 התקון וְהָשַׁבְתָּם (בפסוק לד) במקום הקרי של המסורת וַהֲשִׁבֹתָם (שטייארנגל) אינו הכרחי. אפשר, שפסוק זה משלים את מו—נ, שבהם מדובר רק על רחמי השובים, אבל לא על שוב השבויים לאדמתם.

17 עיין בפרוטרוט למעלה, כרך א', ע' 42—44.

18 עיין על הדעות השונות: ר ו ס ט, Thronnachfolge, ע' 92 ואילך, רוסט מוחק b—י: אין הנבואה מתאימה לגמרי למשל כבשת הרש, ומלבד זה—לא נתקיימה נבואה זו! ובאמת מכריע הטעם האחרון לקיים את עתיקותה של הנבואה. רוסט מוחק להלן גם יא—טוa.

בעיני יהוה. חטאתו בכת שבע הוא אישי, ועליו נענש בחייו, אבל אינו רובץ על ביתו. סמל לכך היא המלכת ש ל מ ה, בנה של בת שבע, ש„יהוה אהבו" (ש"ב י"ב, כד—כה). מפסוק יג נראה, שהנבואה כללה איום על דוד עצמו, שימות בחרב. זאת אומרת, שזו היתה נבואה לקץ מלכותו, בנגוד להבטחה בש"ב ז', ה ואילך. אין להניח, שסופר מאוחר יכול היה להוסיף דברים כאלה על בית דוד. ואם נבואת הפורענות לדוד עצמו נתרככה ביא—יב ויד—טו, הרי הנבואה הקשה על ביתו נשארה עומדת בעינה. אין ספק איפוא, שבנ—י נשתמרה נבואה עתיקה: חזות קשה ואיומה של נתן על דוד ועל ביתו, שניטל עקצה על ידי עבוד מאוחר (יא ואילך). מעשה דוד באוריה ואשתו הוא קשה לא פחות ממעשה אחאב בנבות, שאליהו הרעים עליו: הרצחת וגם ירשת! הפשע האיום עורר גל של התמרמרות בעם ובחוגי נביאים. הנבואה העתיקה של נתן מעידה, לאיזה שיא יכלה הנבואה בישראל להתרומם בזמנים קדומים, דורות רבים לפני הנבואה הספרותית. והיא גם מעידה על רמת בבואתה של הנבואה — על רמת הפילוסופיה ההיסטורית־הדתית הישראלית.

פרק עתיק הוא גם ש"ב ז', הנחשב בטעות לפרק משנה־תורתי או לפרק מעובד עבוד משנה־תורתי. לא בנבואת נתן (ה—טז) ולא בתפלת דוד (יז—כט) אין כ ל ר מ ז ל ח ל ו ק ת ה מ ל ו כ ה. דוד הוא נגיד „על ישראל", וכסא ממלכתו וממלכת בניו יהיה נכון „עד עולם" (יג, טז, כה, כט — שש פעמים הובטחה כאן מלכות ע ו ל ם). וכן הובטחה כאן המנוחה והנחלה לישראל עד עולם (י, כד). דוד הוא סוף מלחמות ישראל וסבלותיו. תקופת השופטים היתה תקופת עניים לעם ישראל: „בני עולה" ענוהו והציקוהו (י—יא)[19]. ואילו המלוכה היא שיא, היא תקופת המנוחה והנחלה ללא הפסק. לא נזכרו כאן לא חטא־העתיד של ישראל ולא הגזרה, שעתידה להגזר עליו. חטאי המלך, שגרמזו בפסוק יד, הם חטאים אישיים, והעונשים הם אישיים. אין הכוונה לעזיבת ברית יהוה ולעבודת אלילים: המלך הוא „בן" לאלהיו גם „בהעותו" (יד). עונש מ ד י נ י־ל א ו מ י לא נרמז. למאורעות סוף ימי שלמה אין עוד כל רמז. שהנבואה היא, לפחות ביסודה וברובה, מימי דוד מוכח בבירור מן הבטוי „בית ארזים" (ב, ז): בית שלמה היה בית אבנים ולא בית ארזים (מל"א ו', ז ואילך). ואם יב—יג הם מימי שלמה, יש לומר בכל אופן, שהפרק הוא מימי דוד וראשית ימי שלמה. בפרק זה יש תפיסה פילוסופית־היסטורית שלמה של תולדות ישראל מימי ראשית המלוכה.

נ ב ו א ת ש מ ו א ל ל ש א ו ל ב ש"א ט"ו. קורות חייו של ש א ו ל קבועות במסגרת פרגמטית מסוימת. לגורל בית שאול נתן טעם דתי: שאול נספה על אשר לא עשה את מצות יהוה ומעל בחרם עמלק. החוקרים מבית ולהויזן חושבים מסגרת זו ל„נבואית". את הספור בש"א ט"ו הם חושבים ליצירת סופר מן האסכולה של ס"א, שהיתה אסכולה נבואית. סופר זה עבד ספור עתיק על מלחמת שאול בעמלק ושלב בו את הרעיון, ששאול אבד, מפני שמרה את פי שמואל.

אולם כשאנו בוחנים את נבואת שמואל לשאול בש"א ט"ו, כב, כו, כח, אנו רואים, שגורל שאול לא נשתקף בה בהויתו ההיסטורית. אין כאן שום רמז, ששאול ובניו ימותו בחרב פלשתים, ושגם את ישראל יתן אלהים ביד פלשתים בעוונו (ש"א כ"ח, יט). מלבד זה אנו יודעים, שאחרי מות שאול מלך בנו איש בושת על שבטי ישראל שתי שנים (ש"ב

---

[19] ושיעור הכתובים: ולא יוסיפו עוד בני עולה לענותו כאשר ענותו למן (כצ"ל לפי נוסח השבעים במקום „ולמן") היום אשר צויתי שופטים על ישראל.

ב׳, ח—י) ונפל בידי מרצחים (שם ד׳, א—יב). מלכות שאול נפסקה איפוא בימי בנו. גם על כל זה אין רמז בנבואה ההיא. מלשון הנבואה „וימאסך ה׳ ממלך״ וגו׳ יש לשמוע, שהכוונה היתה, שבימי שאול עצמו תנתן המלוכה לאחר, שיקום עליו וימרוד בו. זוהי גם משמעות הנבואה בש״א י״ג, יג—יד. אין להניח, שסופר מאוחר ימציא נבואה בנוסח כזה.

מלבד זה יש לשים לב לכך, שגורלו הטרגי של שאול אינו מתבאר לא בעוון רצח כהני נוב „מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק״ (ש״א כ״ב, ו—כג) ולא בעוון שאלו באוב, שנחשב לחטא משפט מות (שם כ״ח, ה—כ, עיין שם, ג, ז, ט—י, כא). אי אפשר, שסופר נבואי מאוחר, שסקר את חיי שאול על מנת לבאר מתוכם את גורלו, היה מעלים עינו מחטא הנחש באוב והיה תולה את הכל בזה, ששאול העלה את העולה בגלגל לפני בוא שמואל (ש״א י״ג, ח—יד), או בזה, שלא מלא כהלכה את מצות החרם (שם ט״ו). גם השמדת הגבעונים, שבגללה נספו שבעה מבניו (ש״ב כ״א, א—יד), לא נפקדה בנבואות האלה.

ולפיכך אין ספק, שהנבואה על קריעת המלוכה מעל שאול עתיקה היא ונאמרה לפני המלחמה בגלבוע ולפני רצח איש בושת. היא קשורה באמת במלחמת עמלק ומושרשת בכלל בסכסוכים, שפרצו בין שאול ובין שמואל. שמואל איים על שאול, שיהוה ימליך מלך אחר במקומו, ובחוגים נבואיים התיחסו בשלילה למלכות שאול. — גם פרק ט״ו הוא איפוא פרק פרגמטי־נבואי עתיק.

הנבואה על בית עלי. הנבואה על בית עלי בש״א ב׳, כז—לו נדרשה כבר על ידי סופר קדמון על גירוש אביתר מהיות כהן בירושלים בימי שלמה (מל״א ב׳, כז). השמדת כהני נוב בימי שאול (ש״א כ״ב) לא נתקשרה באותה נבואה. אבל נוסח השבעים בש״א ב׳, לג („וכל מרבית ביתך ימותו ב ח ר ב אנשים״) מקשר גם את המאורע ההוא באותה נבואה. וכן מפרשים החוקרים בזמננו את הנבואה. היש יסוד לפירושים אלה?

מה שמפליא איתנו ביותר בנבואה ההיא הוא: העדר כל רמז ל ח ו ר ב ן מ ק ד ש ש י ל ה. את המאורע הזה מזכיר עוד י ר מ י ה ו כמאורע היסטורי גדול (ז׳, יב—יד; כ״ו, ו). ובכל אופן הרי היה חורבן מקדש שילה מכה רבה לבית עלי. וכן אין בגוף הנבואה שום רמז לנצחון הפלשתים על ישראל. בב׳, לד מות חפני ופנחס נחשב רק א ו ת, שהנבואה תתקיים בעתיד, ומזה משמע, שהפסוק הוא הוספה לגוף הנבואה. נצחון הפלשתים ושביית הארון (ש״א ד׳) הם אסון לאומי. אבל הנבואה מכוונת א ך ו ר ק נגד בית עלי ואינה כוללת את העם בפורענות. בב׳, לב נוגע לעלי, שיראה „בכל אשר ייטיב (יהוה) לישראל״, והוא לא יהנה מן הטובה. אין רמז, שישראל יענש בגללו. בב׳, לא—לג אנו מוצאים בפירוש נבואה לפורענות מ ת מ ד ת: לא יהיה זקן בבית עלי „כל הימים״[20]. וכן בג׳, יד: העוון לא יתכפר להם „עד עולם״. בב׳, לו מנובא ,שבית עלי יהיה עני וחסר לחם. אולם לאביתר יש שדה בענתות (מל״א ב׳, כו), וכן יש שדות לכהני ענתות גם בזמן מאוחר (ירי׳ ל״ב, ו ואילך; ל״ז, יב). מלבד זה היה בלי ספק מקדש בענתות, וכהני ענתות לא היו צריכים להשתחוות לכהני ירושלים „לאגורת כסף״. שהנבואה אינה מתכוונת לזמן שלאחרי בטול הבמות, כבר ראינו למעלה.

---

[20] מזה נראה, שהנוסח העברי „וכל מרבית ביתך ימותו אנשים״ הוא הנכון, ונוסח השבעים („בחרב אנשים״) אינו אלא פירוש. „אנשים״ מקביל גם בפסוק יז ל„נערים״. המלת „וכל״ מוכיחה, שאין הכוונה למקרה א ח ד, אלא לעונש של כל דור ודור. וכן משמע מפסוק לו: כ ל הנותר וגו׳.

שתי פורענויות מנובאות איפוא כאן לבית עלי: א) בני בית עלי ימותו תמיד צעירים; ב) הוא ידחה מפני בית כהנים אחר. אבל מכיון שאין בנבואה כל רמז לחורבן שילה, נראה, שנאמרה ל פ נ י חורבן זה, ופסוק לד הוא נוסף. בבית עלי לא יהיו אנשים ראויים לכהונה, והכהונה תנתן לבית כהנים אחר. בית הכהנים החדש יכהן, לפי נבואה זו, גם הוא ב ב י ת ש י ל ה, ושרידי בית עלי יהיו כפופים לו. כי כשם שאין כאן כל רמז לחורבן שילה, כך אין כל רמז, שהכהן החדש יכהן בבית ה ע ת י ד להבנות. בפסוק לה המלה "משיחי" היא או הוספה, בהתאם לביאור שבמל"א ב', כז, ויש למחוק אותה ולקרוא: והתהלך לְפָנַי כל הימים (השוה פסוקים כח, ל), או שמשמעותה: כהני המשוח (עיין ויק' ד', ג, ה; כ"א, י, יב), ושיעור הכתוב: וכהני־משיחי החדש יתהלך לפני כל הימים. וכשם שלפורענות הראשונה לא היתה כוונה היסטורית מוגבלת, כך לא היתה כוונה כזו גם לשניה. רק אחר כך מצאו בה רמזים למאורעות היסטוריים ונסו להתאים אותה להם. ובאמת יש לנו כאן פרק נבואי־פרגמטי מלפני חורבן שילה, שנתבטאה בו התמרמרות העם נגד יהירותם ושחיתותם של בני עלי[21].

ה ה ת נ ג ד ו ת ל מ ל ו כ ה ב מ ק ו ר ו ת ה ע ת י ק י ם

הנוסחה ה"תיאוקרטית" של הספור על ראשית המלוכה (ש"א ח', י', יז—כז; י"א, יב—טו; י"ב; עיין למעלה, ע' 107—108) נחשבת למאוחרת, מפני שהובע בה יחס שלילי למלוכה, ויחס זה אינו קדום לזמנו של ה ו ש ע (ח', ד; י"ג, י—יא). למעלה (כרך א', ע' 694—698, 706—707), כבר עמדנו על שאלה זו וראינו, שיחס שלילי ל מ ל ו כ ה לא היה קיים בישראל בשום זמן מאוחר ושאי אפשר איפוא לראות את הנוסחה ה"תיאוקרטית" כמאוחרת. בחינת הקטעים המגנים את המלוכה בנוסחה ההיא תוכיח לנו, שזמן חבורם אינו אלא עצם ז מ ן ה ת ה ו ו ת ה מ ל ו כ ה.

בס' שמואל ובס' מלכים מסופר, שבחטאי ה מ ל כ י ם באו פורענויות רבות על ישראל, והרעים שבהם אף החטיאו את העם וגרמו לחורבנות. שאול ואפילו דוד הביאו צרות על העם בחטאיהם. ביחוד שלטת האידיאה של חטא המלכים בס' מלכים: בחטאי המלכים חרבו שתי הממלכות. ועם זה אין ה מ ל ו כ ה ע צ מ ה נחשבת לחטא, הטעון כפרה ורצוי או שצריך להחלץ ממנו. אדרבה, המלוכה היא, החל מש"ב י"ג עד הפרק האחרון של ס' ד"ה, חסד אלהים. וכן בכל המקרא. הנביאים מושחים מלכים. הם מתקוממים לפרקים על ה מ ל כ י ם, אבל לא על ה מ ל ו כ ה.

את ה ה פ ך ה ג מ ו ר אנו מוצאים בפרקים ה"אנטימונרכיים" שלפני ש"ב י"ג. לאידיאה של המלך החוטא והמחטיא א י ן כ א ן כ ל ז כ ר. המלוכה נחשבת חטא מ צ ד ע צ מ ה, אבל לא בגלל תפקידה ה ה י ס ט ו ר י. למשפט השלילי על המלוכה ניתן טעם דתי וטעם חברותי. אבל בשני הטעמים אין ההיסטוריה הריאלית של מלכות ישראל משתקפת כל עיקר.

הטעם הדתי הוא: בדרישת העם להמליך מלך מתבטאה קטנות אמונה. היא כאילו סותרת ליסוד האמונה הישראלית, שגורל העם הוא בידי יהוה, היא מרד במלכות יהוה.

---

21 השוה לעומת זה למעלה, כרך א', ע' 177, ששם הנחתי, שהביאור במל"א לב, כו—כז הוא נכון. אולם המסקנה העיקרית שם, שבית־צדוק לא חשב את עצמו תחלה ע' הכהנים, שנבחרו במצרים, אינה נובעת סוף סוף מהנחה זו, אלא מעצם העובדה, שהנבואה העתיקה נדרשה במל"א ב', כז על הדחת אביתר ועליית בית צדוק.

אבל אין כל רמז לדבר, שהמלכים עתידים לחטוא ולהחטיא את העם; שהם עתידים לעבוד אלהים אחרים, לשפוך דם וכו'. בש"א י"ב העם והמלך מוזהרים יחד על עבודת אלהים אחרים. ושם, כה נאמר אפילו: ואם הרע תרעו, גם אתם גם מלככם תספו. כאן המלך כאילו עומד להספות בעוון האלילות של העם. אבל בכל אופן רחוק מלב כותב הדברים הרעיון, שהמלך עשוי להתעות את העם אחרי האלילים. ואף הרעיון ה כ ל י, שיהוה עתיד לפקוד על העם את חטאי המלך (כגון חטאי שאול ודוד וכו') לא נרמז כאן. ההיסטוריה הריאלית של המלוכה, כפי שהיא מסופרת בס' שמואל־מלכים, היא עדיין לגמרי מחוץ לתוג־ראייתו של כותב הדברים ההם.

הטעם השני הנתן להתנגדות למלוכה (בש"א ח', יא ואילך) הוא חברותי: המלך עתיד לשעבד את העם, לשים עליו עול כבד של מסים, לקחת את בניו ואת בנותיו ואת שדותיו ואת כרמיו וכו'. שמואל נבא לעם, שיזעק מלפני מלכו, ויהוה לא יענה אותו. והנה יודעים אנו רק על זעקה אחת כזאת: בימי שלמה—רחבעם. אבל לזעקה זו גרמו מסבות מיוחדות 22. בספרים ההיסטוריים לא נזכר יותר שעבוד העם על ידי המלך. ואף הנביאים, ששאלת הצדק והמשפט תופסת בתוכחותיהם מקום בראש, אינם מונים את המלכים בשעבוד העם. הם צועקים חמס על השרים ולא על המלכים, ובכל אופן אינם מיחדים את התוכחה נגדם. (רק ביחזקאל אנו מוצאים תוכחה מיוחדת כזאת: ל"ד, א, כד; מ"ה, ז, ט; מ"ו, יח. אבל גם האידיאל שלו הוא: מ ל כ ו ת ד ו י ד, ל"ד, כג—כד). באיום ההוא של שמואל מתבטא איפוא פחדו של עם, ששלט בו משטר־שבטים דמוקרטי־פרימיטיבי, מפני המלוכה וחובותיה, ולא הנסיון ההיסטורי של הדורות המאוחרים. לזה מתאים הדבר, שכמושל ומשעבד־העם מופיע כאן המלך לבדו, ולא מעמד ה ש ר י ם. המלך לוקח מרכוש העם ונותן „לעבדיו" (ש"א ח', יד—טו). ה„עבדים" הם רק מקבלים; עדיין אינם מעמד מגובש ושליט וגוגש, כמו שהוא מופיע בתוכחות הנביאים. השוה ש"א כ"ב, ז. ואמנם, ה ו ש ע מזכיר מ ל ך ו ש ר י ם יחד (י"ג, י—יא; ח', ד; השוה ג', ד; ז', ג, ה, ז; ח', י). כל התאור הזה של המלוכה בש"א ח' מוצאו איפוא מראשית תקופת המלוכה.

כמו כן לא נרמז בקטעים שלנו גורלה ההיסטורי־המדיני של המלוכה. לא נזכר, שהמלוכה עתידה להתחלק ולחלק את העם לשתי ממלכות צוררות זו את זו. לא נזכר, שבתי המלכים בישראל עתידים להשמד זה אחרי זה. בש"א י"ב, כה נאמר, שאם יחטאו ישראל בעבודת „התהו", יספו גם הם גם מלכם. אבל גורל בית ש א ו ל, שלא אבד בעוון אלילות, לא נרמז. וכן גם לא נרמז גורלם של מלכי ישראל, שבתיהם נשמדו בעוון אלילות ושפיכות דמים, וישראל לא נספה עמהם.

---

22 לדעת ג ר ס מ ן, Geschichtsschreibung, ע' 22, נתבטא בדברי שמואל נגד המלוכה בש"א ח' הלך רוחם של נביאים קדומים, בצרך מזמן ש ל מ ה. כי בימי שלמה גבר משא המלך על העם, ובדברים המיוחסים לשמואל הובעה תרעומת על עולה הכבד של מלכות שלמה, מעין זו, שנשמעה מפי העם בשעת חמלכת רחבעם. אבל יש לשים לב לכך, שדוקא העבדת העם ב ב נ י נ ם גדולים האפינית לזמן שלמה לא נזכרה כאן. וכן לא סופר על שלמה, שלקח שדות העם וכרמיו ונתן לעבדיו. וכמו כן אין אנו מוצאים בספור על שלמה־ירבעם־רחבעם את הרעיון, שהמלוכה היא חטא כשהיא לעצמה. מלבד זה נחשבות כל נגישות המלך, שנזכרו בש"א ח' ל מ ש פ ט המלך, ל ז כ ו ת ו הצודקת ולא לעול ולעוות־דין. שמואל אינו מתכוון לתאר ש מ ו ש־ל ר ע ח בכח המלכות, אלא את כובד עולה של ממלכות באשר הינ

ולפיכך אין כל ספק, שהקטעים המגנים את המלוכה בס׳ שופטים ושמואל, הם עתיקים ביותר, ומוצאם מימי התיסדות המלוכה בישראל. המעבר מן הדמוקרטיה הפרימיטיבית ושלטון „הזקנים" אל המלוכה לא היה קל לשבטי ישראל, ובודאי היו רבים, שהתנגדו למלוכה בשעה שנתכוננה, ולאו דוקא מטעם „תיאוקרטי". הד ההתנגדות, ללא טעם „תיאוקרטי", נשמע גם מש״א י׳, כז; י״א, יב—יג. התנגד לה גם שמואל, השופט בימים ההם, נושא „מלכות האלהים". אבל הצורך במלך הכריע את ההתנגדות, שלא היתה שרשית ויסודית.

בפרקים ה„אנטימונרכיים" שבש״א אין איפוא שום רמז לקורות המלוכה בישראל. בהם לא הובע פרי הנסיון ההיסטורי המאוחר, מאחר שתולדות המלוכה הן מעבר לאופק הפרקים הללו. הובע בהם רק משפטו של דור שמואל. יש בהם משפט על המלוכה, אבל על תקופת המלוכה אין בהם שום משפט. הם נתחברו בראשית מלכותו של שאול, כנראה — על ידי רושם קורותיו של שמואל.

השגבת המלוכה בס׳ שופטים

ההערכה השלילית של תקופת השופטים. דעה מקובלת היא, שההערכה השלילית של תקופת המלוכה הובעה לא רק בקטעים ה„תיאוקרטיים" שבש״א ח—י״ב אלא גם בס׳ שופטים, אף־על־פי שבהבחנת הדברים, שבהם הובעה ההערכה הזאת הדעות חלוקות במקצת. ההשקפה, שבשופ׳ ב׳ — ש״א י״ב משוקעת הערכה שלילית של תקופת המלוכה, קשורה קשר פנימי בהשקפה אחרת המשלימה אותה, והיא, שבפרקים אלה נתונה לנו הערכה חיובית של תקופת השופטים. יש סבורים אפילו, שמגמת „העריכה המשנה־תורתית" של הפרקים האלה היא לפאר את תקופת השופטים ולתארה „כתקופה של קיום תיאוקרטי למופת", לעומת תקופת המלוכה, שבה ניטלה הממשלה מידי האלהים וניתנה למלכי בשר ודם[23]. בכל אופן טעמה ורקעה של שלילת

מלכות. בדברי נביאים מאוחרים אין אנו מוצאים דוקא תרעומת זו. ולעומת זה אנו מוצאים את הרעיון, שהמלוכה היא כשהיא לעצמה חטא, רק אצל חושע.

[23] עיין בודה, Litteratur, ע׳ 128—131. למי ולהויזן, Prolegomena ע׳ 251, מופיעה התיאוקרטיה לעומת תקופת המלוכה „בזוהר גפלא" בשופ׳ י״ט ואילך. ולעומת זה סבור וינר, Composition, ע׳ 30 ואילך, ששופ׳ י״ז—כ״א הם דוקא סגנוריה על המלוכה, והם תשובה למסדר שופ׳ ב׳, יא—ט״ז, שהוא ספר „אנטימונרכי". כי במקראות המזכירים (בפרק ב׳ ואילך) את עבודת הבצלים והעשתרות ואת עבודת אלהי צידונים ואלהי פלשתים ואלהי ארם מוצא וינר (ע׳ 28 ואילך) רמזים לחטאי שלמה ואחאב, שעבדו לאלהי צידונים, אחזיהו, שדרש בבעל זבוב (מל״ב א׳), ואחז, שעבד לאלהי ארם (דה״ב כ״ח, כג). כוונת מסדר שופ׳ ב׳—ט״ז היתה לגנות את תקופת המלוכה ולהראות, שהחטיאה את העם. ולעומת זה מראה מסדר שופ׳ י״ז—כ״א, שתקופת השופטים היתה תקופה של מעשי־משע פרועים. מפני שבימים ההם לא היה מלך בישראל ו„איש הישר בעיניו יעשה" (י״ז, ו; י״ח, א ועוד). השקפה זו של וינר תמוהה ביותר. כי, לדעתו, עלינו להאמין, שהמסדר האנטימונרכי בקש לגנות את המלוכה על ידי זה שתלה את חטאיה בתקופת השופטים, בשעה שאת המלכים לא הזכיר כלל! זהו בלי ספק קטגור מופלא בתכלית. בובר, Königtum, ח״א, פרק ב׳, ובכמה מקומות, סבור גם הוא, שבשופ׳ א׳—י״ב יש נקיה אנטימונרכית. אבל,

תקופת המלוכה, שכאילו הובעה בספר זה, היא ההערכה החיובית של תקופת השופטים, הדעה, שטובה היתה התקופה ההיא מתקופת שלטון המלכים באיזו בחינה שהיא. אולם דעה זו היא מן הדעות הנפסדות ביותר, שהשרישה האסכולה של ולהויזן. אין מן הצורך להסביר את חשיבותה היסודית של כל הפרשה הזאת. בבירורה של פרשה זו תלויה לא רק הבנת הפרקים הפרגמטיים שבשופ' ב' — ש"א י"ב, אלא גם הערכת המקורות. שהפרקים ההם משמשים להם מטגרת. כל משפטנו על ראשית תולדות ישראל תלוי בבירור הזה.

הערכת תקופת השופטים ניתנה לנו בבירור מוחלט בפרק הפרגמטי היסודי: שופ' ב', ו—ג', ו. פרק זה כולל סקירה־לאחור על כל תקופת השופטים, והוא מקביל לסקירה הכללית שבמל"ב י"ז, ז—כג. הוא מבחין בתולדות ישראל עד סוף זמן השופטים שתי תקופות: תקופת משה ויהושע והזקנים ותקופת השופטים (ב', ז—ג', יט). התקופה הראשונה היא תקופה של נאמנות וחסד, השניה היא תקופה של מרי וזעם. בתקופה זו מכר האל את ישראל בידי שוסים. מזמן לזמן הקים להם שופטים, אבל השופטים לא יכלו להחזיר את העם למוטב. „וגם אל שפטיהם לא שמעו" (ב', יז) — זה המשפט החרוץ על התקופה. „במות השופט ישבו והשחיתו מאבותם" (ב', יט). יתר על כן: הסכום השלילי המוחלט של התקופה נתן לנו בב', כ—ג', ד. להבנת הפסוקים האלה יש ערך מכריע.

היסורים הזמניים והעונש המתמיד. הרצאת הדברים בשופ' ב', יא—ג', ד לקויה ונבוכה, וכבר נתקשו בה המבארים העברים הקדמונים. אפשר לומר, שהשאלה המרכזית היא: מה היחס שבין ב', יד—יט (ויחר אף יהוה בישראל ויתנם ביד שסים וגו') ובין ב', כ—כא (ויחר אף יהוה בישראל ויאמר... גם אני לא אוסיף להוריש איש מפניהם מן הגוים אשר עזב יהושע וימת)? האם יש כאן הקבלה וספור בלשונות שונות על עונש אחד, שבא על חטא אחד, או יש כאן המשך דברים הדנים על ענשים שונים וחטאים שונים? ולהלן: מה ענינם של כב—כג (למען נסות בם את ישראל... וינח יהוה את הגוים האלה... ולא נתנם ביד יהושע)? האם באים הם רק להסביר את העונש, שבא על ישראל בתקופת השופטים (שמסרם בידי שוסים) או יש בהם ענין אחר? הביאור הרווח הוא, שכל הפרשה דנה בעונש־השוסים [24]. וזוהי טעות יסודית. מתוך טעות זו הפרשה נראית מורכבת ומגובבת ביותר וטעונה „נתוחים" קשים.

המבארים מבית ולהויזן פרשו על שופ' ב', יא—ג', ד ערפל עבה של „ביאורים" ומצאו, כמנהגם, בפרשה זו סבך של פסוקים ממקורות שונים ללא המשך הגיוני, הוספות „ללא מחשבה" וכו'. בלבוליהם נובעים מאותה הטעות היסודית, שלפיה מדובר כאן בנוסחאות שונות על חטא תקופת השופטים ועל עונש־השוסים, שניתנים לו כאן נימוקים שונים [25].

לדעתו, לא הובע כאן משפט על המלוכה המאוחרת אלא הובע יחס שלילי של שבטי המדבר אל המלוכה בכלל, יחס, שהיה לו גם טעם דתי. עיין נגד זה למעלה, כרך א', ע' 705, הערה 25.

[24] כך מפרש אברבנאל, שפסוק כ מקביל לפסוק יד ומדבר באותו העונש ושפסוק כב הוא טעם לכא: לא יוסיף להוריש, למען נסותם. ועיין רלב"ג לב', כב: מפני שישראל עתידים היו לחטוא, לא היו ראויים, „שתשלם להם בימי יהושע השמדת כל הגוים האלה". וכבר התקשו המבארים, איך נענשו ישראל על עונש, שעתידים היו לחטוא. עיין מורי, ביאורו לב', כג.

[25] על הנסיונות השונים לנתוח פרשה זו עיין: ברטו, ביאורו לשופ', ע' 58

אולם באמת דנה הפרשה ב ש ל ש שאלות שונות: א) מה טעם המצוקה של תקופת השופטים? ב) מפני מה לא הוריש יהוה את כל יושבי הארץ (עד לבוא חמת או עד נהר פרת) בימי יהושע? ג) מפני מה לא הוריש אותם אחרי מות יהושע? בב׳, יא—יט נתנת תשובה על השאלה הראשונה, בב׳, כ—כא נתנת תשובה על השאלה השלישית, בב׳, כב—ג׳, א. ג׳, ד נתנת תשובה על השאלה השניה (הקבלה לתשובה זו יש בג׳, ב, שרק הוא נשתרבב לכאן ממקור אחר). בכל הפרשה יש איפוא המשך הגיוני אחד למרות לקויי סדר ההרצאה. על חטא האלילות חרה אף יהוה בישראל ומסרם ביד שוסים. אבל היסורים האלה לא החזירו אותם למוטב (ב׳, יא—יט). ולפיכך חרה אף יהוה בישראל והטיל עליהם עונש מ ת מ י ד: גזר שלא יוסיף להוריש איש מן הגוים, שעזב יהושע (כ—כא). ומה טעם לא נתנו גוים אלה ביד יהושע? למען נסות בהם את ישראל (ובג׳, ב: „ללמדם מלחמה״). אלא שישראל לא עמדו בנסיון, והעזיבה הזמנית נהפכה לגזרת עולם. בג׳, א, ג נמנו הגוים, אשר עזב יהושע. בג׳, ה, ו נאמר שוב מה עלה לו לנסיון: ישראל ישבו בקרב הגויים ההם, התחתנו בהם ועבדו לאלהיהם. זהו מעבר לספור המאורעות[26].

ו ל ה ו י ז ן, במבוא של Bleek, ע׳ 186; Prolegomena, ע׳ 227 ואילך, בעקבות שטודר ביאורו לשופ׳, ע׳ 437 ואילך; ק י נ ן, Einleitung, I2, ע׳ 7 ואילך; מ י י א ר, ZAW, 1881, ע׳ 144—149, ו ש ט ד ה שם, 339 ואילך, בעקבותיהם של מייאר ושטדה מבחין בודה בפרק זה פסוקים וקטעי פסוקים משל ס״י, ס״א ומשל עורכים שונים, עיין ביאורו לשופטים, ע׳ 19 ואילך. על השאלה ה א ח ת: „מהו יחסו של יהוה אל מלחמות ישראל עם עמים אחרים?״ ניתנו כאן, לדעתו, א ר ב ע תשובות: 1) ב׳, יא—יט, 2) כ—כא, 3) כב, 4) ג׳, א ואילך (ע׳ 19—20). ב׳, יד—יט מקביל לכ—כא: בשניהם מסופר על ענשים על חטא אחד, על עזיבת ברית יהוה. לגזרה „לא אוסיף להוריש״ (כא) נתן בפסוק כ טעם אחד (ס ב ה: עזיבת הברית), ובכב טעם אחר (ת כ ל י ת: למען נסות וגו׳). בודה מגיע בחריפותו לידי כך, שעל המלים „ולא נתנם בידי יהושע״ (ב׳, כג) הוא גוזר, שהן „חסרי רעיון״ מכל מקום ונוספו „ביד בלתי אחראית״ וצ׳ל „ביד ישראל״ (ע׳ 24). נתוחים דומים לזה עיין: מ ו ר, ביאורו לס׳ שופטים, ע׳ 63 ואילך, 75 ואילך; ברניי, ביאורו לשופטים, ע׳ 53 ואילך.

26 לפי זה אין ב׳, כ—כב מ ק ב י ל ה אלא המשך ליד—יט: ביד—יט מדובר על הפורענויות ה ז מ נ י ו ת של כל דור, ובפסוקים כ—כא מדובר על גזרה מתמדת, שנגזרה לצולם בחטאה של כ ל התקופה. ופסוק יז אינו „הוספה״. כי בו כבר נרמז נימוק הגזרה המתמדת: השופטים לא יכלו להחזיר את העם למוטב; וביט ניתן ההמשך: „והשחיתו מאבותם״, „למען נסות בם את ישראל״ (כא ואילך) אינו טעם תכליתי נוסף לגזרה „לא אוסיף להוריש״ (כ), כמו שטועה בודה, אלא טעם חדש לענין החדש, שנזכר בסוף פסוק כ: „אשר עזב יהושע״. מב׳ כא עד ג׳, ד בא רק ביאור טעם הצלת הגוים, שנמנו בג׳, ג, בימי יהושע. המלים „ביד יהושע״ שבב׳, כג טפמן בן, ו„תקונו״ של בודה הוא שבוש חסר טעם.—ש ט ו ד ר כבר ערער על הביאור המקובל לב׳, כב, והיינו, שהוא כולל נימוק ל„לא אוסיף להוריש״ שבפסוק כא, והטעים, שפסוק כב משמש נימוק ל„עזב יהושע״. עיין ביאורו לב׳, כב ולג׳, א. האסכולה של ילהויזן, שקבלה הרבה משתורר, לא השגיחה במירושו זה. אולם שטודר עצמו אינו מסיק מפירושו את המסקנות, והוא סבור, שכל הפרשה הזאת היא מימי יאשיהו.—לפרשה שלנו עיין ס ג ל, תרביץ, תו״ץ, ע׳ 12 ואילך. סגל מפרש גם הוא, שמדובר בפרשה על טיב ענשים שונים: על שעבוד ארצי ועל השארות תמידית של הגוים. אלא שסגל חושב, שב׳, כא נמנ׳ך

פרשה זו תולה איפוא בחטא תקופת השופטים שתי רעות. החטא הביא פורענות על כל דור ודור באותה תקופה. אבל הוא גרם גם לידי גזרה רעה לדורות: בעטיו בטל האל את הבטחתו, ולא הנחיל את כל הארץ לישראל. כשאנו מפקחים מעל פרשה זו את גל ה„נתוחים" של חכמי בית ולהויזן, אנו רואים, שהיא עוסקת בפרובלמה מיוחדת במינה: בנבואה עתיקה על כבוש הארץ ובבטולה. מתוך חוש נכון השתדלו חוקרי בית־ולהויזן לקבור פרובלמה זו תחת מפולת של נתחי־פטוקים. בירורה של פרובלמה זו מעמיד אותנו על עתיקות המסגרת הפרגמטית של ס׳ שופטים, כמו שנראה להלן. ובכל אופן אין ספק, שתקופת השופטים מערכת כאן כתקופה, שכולה חטא. היא גופה נענשה בחטאה, ואף הביאה על האומה עונש לדורות.

זאת אומרת: בפרקים שבין שופ׳ ב׳ ובין ש״א י״ב יש הערכה שלילית מוחלטת של תקופת השופטים ולעומתה רק יחס שלילי מותנה למשטר המלוכה בלי כל הערכה של תקופת המלוכה.

אימתי נולדה הערכה שלילית זו? אולם מאלפת ביותר השוואת ההערכה הנתנת בש״א י״ב, ט—יא לתקופת השופטים עם הערכת התקופה במסגרת הפרגמטית של ס׳ שופטים עצמו. בש״א י״ב, ט—יא הובלט בעיקר הצד הטוב שבתקופת השופטים. רק לחץ סיסרא בא בחטא הדור. אחר כך שלח האל מושיעים בשלשלת רצופה, והם הצילו את ישראל מיד אויביהם, וישראל ישבו „בטח". שעת צרה חדשה כאילו באה רק בימי נחש מלך עמון (יב). כאן הטוב שב„מלכות האלהים" מובלט, ואילו המלוכה היא עדיין כולה מוטלת בספק ובחשד. ולעומת זה מופיעה תקופת השופטים במסגרת הפרגמטית של ס׳ שופטים כולה כתקופה של חטא ומרי ויסורים, ואין בה שום „בטח" מתמיד וקיים. ואף בלקט הספורים עצמם כאילו בולטת נטיה של תיאור לגנאי. גדעון מציג אפוד, אבימלך רוצח אחיו, יפתח מקריב בתו, ואף ימי עלי זבניו הם ימי חטא, וסופם — שביית הארון וחורבן שילה. כל התקופה מוארה באור שלילי. אין אחדות, אין שלטון־מלך, ישראל חוטא ומשועבד. אין ספק, שרקע התפיסה הזאת היא לא שלילת המלכות אלא השגבתה. התפיסה הזאת יכלה להולד רק בזמן שאול — דוד ואולי בראשית ימי שלמה. זמן זה מתואר במקורות, בהפך מתקופת השופטים, כתקופה של גבורה והעדר אלילות. בש״ב ז׳, י—יא מובע ההבדל בפירוש: תקופת השופטים היא תקופה של עונת־ישראל, עם המלוכה מתחילה תקופה של חסד וגבורה.

השוואה זו מלמדת אותנו, שש״ב י״ב עתיק מן המסגרת הפרגמטית של ס׳ שופטים. ש״ב י״ב נוצר בראשית המלוכה, בעצם זמן התהוותה. ואילו המסגרת הפרגמטית של ס׳ שופטים נוצרה בתקופת השיא של המלוכה. ולפיכך המגמה היסודית של לקוט הספר ועבודו היא פיאור המלוכה. בשופ׳ י״ז—כ״א היחס החיובי למלוכה מובע בפירוש בפסוק החוזר: בימים ההם אין מלך בישראל וגו׳ (י״ז, ו ועוד). אבל באמת כל הספר כולו הוא מונרכי, וכולו רואה את המלוכה כעליה מתקופה של אלילות ושעבוד לתקופה של יראת־אלהים וגבורה לאומית.

לג׳, ה, וג׳ ה מתכוון, לדבריו, ל„שמי כנען, שישבו בקרב בני ישראל". סגל הוסיף איפוא את דברי הכתוב בג׳, ה, ועל ידי הפרך זה הוא מוצא סתירה בינו ובין ג׳, ג, ומבחין מקורות שונים. באמת גם ג׳, ה מתכוון לגוים שמסביב, עיין למעלה, כרך א׳, ע׳ 633 ואילך. ועיין עוד להלן.

מזה יש להסיק: ימי שאול־דוד הם זמן לקוטו של ס׳ שופטים וחבור מסגרתו הפרגמטית[27]. בחינה מדויקת של המסגרת הפרגמטית תאשר לנו מסקנה זו.

הפרובלמה העתיקה והנשכחה של הכבוש השלם

שאלת הכבוש השלם. ההבנה הנכונה של שופ׳ ב׳, ו—ג׳, ו׳ של הפרק ההיסטוריוסופי היסודי של ס׳ שופטים, מלמדת אותנו, שהיסטוריוסופיה זו דנה, כמרומז בפרובלמה עתיקה ונשכחה, שהדורות המאוחרים כמעט שלא ידעוה עוד, וזוהי עדות נאמנה ומכרעת לעתיקות המסגרת הפרגמטית של ס׳ שופטים, וכמו שנראה להלן — גם של ס׳ יהושע, וממילא — גם של כל החומר הכלול בספרים אלה. הפרובלמה הזאת היא: מפני מה לא נשלם כבוש הארץ? הפרובלמה השלטת במקרא בכללו וגם בספרות היהדות היא הגלות: הטרדת העם מעל הארץ, שניתנה לו. ואילו כאן נידונה שאלה אחרת לגמרי: שאלת הארץ, שלא ניתנה לו למעשה למרות הבטחת אלהים. לבטול ההבטחה הזאת ניתן כאן ביאור. מה טיבה ומה זמנה של הפרובלמה הזאת?

בין שופ׳ א׳ ובין שופ׳ ב׳—ג׳. כדי להבין את השאלה, שבה דן הפרק הזה, יש להשתחרר קודם כל מן הדעה, שהוא מכוון אף במלה אחת למסדר בשופ׳ א׳. אנו נוגעים כאן באותה השאלות הקשות של באור המקורות המספרים על כבוש הארץ. ההערכה המוטעה של שופ׳ א׳ שבשה את הבנת שופ׳ ב׳—ג׳, ולהפך.

---

27 מן הרשימה ההיסטורית בשופ׳ י״ח, ל-לא, שלפיה היו יהונתן ובניו „כהנים לשבט הדני עם יום גלות הארץ״, הסיק ברטו, ביאורו לס׳ שופטים, ע׳ XXIX, שספר שופטים נתחבר לא לפני המחצית השניה של המאה השמינית לפני ספה״נ, שאז גלה צפון הארץ על ידי תגלת מלאסר (בשנת 734. עיין מל״ב ט״ו, כט). לפי ביאורו של הרד״ק הכוונה לחורבן בית שילה. בהתאם לביאור זה תקן Houbigant: „הארץ״ במקום „הארץ״, הכוונה לשביית הארון בידי פלשתים, וזה יקביל לפסוק לא: „כל ימי היות בית האלהים בשלה״. תקון זה נתקבל על דעת רבים. עיין ברנייר, ביאורו לשופטים, ע׳ 415. וינר, Composition, ע׳ 30, מחליט, שזהו שגוי בלתי מבוסס ודמיוני. בודה, ביאורו לס׳ שופ׳ ע׳ 124, טוען, שהמקדש בדן קיים היה עוד בימי צמוס (ח׳, יד), והוא סבור, שיש כאן הוספה מאוחרת. וכן סבור מור, ביאורו למקרא זה. אולם יש לשים לב, שזהו כתוב יחידי במקרא, שבו נזכרו כהנים של שבט מסויים: „כהנים לשבט הדני״. הכהונה בישראל לא נמלגה לפי השבטים, כי לזה אין כל זכר. כל שכן שאין מסוק זה כולל רמז למקדש. שהקים ירבעם בדן לפי מל״א י״ב, כט—ל. כי זה לא היה מקדש של שבט אלא מקדש־מלך גדול ומרכזי, שכן מעיד שם הכתוב: „וילכו לפני האחד עד דן״. גם עמוס מזכיר מקדש זה כמקדש לאומי. הבמוי „כהנים לשבט הדני״ מתאים יפה לספור כולו וביחוד לפסוק יט׳ שלפיו בני דן מדברים על לב הנער הלוי, שטוב לו להיות „כהן לשבט ולמשפחה בישראל״. באורים היפים היה דן שבט קטן, ודי היה לו במקדש אחד, מה שבודאי לא התאים לזמן מאוחר יותר. לפי זה יש לקבל את התקון „הארן״. לבמוי „גלות״ השוה ש״א ד׳, כא—כב. ואולי יש להבין את המלים „הוא ובניו״ כמשמעם: שני דורות שמשו כהנים אלה לפני הפסל בדן. אמנם, מהו הקשר שבין חורבן שילה ובין חורבן מקדש הפסל, אין אנו יודעים. אפשר, שהיתה בו יד קנאים בשעת מצוקה ו„תשובה״.

ששופ׳ ב׳, יא—יט אינו מכוון לישובים הכנעניים שבשופ׳ א׳, מובן מאליו, שהרי כאן מדובר על „העמים אשר סביבותיהם" (יב, השוה י׳, ו—טז). ואמנם בספורי ס׳ שופטים, שהפסוקים ההם משמשים להם מבוא ומסגרת, אין הישובים הכנעניים שבשופ׳ א׳ תופסים כמעט שום מקום. אולם גם ב׳, כ—ג׳, ו אינם מתכוונים לישובים שבשופ׳ א׳. בג׳, ה נאמר, שבני ישראל „ישבו בקרב הכנעני, החתי" וגו׳, ואילו בשופ׳ א׳ נאמר רק על אשר ונפתלי, ש„ישבו בקרב הכנעני" (לב—לג), אבל לא על יהודה, בנימין, מנשה, אפרים, זבולון. יעל בנימין, אפרים וזבולון אף נאמר, להפך, שהיבוסי והכנעני ישב בקרבו (כ, כט, ל). בג׳, ו נאמר, שבני ישראל התחתנו בכנענים וכו׳ ועבדו את אלהיהם. אבל בא׳ אין כל זכר ורמז ליחסים כאלה. בני ישראל אינם כורתים ברית עם הישובים הכנעניים אלא נלחמים בהם ושמים אותם למס. ומלבד זה כיצד יכול היה סופר־קורות מקראי לומר, שיהוה הטיל עונש על ישראל וגזר, שלא יוסיף ל ה ו ר י ש א י ש מן הגוים הנשארים ולהתכוון בזה לישובים שבשופ׳ א׳? הלא דוד לכד את ירושלים, בימי שלמה הושמד הכנעני בגזר, דן השמיד את יושבי ליש, במלחמת דבורה הוכו הכנענים בעמק מכה נצחת, ולפי שופ׳ ד׳, כד „ה כ ר י ת ו את יבין מלך כנען". שלמה שעבד את „יתר האמורי". היש טעם לגזרה שבשופ׳ ב׳, כא לעומת השעבוד הזה? האם עונש הוא לבני ישראל, שלא „יוריש" את — השרידים המשועבדים?

אולם מכריע הדבר, שבשופ׳ ב׳, כא ואילך מדובר על „ג ו י ם" שנשארו, ואילו בשופ׳ א׳ אין זכר לבטוי זה. במקבילה לשופ׳ א׳, כז—כז שביהושע י״ז, יא—יז מדובר על „ערים", ובכל אופן לא נזכרו „גוים" גם בשום מקבילה לשופ׳ א׳ (עיין יהושע ט״ו, סג; ט״ז, י; י״ז, יא—יח). והעיקר: את הבטוי „גוים" אנו מוצאים גם בקטעים אחרים הקרובים לשופ׳ ב׳, כא ואילך (יהושע י״ג, א—יג; כ״ג), שמהם ברור, שהפירוש, שנתן לו בשופ׳ ג׳, ג הוא הראשוני והאמתי, והיינו, שהוא מסמן את הפלשתים ואת הכנענים שבחבל הלבנון „עד לבוא חמת", את הגוים ש מ ח ו ן ל א ר צ י ש ר א ל ה ר י א ל י ת. שופ׳ ג׳, ג אינו הוספה מאוחרת, אלא הסבר ראשוני לב׳, כ ואילך ומאותו המקור. בגלל מרי העם בתקופת השופטים החליט יהוה, שלא להוריש את ה פ ל ש ת י ם ו א ת ה כ נ ע נ י ם ש ע ל ש פ ת ה י ם ו ש ב צ פ ו ן, הם הם „הגוים אשר עזב יהושע". מכיון שבשופ׳ א׳ אין זכר לפלשתים, הרי שגם ב׳, כ—ג׳, ו אין להם שום קשר עם שופ׳ א׳.

ת ק ו ת ה כ ב ו ש ה ש ל ם ב ס פ ר ו ת ה ע ת י ק ה. הנבואה בשופ׳ ב׳, כא, שהאל לא יוריש את הפלשתים ואת הכנענים הצפוניים מפני בני ישראל, מניחה, ש ק י י מ ת ה י ת ה ת ק ו ה ו א מ ו נ ה, ש ה א ל י ו ר י ש א ו ת ם. ואמנם, את האמונה הזאת אנו מוצאים בכמה וכמה מקראות. המקראות האלה מצטרפים לשופ׳ ב׳, כא—ג׳, ד ומבארים אותם ומתבארים אף הם מתוכם. הבנת המקראות הללו מגלה לפנינו פרשה מאלפת ביותר.

כבר עמדנו למעלה (כרך א׳, ע׳ 190—193, 633) על שני הציורים השונים של ארץ ישראל המצויים במקרא: א״י ה ר י א ל י ת (מדן ועד באר שבע, בלי השפלה, עם עבר הירדן) וא״י ה א י ד י א ל י ת (מנחל מצרים ועד נהר פרת, עם השפלה, בלי עבר הירדן). והנה כשאנו סוקרים את המקראות המדברים על ארץ ישראל האידיאלית אנו רואים, שהפרובלמה של ארץ ישראל השלמה משתקפת בהם בצורות שונות. במקראות החל מבר׳ ט״ו, יח ועד יהושע א׳, ג—ו הארץ השלמה, עד נהר פרת, מובטחת להם לישראל ב ה ח ל ט ו ב ל י ת נ א י, עיין ביחוד דב׳ י״א, כד; יהושע א׳, ד.עם זה אנו מוצאים את האזהרה

להוריש את כל יושבי הארץ ולא לכרות ברית להם ולאלהיהם (שמ' כ"ג, לא—לג; ל"ד, יא—טז; במ' ל"ד, לא—נו; דב' א', ז—ח; ז', א—ה, טז—כו). בשמ' כ"ג, כט ואילך; דב' ז', כב ואילך נאמר, שההורשה לא תושלם "בשנה אחת" אלא "מעט מעט": למען לא תרבה חית השדה. אבל אין עוד כל רמז במקראות אלה לאיזה תחום קבוע בין ארץ כבושה ובין ארץ לא־כבושה או לתקופות שונות של כבוש, שתבאנה זה אחרי זה. בבמ' ל"ד, נה—נו אנו מוצאים את האיום, שאם ישראל לא יורישו את כל יושבי הארץ, יהיו הנותרים לשכים בעיניהם ולצנינים בצדיהם, וסופם — שיורישו את ישראל. אולם ביהושע י"ג, א—ז מופיע בפעם הראשונה בפירוש המושג החדש של "הארץ הנשארת" כתחום קבוע, ובה פלשתים וצידונים, עד לבוא חמת. וכן נרמז מושג זה בדב' י"ט, ח. אבל הבטחת ההורשה השלמה היא גם כאן מוחלטת ובלי תנאי[28]. ביהושע כ"ג מופיע בפעם הראשונה, בהמשך לפרק י"ג (השוה כ"ג, ד עם י"ג, ו), מושג "הגוים הנשארים". כאן אנו מוצאים בפעם הראשונה את האיום, שאם ישראל ידבקו בהם ויתחתנו בהם, לא יוסיף יהוה להוריש אותם מפניהם (יג). ועם זה מופיע גם האיום שבבמ' ל"ד, נה—נו, שהגוים האלה יהיו לצנינים בעיניהם ובעטים יאבדו ישראל מעל האדמה (יג—טז). בשופ' ב', א—ד אנו מוצאים שוב את האיום הזה. בשופ' ב', כ—ג', ד אנו מוצאים, בהמשך ליהושע י"ג וכ"ג, את ההבחנה בין שתי תקופות־הורשה: תקופת יהושע והתקופה שלאחריה. האל לא נתן את הגוים הנשארים בידי יהושע למען נסות בהם את ישראל. אילו עמדו בנסיון, היתה ההורשה נשלמת בדור שלאחרי יהושע. אבל בתקופת השופטים עזבו את ברית אלהיהם, ולפיכך נחתמה הגזרה, שלא יוסיף עוד להוריש את הגוים הנשארים מפניהם. האיום שביהושע כ"ג, יג נהפך לגזרה מוחלטת.

אם כן: מתחלה הבטחה מוחלטת של כבוש מודרג ושלם; אזהרה, שלא לכרות ברית עם יושבי הארץ. אחר כך הבחנה בין שני שטחי כבוש ושתי תקופות כבוש. איום, שהאל לא יוסיף להוריש את הגוים הנשארים ושהגוים האלה יורישו את ישראל. ולבסוף בטול ההבטחה של הכבוש השלם.

הרבה עמלה האסכולה השלטת לטשטש את הפרובלמה הזאת ולהוכיח, שהאידיאל של ארץ ישראל השלמה, עד נהר פרת, הוא אידיאל מאוחר ושאת המקראות על דבר הורשת "הגוים הנשארים" הוסיפו עורכים מאוחרים וכו'. פעלה בה ההרגשה הנכונה, כי הבנת הפרובלמה הזאת כהויתה מקעקעת את בנינה.

אולם עדות המקורות הדנים בשאלת ההורשה השלמה היא ברורה בהחלט. השאלה נדונה בין שמ' כ"ג ובין שופ' ב'—ג', ולא יותר! הקטע הפרגמטי האחרון הדן בשאלה זו הוא שופ' ב', כ—ג', ד! ומאז נגנזה השאלה לעולם ולא נזכרה עוד אלא פעם אחת במזמור היסטורי (תה' ק"ו, לד). לא בתפים ולא בספרות לא היה לה מקום. לא שאול ולא דוד ולא שלמה אינם שואפים להשלים את הכבוש. מתגבש המושג הריאלי של "מדן ועד באר שבע", ולידו קיימת גם המליצה "מלבוא חמת עד נחל מצרים" (השוה מל"א ה', ה עם ח', סה). שום נביא אינו דורש להשלים את הכבוש. אדרבה, משופ' ו', ז עד סוף הספרות המקראית שלטת האידיאה, שהאל השמיד את יושבי הארץ מפני ישראל. בקו מסורג עוברת כמין פרשת־מים גדולה בין יהושע כ"ג ובין יהושע כ"ד ובן

---

[28] "אם" שבדב' י"ט, ח מובנו "בשעה ש...". ירושת "כל הארץ" נזכרת כאן, כיעוד, שהובטח לאבות בשבועה. על החוק הזה עיין להלן, ע' 382.

בין שופ' ב'—ג' ובין שופ' ו'. ביהושע כ"ג מדובר על הגוים הנשארים, מובע האיום, שהם יורישו את ישראל וכו'. ואילו בכ"ד, יב, יז גירוש יושב הארץ נחשב כבר לעובדה היסטורית. בשופ' ב', א—ד אנו מוצאים את האיום: „לא אגרש אותם מפניכם"..., ובו', ז—י נאמר ההפך הגמור: „ואגרש אותם מפניכם"... וכן עד סוף הספרות המקראית. „ואנכי השמדתי את האמורי מפניהם" (עמ' ב', ט) — זאת היא האידיאה השלטת (השוה למעלה כרך א', ע' 637—638). שום נביא אינו פוקד על ישראל את חטא אי־השלמת הכבוש. אפילו בש"א י"ב לא נזכר החטא הזה. וכן לא נפקד במל"ב י"ז. ביחז' ט"ז וכ' אין רמז עליו. וגם בוידוי הגדול בנח' ט' אין לו זכר. ואף ה ח ז ו ן ה מ ש י ח י אינו פוקד את השלמת הכבוש ואינו נושא דברו על קיום הבטחת־האלהים העתיקה.

ואמנם, שתקות הכבוש השלם דבר אין לה עם שאיפות דורות מאוחרים, ברור מזה, שאין היא נתפסת כתקוה ל א ח ר י ת ה י מ י ם. היא צריכה היתה להתגשם בימי יהושע, ונדחתה לתקופת השופטים. ביהושע א', ו אף נאמר בפירוש, שיהושע הוא שינחיל לישראל את הארץ, שגבולותיה נקבעו שם בפסוק ד. שופ' ב', כב—ג', ד מבקש טעם לדבר, שלא כל הארץ נתנה בידי יהושע. שופ' ב', כא מ ת ס ל ו ג ו ז נ ו את התקוה ואת ההבטחה.

שכל שאלת ההורשה השלמה והכבוש השלם היא שאלה עתיקה ביותר, אנו למדים ביחוד מ א י ו ם ה פ ו ר ע נ ו ת הכרוך בה. בשמ' כ"ג, לב—לג; ל"ד, יא—טז; וביחוד בבמ' ל"ד, נה—נו; דב' ז', א—ד; כ', טו—יח; יהושע כ"ג; שופ' ב', א—ד אנו מוצאים את הרעיון, שהכנענים יושבי הארץ הנשארים הם שיחטיאו את ישראל ושהחטא הזה הוא שיאביד את ישראל מעל אדמתו. יתר על כן: מבמ' ל"ד, נה—נו; יהושע כ"ג, יג; שופ' ב', ג ברור, שכוונת האיום היא, ש ה כ נ ע נ י ם האלה הם שיצרו את ישראל על אדמתם ו ה ם ש י ו ר י ש ו א ו ת ם מ ע ל י ה. אולם כיצד אפשר לבאר את התפיסה הזאת מתוך ההיסטוריה המאוחרת? אימתי היו „הגוים הנשארים" בין „נחל מצרים" ובין „לבוא חמת" מקור חטא מתמיד וסכנה מדינית לישראל בדורות מאוחרים? בעצם נעשתה הנוסחה הזאת, ששרידי שבעת העממים הם סכנה דתית ומדינית לישראל, נוסחה נושנה כ ב ר ע ם ע ל ו ת ה פ ל ש ת י ם. אבל הפלשתים ישבו בכל זאת בארץ ויכלו להכלל ביהושע י"ג, ג ובשופ' ג', ג בין „הגוים הנשארים". אולם אחר כך התחילו צוררים את ישראל עמים אחרים: מואב, מדין, עמלק, ארם, אשור, בבל, אדום. והנה בשים לב להיסטוריה הריאלית הזאת יש לשאול: היתכן, שסופר מאוחר היה תולה את גורל ישראל לעתיד לבוא ביחסו אל „הגוים הנשארים" — אל הפלשתים ואל הצידונים — או בהורשת שרידי שבעת העממים? היכול היה לתבר נבואה, שישראל יאבדו מעל אדמתם בהשפעתם וכחם של אלה? ברור, שתולדות ישראל בתקופת המלוכה הן לגמרי מ ע ב ר ל א ו פ ק הפרקים הדנים בשאלת ההורשה והכבוש השלם.

האידיאה, ששרידי העממים עשויים להחטיא ולהאביד את ישראל, נולדה בעצם תקופת ההתאבקות עם יושבי הארץ, בסערת „מלחמות כנען", אבל עם סיומן נתישנה. שופ' ג', ו משתמש בנוסח המגובש של מנין עממי כנען, אבל בפסוק ג נמנו גם פלשתים. ובב', יב מדובר על „העמים אשר סביבותיהם". וכן אין הספום בי', ו—טז מתאים לנוסחה המגובשת. ואין זה פרי הרכבת מקורות שונים, אלא פרי הנסיון להתאים את המציאות לאידיאה המגובשת, שנתישנה כבר בתקופת השופטים.

אוטופיה קדומה. בין הספורים שביהושע א'—י"א ובין מסגרת הספר יש אי־התאמה: הספורים מספרים על מלחמות מקומיות, רובן בנחלת בנימין, ואילו המסגרת מדברת על „תכנית" של כבוש שלם־ללא־שיור של ארץ כנען. „תכנית" זו נתונה כבר ביהושע א', וכן בסקירה־החוזרת בסוף י"א. אי־התאמה זו מטעים אלט, והוא מסיק ממנה, שהספורים היו ביסודם מקומיים בלבד, ורק השאיפה ל„הכללה" ול„הלאמה" של הזמן המאוחר, ביחוד — בתקופת העבוד ה„אלהיסטי־המשנה־תורתי" של החומר העתיק, קבעה אותם במסגרת של מלחמת־כבוש לאומית מבלי שיכלה להתאימם לגמרי למסגרת[29].

אולם מאלט ומתבריו נעלם, שיש „אי־התאמה" לא רק בין הספורים ובין המסגרת, אלא גם במסגרת עצמה — בין יהושע א' ובין טוף פרק י"א, ובעיקר — בין יהושע א' וכל נבואות הכבוש השלם ובין כל המציאות ההיסטורית וגם בינם ובין השאיפות והאידיאלים של כל הדורות המאוחרים. ומה שחשוב ביותר הוא, שאי־ההתאמה הזאת אינה כבושה בחומר, אלא היא משמשת פרובלמה מרגשת ומפורשת, שסופרי הקורות מתלבטים בה ומבקשים לה פתרון. כמו כן נעלם מאלט וחבריו, שיהושע א' אינו מבטיח כלל וכלל „כבוש־ללא־שיור של אדמת־הישוב בפלשתינה" אלא — כבוש כל הארץ „עד נהר פרת, כל ארץ החתים" (ד). וההבטחה הזאת לא יכלה להולד מתוך ה„הכללה" וה„הלאמה" של ספורים מקומיים. ה„הלאמה" היתה מסתפקת בהפיכת הכבוש הריאלי לכבוש לאומי ולא היתה מבטיחה במאותר ארץ, שלא נכבשה מעולם. והעדות הברורה: בשופ' ב', כא ההבטחה היא כבר נגנזת. אי אפשר, שהמציאו אותה בימי יאשיהו ולאחריו על מנת לספר, שנגנזה כבר בתקופת השופטים. ועם זה לא כללו אותה גם ביעוד המשיחי! את הנבואות על הארץ השלמה מבר' ט"ו עד יהושע א' ועד שופ' ב'—ג' ואת אי־ההתאמה שבינן ובין המציאות אפשר לתפוס רק מתוך ההנחה, שהן כוללות אוטופיה קדומה.

הפרקים הדנים בשאלת הורשה והשלמת ההורשה מבר' ט"ו ושמ' כ"ג עד שופ' ב'—ג' מתלבטים איפוא בפרובלמה, שבראשית תקופת המלוכה כבר היתה פרובלמה נושנה ונשכחה ללא ערך חינוכי. כל שכן שאחרי חורבן מלכות אפרים ועם התמוטטות מלכות יהודה לא יכלה להעסיק שום אדם הפרובלמה של הורשת הכנעני, החתי והפרזי וכו', וכל שכן הורשת יושבי הארץ ...מדן ועד נהר פרת. שופ' ב', ו—ג', ו הוא פרק פרגמטי המורשת בפרובלמות של תקופת השופטים ובנבואות ותקוות שנולדו מתוך מלחמות כבוש הארץ. הפרק הוא כמין עמוד־גבול בספרות המקראית: הוא סוף הספרות העוסקת בפרובלמה ההיא, ועמו היא נחתמת! הפרק הוא גם עמוד־גבול היסטורי: הוא מסמן פרשת־תקופות. הוא מין חשבון־נפש של תקופת השופטים, שנתחבר בראשית תקופת המלוכה.

ראשית ההיסטוריוגרפיה בישראל. האופי האוטופי של תנועת הכבוש. שופ' ב', ו—ג', ו, שלפי תכנו הוא מסיים את ספר מלחמות תקופת השופטים, ומקומו האידיאולוגי הוא איפוא אחרי שופ' ט"ז, תותם את הגוש הפרגמטי העתיק ביותר בספרי נ"ך, שראשיתו ביהושע א'.גוש זה כולל ספרות, שנתהותה בתקופת הכבוש ובתקופת השופטים. הוא כולל תקות אוטופיות, שבדורות מאוחרים חדלו להפעים את הלבבות ונשארו צרורות בספרות העתיקה ביותר.

---

29 עיין אלט, Josua, ע' 15 ואילך. לשאלת הספורים המקומיים עיין עוד להלן.

מן הגוש הזה נמצאנו למדים, שהדעה, שנשתרשה מימות ג ר ף, שכתיבת־הקורות התחילה בישראל רק בימי ד ו ד ושאת המסורת על התקופה העתיקה רשמו רק אחר כך, אינה נכונה. כתיבת־הקורות הישראלית וגם הסבר־הקורות עתיקים הם הרבה יותר. הם בני זמנם של המאורעות כמעט מראשית תולדות ישראל.

מלבד זה נמצאנו למדים מן האמור, שבתנועת כבוש הארץ היה יסוד נ ב ו א י־ א ו ט ו פ י (השוה למעלה, ע׳ 91—95). ליד שאיפת השבטים לכבוש להם ארץ, ליד הצורך הכלכלי־הלאומי, ומעל לאפשרויות הריאליות של הכבוש פעלה האמונה בדבר־אלהים, שהבטיח לשבטים את הנחלת „ארץ כנען", מנחל מצרים עד נהר פרת. המהלך הריאלי של התישבות השבטים לא התאים להבטחה זו. אבל דבר־האלהים שמש כח מעורר ומכוון. גורמים ריאליים הטו את כבושי השבטים ואת גלויי חייהם המדיניים מן הקו, שהתוה דבר־ האלהים. אבל בתקופת הכבוש עדיין היתה האוטופיה חיה. ויודעי־העתים השתדלו לבאר את הקרע שבינה ובין המציאות.

באוטופיזמוס זה כרוכה קביעת גבולות הארץ שבתורה (ובספרות התלויה בה), שאינה מתאימה לתנאים הריאליים של שום זמן. מעידה עליו רשימת עממי כנען, שאינה כוללת את הפלשתים. חוק אוטופיסטי המיוסד על הבטחת הכבוש השלם אנו מוצאים בדב׳ י״ט, ח—ט. בחוק זה ישראל מצווים להבדיל בעבר הירדן מערבה שלש ערי מקלט (מלבד שלש הערים, שמצווה עליהן שם, א—ז) אחרי אשר ירחיב ה׳ את גבולם ויתן להם את „כ ל הארץ" אשר הבטיח לאבותיהם. בפרק זה אנו מוצאים אותה ההשקפה על כבוש שלם ב ש ת י דרגות, שאנו מוצאים ביהושע י״ג: אחרי שתכבש הארץ הנשארת, מדן ועד נהר פרת, יש להבדיל שלש ערים נוספות.

רק מתוך הבהנת האופי האוטופי של תנועת כבוש הארץ אפשר להבין את עדות המקורות המספרים על כבוש־הארץ כהויתה.

ערי הכהנים והלויים

ביהושע כ״א, א—מ אנו מוצאים רשימה של ערים, שניתנו לכהנים וללויים. רשימה זו, מיסודו של ס״כ, נחשבת למאוחרת ביותר, מלאחרי גלות בבל. אולם האסכולה השלטת עוד לא הצליחה לבאר, לשם מה חברו אחרי גלות בבל רשימה זו. ו ל ה ו י ז ן סבור, שהרשימה היא המצאה דמיונית, שבכל זאת נתגבשה בה שאיפת הכהונה המאוחרת לרכוש לה נחלת ארץ. הממציא הראשון של התכנית הוא י ח ז ק א ל, המצוה להפריש מן הארץ תרומה לכהנים וללויים ליד המקדש ועיר הקודש (יחז׳ מ״ה, א׳ ואילך; מ״ח, ח ואילך). אבל ס״כ אינו יכול לדרוש דרישה שקופה כזאת. הוא מוכרח „להתעטף בעתיקות" ולכסות את כוונותיו „כסוי היסטורי", ולפיכך הוא מתעלם דוקא מירושלים ומן המקדש, והוא דורש ארבעים ושמונה ערים, כמין זכר לבמות, שהיו לפנים בכל מקום[30]. אולם דוקא ההשואה עם תכניתו של יחזקאל היא המראה לנו, שדעתם של ולהויזן וחבריו אין לה כל יסוד. אם היה בימי בית שני איזה טעם שהוא בתכנית של העגלת אדמה לכהנים וללויים, הרי היה זה רק בתנאי, שתהיה מרוכזת מסביב ל י ר ו ש ל י ם. שום צורך במראית־עין של „עתיקות" אינו יכול לקרב אל השכל את העדרה של ירושלים מרשימת ס״כ.

אולם לא זו בלבד שירושלים לא נמנתה ברשימה. לא נמנתה גם שילה, שבה נתחלקה,

---

[30] עיין: Prolegomena, ע׳ 153—158. רק מנוד ראש עשויים לעורר נסיונות ההסבר של ה ו ל צ י נ ג ר, בביאורו ליהושע, ע׳ 88.

לפי ס"כ, הארץ „לפני יהוה פתח אהל מועד" (יהושע י"ח, א; י"ט, נא; כ"א, א—ב). לא נזכרה נוב, עיר הכהנים. וכן לא נזכרו בית אל, גלגל, מצפה, דן, באר שבע — כולן ערים, שהיו בהן מקדשים ובודאי גם כהנים ושהתאימו בלי ספק לצורך „להתעטף בעתיקות". לא נזכרה רמה, ששם היה בית שמואל וששם בנה מזבח (ש"א ז', יז). ולעומת זה נזכרה דוקא מחנים (כ"א, לו), מבלי שנדע, מה טעם. שכם, שלפי יהושע כ"ד, כו היה בה מקדש יהוה, נמנתה בין ערי הלויים דוקא (כ"א, כא). וכן נתנו ללויים ערים כגבתון (כ"א, כג), שהיתה עיר פלשתית עוד בימי בעשא (מל"א ט"ו, כז; ט"ז, טו) או כרתוב (כ"א, לא), שבודאי לא היתה ישראלית מעולם (השוה שופ' א', לא).

מלבד זה אין כל הסבר לדבר, שס"כ מעניק שלשים וחמש ערים ללויים ורק שלש עשרה לכהנים. כי בראשית ימי בית שני היו בארץ ישראל מאות אחדות לויים ואלפי כהנים. עלינו להאמין איפוא, שס"כ היה עקבי ביותר בענין זה: את מאות הלויים הפך לאלפים רבים, ומפני זה נתן להם את מתנת המעשר — מתנת המלך — והשאיר לכהנים רק מתנות דלות מן הקרבנות, ומלבד זה העניק להם שלשים וחמש ערים עם מגרשיהן. אמנם, ערים אלה לא היו כבר בעולם באותו זמן או לא היו ברשותם של בני יהודה, וס"כ לא „הפסיד" איפוא הרבה. ובכל זאת — כל ההנחה היא אבסורדית במדה שאין למעלה הימנה.

בין מתנגדי האסכולה השלטת היו כבר מי שנסו לטעון, שרשימת ערי הכהנים והלויים משקפת איזה מצב של התגבשות ישובית ריאלית בתקופה קדומה — בתקופת דוד או שלמה[31], יסוד לטענה זו משמשת העובדה, שכמה וכמה מן הערים שברשימה נזכרו או נרמזו במקומות אחרים כערי כהנים או לויים: חברון, גבעון, ענתות, שכם, תבור (דה"א ו', סב) ועוד. אולם באמת אי אפשר להתאים את הרשימה לשום תקופה. אם נניח, שזוהי רשימה של ישובים ישראליים ריאליים, הרי, מכיון שנזכרה בה ג ז ר, אין היא קדומה לזמנו של שלמה. במה אפשר איפוא לבאר את העדרה של י ר ו ש ל י ם, שמימי דוד שכן בה הארון וישבו בה צדוק ואביתר? ומשנבנה הבית הרי נעשתה זו בודאי מרפז לכהנים. וכן אי אפשר לבאר את העדרן של בית־אל, גלגל, מצפה, דן, באר שבע, רמה. כי בית־אל היתה עיר כהנים, לא מפני שהארון עמד שם זמן־מה[32], אלא מפני שהיתה עיר קודש עתיקה, „שער השמים". בימי שמואל־שאול היו עולים לשם „אל האלהים" (ש"א י', ג), ובימי ירבעם נבנה בה מקדש מלך". ובכל אופן כל זמן שהבמות היו קיימות, היו בערים ההן מרכזים כהניים. ואין אנו יודעים שום טעם, שהיה יכול להניע את בעלי הרשימות להזכיר את גבעון או את שכם או את תבור ולא להזכיר את דן או את בית־אל.

יש רק ביאור אחד: הרשימה אינה כלל רשימה של ישובים ריאליים אלא א ו ט ו פ י ה, ככבוש הארץ „עד נהר פרת". היא נתחברה בשעה שהלויים היו עדיין מעמד מרובה באוכלוסין, לפני שנדחה מן המקדשים ולפני שחלק ממנו נבלע בכהונה. כשם שהתישבות השבטים התאימה רק בחלקה להתישבות בארץ האידיאלית, כך גם התישבות בני לוי. בחלק מן הערים, ש„ניתנו" להם, נתרכזו באמת. אבל רוב ישוביהם האמתיים תלויים היו בייסוד המקדשים בארץ.

---

31 עיין: Löhr, Asylwesen im Alten Testament (1930), ע' 34; וביחוד, ק ל י י ן, ערי הכהנים והלויים וערי מקלט (קובץ החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה תרצ"ה), ע' 81 ואילך, 93 ואילך.

32 קליין, שם, ע' 93.

יהושע כ"א הוא איפוא פרק מן הספרות האוטופית של תקופת הכבוש.

רשימות הגבולות והערים בס' יהושע

ביהושע י"ג—י"ט אנו מוצאים רשימה של גבולות וערים לפי נחלות השבטים בארץ כנען ובעבר הירדן. רובן של הרשימות האלה, וביחוד בפרקים ט"ו—י"ט, הן מיסודו של ס"כ, והאסכולה השלטת מאחרת אותן עד לימי גלות בבל וראשית בית שני. אולם א ל ט, ובעקבותיו ג ו ט, מוצאים בהם גם יסודות עתיקים. אלט מבחין בי"ג—י"ט בין רשימת ה ג ב ו ל ו ת שבין שבט לשבט ובין רשימת ה ע ר י ם. את רשימת הגבולות הוא חושב לעתיקה ומושרשת בתקופה שלפני התהוות המלוכה. אבל את רשימת הערים הוא חושב למאוחרת. ברשימה זו הוא מבחין תעודה מקורית מימי י א ש י ה ו, שכללה את רשימת ערי "ארץ מלכות יהודה". תעודה זו כוללת את ערי יהודה (יהושע ט"ו, כ—סב), בנימין (י"ח, כא—כח), שמעון (י"ט, א—ט) ודן (שם, מ—מח). המטבע המיוחד של התעודה נכר בזה, שהיא כוללת לא רשימה רצופה של ערים אלא רשימה של מ ח ו ז ו ת או פלכים עם סכום הערים שבכל מחוז (עיין ט"ו, לב, לו, מא ועוד). שתעודה זו מוצאה מימי יאשיהו, מוכח כאילו מהתואת הגבולות הצפוניים של בנימין ודן. כי ביהושע ט"ו ואילך חסרה רשימת ה ע ר י ם של אפרים ומנשה (בט"ז—י"ז נתנה רק רשימה של ג ב ו ל ו ת), ולעומת זה עוברות ערי בנימין ודן את הגבול הצפוני ונכנסות לתוך אותו השטח החסר. כי יריחו, בית אל ועפרה הן לפי י"ח, כא—כג לבנימין, ובאמת היו שייכות למלכות אפרים (עיין מל"א ט"ז, לד; מל"ב ב', ד; מל"א י"ב, כט ואילך; י"ג, א ואילך ועוד). זכן תופסות ערי דן שטח המשתרע בחלקו מצפון לגזר. ואילו לפי יהושע ט"ז, ג גזר היא קצה גבולו הדרומי של אפרים. שטחים, שהיו שייכים למלכות ישראל, נצטרפו איפוא כאן לגבול הארץ, שהיתה שייכת למלכות יהודה המאוחרת. כי מלכות יהודה הרחיבה את גבולה צפונה רק אחרי חורבן מלכות ישראל. זה קרה בימי יאשיהו, עיין מל"ב כ"ג, טו. אמנם, בנחלת דן נמנו גם ערים מעקרון צפונה עד יפו (י"ט, מג—מו). אבל אפשר, שיאשיהו כבש חבל זה במסבות בלתי ידועות. לפי עז' ב', לג (נח' ז', לז); נח' י"א, לד—לו ישבו עולי הגולה בלוד, חדיד ואונו, שהן מצפון לעקרון. הרי ששטח זה היה פעם בידי בני יהודה[33].

אולם כל ההשקפה הזאת תלויה בשערה דקה ביותר.

רשימות הגבולות והערים בס' יהושע הן פרשה קשה ומסובכת, ויש בהן דברים, שאין אנו יכולים לבאר. יפה הרגיש אלט, שיש כאן תערובת של מציאות ודרישה אידיאלית. וכן יפה הרגיש (שלא כרוב אנשי האסכולה השלטת), שיש בהן יסוד עתיק, והטעים את ההבדל שבינן ובין החלוקה הסכמטית של יחזקאל (מ"ח)[34]. אולם דעתו, שברשימות אלה יש זכר להתגבשות המאוחרת של מלכות יהודה, אין לה בהחלט שום יסוד. קודם כל ביחס לדן: הערים, שנמנו כאן מצפון לגזר, הן ב ש פ ל ה ולא בהר, ושטח זה לא היה מעולם לאפרים, ואין כאן שום סתירה ליהושע ט"ז, ג. ולהלן: אין ללמוד מיהושע ט"ז, א, י"ח, יג,

---

[33] עיין: א ל ט Gaue, ביחוד 104, 106 ואילך, 110 ואילך; הנ"ל, Stammesgrenzen; ג ו ט, Studien, 232—248; הנ"ל, ביאורו לס' יהושע, ע' IX ואילך. מה שאלט מביע כהשערה זהירה (שיאשיהו כבש את השטח שמצפון לצקרון) נעשה לגוט כדבר ודאי, עיין ביאורו ליהושע י"ט, מ—מח (ע' 94).

[34] עיין ביחוד Stammesgrenzen, ע' 17 ואילך.

שבית אל היתה בנחלת אפרים, בסתירה לי״ח, כב[35]. כי בית אל נזכרה כאן בתאור גבול, ותאורי הגבול ברשימות אלה אינם קובעים כשהם לעצמם שייכות שבטית[36]. אמנם, ידוע לנו, שיריחו ובית אל היו למלכות אפרים. אבל מזה יש רק ללמוד, שבמדינת הצפון נכללו גם ערים אחדות של גחלת בנימין. הקו המדיני לא התאים לקו הגבול השבטי[37]. ההנחה, שבית אל סימנה את גבול הצפון של מלכות יאשיהו, פורחת כולה באויר. לפי מל״ב כ״ג, טו הגיע יאשיהו עד בית אל, אבל לפי יח ואילך הגיע עד ״ערי שמרון״. דבר זה מתאשר על ידי מ״א, ה. מלבד זה, אם נניח, שהכוונה כאן לגבול הצפוני של מלכות יאשיהו, שעבר דרך בית אל עד מול יפו, הרי כלל גם את גזר. וכיצד זה נמנתה גזר על נחלת אפרים?

בטולה הגמור של ההשערה ההיא מוכח ביחוד מתוך בחינת הגבול המערבי. קודם כל אין להבין, למה נמנו ערי דן לחוד. מכיון שדן לא ישב ברוב הערים האלה מעולם, הרי צריכות היו להחשב על גבול יהודה או בנימין. (בימי בית שני ישבו בערים הצפוניות של נחלת דן בני בנימין: נח׳ י״א, לא—לה). מלבד זה כולל גבול יהודה לפי יהושע ט״ו, מה—מז לא רק את עקרון אלא את כל השפלה הפלשתית, ״עד נחל מצרים״[38]. אולם ברור, שמלכות יהודה בימי יאשיהו לא כללה את החבל הזה. לא הגבול הצפוני ולא הגבול המערבי אינם מתאימים איפוא לגבולות מלכות יהודה אחרי חורבן מלכות אפרים.

אין אנו יכולים לבאר, מפני מה לא הובאה בס׳ יהושע רשימה מפורטת של ערי אפרים ומנשה. בודאי אין כאן שום כוונה מדינית. שהרי בשבטי הצפון האחרים אנו מוצאים רשימות של ערים, שנספחו על תאורי הגבולות. וכן אין אנו יודעים, מפני מה נמנו כמה וכמה ערים בשתי נחלות (צרעה, אשתאול, בית הערבה ועוד). בודאי נשתקפו בכמה מן השנויים האלה אי־אלו שנויי־התישבות ריאליים. ואולי יש באחדים מהם תאונות ספרותיות. בזה יש לבאר גם כמה וכמה חסרות (למשל: את העדר נוב, ענתות, מכמש ועוד בנחלת בנימין, את העדר גת ואשקלון ובנותיהן בנחלת יהודה ועוד). אולם ברור, שברשימות אלה אין שום מצב מדיני מאוחר משתקף. ודוקא יריחו, בית־אל, עפרה, גזר מוכיחות דבר

---

35 אלט, Gaue, ע׳ 104, הערה 1

36 באותו קו (י״ח, יג) נזכרה עטרות אדר בט״ז, ה בגבול אפרים, וביי״ח, יג—בגבול בנימין. בי״ח, יד נזכרה קרית יערים, ״עיר בני יהודה״, בתאור גבול של בנימין. וכן יש כמה נקודות משותפות בתאורי הגבול של יהודה בט״ו, ה ואילך ושל בנימין בי״ח, טו ואילך: בית חגלה (לבנימין), אבן בהן בן ראובן, הגלגל נכח מעלה אדומים, עין שמש, גי־בן־הינם ורכתף־היבוסי, מעין מי נפתוח. וכן נזכרו בגבול יהודה בט״ו, י—יא בית שמש ויבנאל של נפתלי (י״ט, לג, לח). וכן להלן.

37 נקודת הגבול בין המדינות היתה רמה באמצע נחלת בנימין (מל־א ט״ו, יז). גבע־בנימין ומצפה היו ליהודה (שם, כב).

38 אלט, Gaue, 110 ואילך, אומר, שהגבול הפלשתי הוא ״מעורפל לגמרי״ ושמן הגבול המערבי ״אין מעגה״ נגד תפיסתו. אבל הגבול הפלשתי הוא כאן ברור כיום, ומן הגבול המערבי יש ויש טענה מכרעת נגד תפיסתו. אם ביחס לעקרון יש איזו השערה, הרי אין כל השערה ביחס לאשדוד ולעזה ״עד נחל מצרים״. נוט מוחק, כמובן, מה שזותר ל״שיטה״. אבל זוהי עצה פשוטה ביותר.

זה בבירור. ואילו בימי בית שני לא היה לשום אדם ענין בפרטי חלוקת ערים אלה בין השבטים ובפרטי הגבולות בין שבט לשבט. עתה יכלו לכל היותר לחבר תכניות מעין זו של יחזקאל. וכיצד זה שכתו דוקא ערים כלוד, אונו, חדיד וכו', שבהן היו בימי בית שני ישובים ריאליים?

אולם גם זה ברור, שברשימות אלה, וכן גם ברשימה שבשופ' א', אין דרישותיהם האידיאליות של ה ש ב ט י ם מתבטאות, כמו שסבור א ל ט[39]. בצדק מעיר אלט, שהרשימות שבס' יהושע מקיפות את כ ל הארץ שבעבר הירדן המערבי מבלי להשאיר אף מקום אחד פנוי, מן הירדן ועד הים, מנחל מצרים ועד סולמה של צור[40]. אבל כיצד זה אפשר, ש„דרישות" טריטוריאליות מקריות של שבטים, המבקשים להם כל אחד נחלה לעצמו, תצטרפנה לאחדות שלמה ורצופה כזאת? וכיצד זה לא פגעו „הדרישות" אלו באלו ולא סבכו את השבטים ב ש ו ם ז מ ן במלחמות נחלה? ועל הכל: בצפון היתה לדן עיר אחת (יהושע י"ט, מז; שופ' י"ח, כז—כט); עיר אחרת לשבט דן בצפון לא נזכרה. ואילו בדרום היתה לו „דרישה" על שש עשרה ערים (יהושע י"ט, מ—ז). ולשבט אשר הקטן היתה „דרישה" לכבוש את עכו ואת ארץ צור וצידון וכו' (יהושע י"ט, כד—ל; שופ' א', לא) — שטח, שגם מלכי ישראל לא כבשוהו מעולם (השוה כרך א', ע' 631). ברור, שאין כאן מקום לדבר על דרישות של שבטים.

ברשימת הגבולות והערים ביהושע ט"ו—י"ט אפשר להבחין אופי כפול: ריאלי ואוטופי. העבוד המפורט והמדוקדק של הגבולות ה פ נ י מ י ם, שבין שבט לשבט, מראה, שהרשימות האלה מתארות יחסי־נחלה ריאליים ביותר ואינן המצאת מחברי־מגילות מאוחרים. אולם ההקף של הגבולות ה ח י צ ו נ י י ם, הדרישה הגלומה ברשימות האלה לנחול את הארץ בשלמותה על השטחים, שלא נכבשו מעולם ושלא שאפו מעולם שאיפה ממשית לכבשם, מוכיחים, שיש כאן לפנינו גבוש ה א ו ט ו פ י ה ה ל א ו מ י ת של כבוש־הארץ השלם. הרשימות הן ר י א ל י ו ת כלפי פנים, א י ד י א ל י ו ת כלפי חוץ; ש ב ט י ו ת כלפי פנים, ל א ו מ י ו ת כלפי חוץ. התקוה־הנבואה העתיקה לארץ השלמה, מנחל מצרים עד לבוא חמת, מופיעה כאן בצורה חדשה: האוטופיה ה ל א ו מ י ת נפלה בירושה ל ש ב ט י ם. בזה נעשתה התקוה העתיקה אוטופית ביותר. כך היא מופיעה גם בשופ' א', יהושע ט"ו—י"ט ושופ' א' הם מעבר לשופ' ב', כא: לויתור הגמור על השלמת הכבוש. הפרקים יהושע ט"ו—י"ט ק ד מ י ם ב ה כ ר ה לשופ' ב', כא.

אולם הפרקים האלה כשהם לעצמם הם עדות היסטורית נאמנה על האופי ה ל א ו מ י של ה א ו ט ו פ י ה: על התקוה המשותפת, שאחדה את השבטים קודם לכן, שפעמה בברית השבטים בראשית תקופת הכבוש. הם עדות, שבראשית תקופת הכבוש היו לא פעולות נפרדות של שבטים אלא פעולה של ברית־שבטים, של ע ם א ח ד, שאוטופיה נבואית הלהיבה אותו.

ס' יהושע ושופ' א'

הערכת ס' יהושע כספר היסטורי עתיק הכולל עדות בת־זמנה על כבוש הארץ סותרת להערכה המקובלת. ההערכה המקובלת נשענת לא רק על קביעת זמני מקורותיו של הספר (הם הם מקורות ס' התורה) השלטת באסכולה של ולהויזן אלא גם וביחוד על

39 א ל ט, Landnahme, ע' 26; Stammesgrenzen, ע' 17 ואילך.

40 Stammesgrenzen, ע' 16.

הסתירה, שגלתה הבקורת בין תיאור כבוש הארץ שבס' יהושע ובין התיאור שבשופ' א'. לפי ס' יהושע נכבשה הארץ כולה בימי יהושע ונתחלקה כשהיא ריקה מאדם בין השבטים אחרי גמר המלחמה. ואילו בשופ' א' מלחמת הכבוש עומדת בתקפה. השבטים מתאמצים לכבוש כל אחד את חלקו, ואף אינם מצליחים לגמרי. זאת אומרת, ששופ' א' אינו באמת המשכו של ס' יהושע, כפי שנאמר ברשימה שבפסוק א, אלא יש לראותו כספור מקביל לס' יהושע. זהו תיאור אחר של מהלך כבוש הארץ. לפי תיאור זה אין השבטים נלחמים כמחנה אחד, אלא כל שבט נלחם בפני עצמו. הם אינם יכולים להוריש את יושבי הארץ. הכנעני אינו נשמד, אלא הוא יושב בקרב שבטי ישראל, האסכולה השלטת חושבת תיאור זה לקרוב יותר אל המציאות ההיסטורית, ואת התיאור שבס' יהושע היא דוחה. אולם גם שופ' א' כולל, לפי תפיסתה, סכום מאוחר של מאורעות הכבוש: בפסוקים כא, כח, כט (לפי הנוסח שביהושע ט"ז, י) כאילו נרמזו מאורעות של תקופת ראשית המלוכה. באמת לא חלקו השבטים את הארץ ב„גורל" וגם לא נכנסו לארץ בזמנים שונים. כל אחד כבש את נחלתו בפני עצמו, לפעמים במלחמה ועל פי רוב בשלום. ולא עוד אלא שאחדים מן השבטים כבר ישבו בשעת כבוש יהושע בנחלותיהם ולא „נכנסו" כלל לארץ ממצרים. השבטים לא היו חטיבה לאומית אחת בתקופת ההתנחלות. האחדות נוצרה רק לאחר זמן — בתקופת המלוכה. רק אז נתהוה עם ישראל. זוהי המסקנה העיקרית: בתקופת כבוש הארץ עדיין לא היה עם ישראל[41].

והנה קודם כל יש להטעים, שגם הנחת שופ' א' היא: אחדות עם ישראל. פרק זה אינו מספר באמת כלל על הכניסה לארץ. אבל הנחתו היא, שנכנסו לארץ כולם יחד. כל שבט נלחם בגורלו. למלחמה קדמה איפוא חלוקת נחלות. המלחמה מתנהלת על ידי השבטים, אבל השבטים מגשימים תכנית אחת בדבר אלהים. אין שום רמז להתנחלות שבטים זה אחרי זה; השבטים נלחמים בבת אחת. יהודה רק פותח את המלחמה הכללית. היש להניח, שאת הרקע האחדותי יצר בעל הפרק, שסכם את המאורעות מתוך נקודת השקפה מאוחרת?

ההערכה הבלתי נכונה של הפרק הזה היתה מכשול פטלי למדע המקראי. בפרק יש כמה קשיים ואי־התאמות. אבל ברוב „תקונים" טשטשו את עדותו. על זמנו של הפרק כבר עמדנו למעלה (כרך א', ע' 628 ואילך) והבאנו כמה ראיות לעתיקותו: הוא אינו יודע עוד את הכבוש הפלשתי ואת מעבר דן צפונה. הרי, שהוא עתיק מאגדות שמשון, משופ' י"ז—י"ח ומשירת דבורה. על הראיה מן הרשימה על „רכב הברזל" עיין למעלה ע' 319—320. שהפסוקים המדברים על שימת הכנעני למס אינם מתכוונים למאורעות תקופת המלוכה[42], מוכח קודם כל מפסוק לה: את האמורי מכניעים ושמים למס אנשי בית

---

41 עיין ולהויזן, Prolegomena, ע' 121, 229, 356—358 ועוד; בודה Lit-teratur, ע' 130. ועיין למעלה, ע' 302, הערה 1. בהנחה זו קשורים הנסיונות השונים לסדר רשימות דמיוניות של שבטים ישראליים, שקדמו לרשימה הקלסית של י"ב שבטי ישראל, עיין ביחוד מיירס, Israeliten, במקומות שונים; ועיין אויארבך, Wüste, ח"א, ע' 61 ואילך ועוד. השוה למעלה, כרך א', ע' 627, הערה 1.

42 על הדעה, שהמקראות בשופ' א', כח ואילך המדברים על התחזקות ישראל ועל שימת הכנענים למס מכוונים להתחזקות ישראל בתקופת המלוכה וביחוד לשעבוד הכנענים

יוסף. ואילו עם יסוד המלוכה פסקו המלחמות הנפרדות של השבטים. מדובר כאן על עזרת בית יוסף לשבט דן, ומפסוק זה יש להקיש על כח ואילך. דבר זה מוכח גם מפסוק כט: הכנעני יושב בגזר; ואילו בימי שלמה נשמד הכנעני מגזר (מל"א ט, סז). ביהושע ט"ו, סג המקביל לשופ' א, כא נאמר, שאת היבוסי לא יכלו בני יהודה להוריש מירושלים. ואילו אחרי כבוש ירושלים בימי דוד לא היה מספר מנסח את המצב כך. הפסוקים מכוונים בהכרח ליבוש שלפני הכבוש בימי דוד 43.

שופ' א' (והקטעים הקרובים לו: יהושע ט"ו, יד—יט, סג; ט"ז, י; י"ז, יב—יח) כולל איפוא רשימות מימי ראשית הכבוש.

והנה בפרק זה אנו מוצאים לא רק אחדות העם בראשית מלחמות השבטים בנחלותיהם אלא גם אותה תכנית־הכבוש הלאומית, שאנו מוצאים ביהושע ט"ו—י"ט. כי גם כאן כל ארץ כנען, עד קצה הצפון, מחולקת בין השבטים. על כל שבט "להוריש" את הכנענים שבחלקו, כדי שהעם ינהל את כל הארץ. (השוה למעלה, ע' 386). גם שופ' א' טבוע באותו המטבע הכפול, שטבועים בו יהושע ט"ו—י"ט. בהווה הפרק יודע רק מלחמות שבטים. אחדות העם של תקופת המלכים היא עדיין מעבר לאופק שלו. ועם זה הוא רואה את המלחמות האלה באור השאיפה והתקוה הלאומית: בראשית המלחמות השבטיות היתה אחדות לאומית, ותעודת המלחמות — הורשה שלמה של הכנעני — גם היא לאומית. בנקודה ראשית זו אין אפוא סתירה בין שופ' א' ובין ס' יהושע: השבטים הנלחמים בארץ הם לא שבטים נפרדים, שאין ביניהם קשר לאומי, אלא הם מהוים עם אחד ומגשימים תכנית לאומית אחת.

כמו כן אין סתירה בנקודה עיקרית אחרת: גם שופ' א', כמו ס' יהושע, אינו יודע התנחלות מתוך שלום. ישראל נלחם בכנעני, מוריש אותו או משעבד אותו. אבל אין רמז לכריתת ברית שלום, ליסוד ישובים משותפים, להתמזגות שבטים ובתי אבות.

ועם זה אין ספק, שבין שופ' א' ובין ס' יהושע יש אי־התאמה מסוימת. אולם השאלה היא: מה טיבה ומדתה של אי־התאמה זאת? שהרי סתירות ואי־התאמה יש גם בשופ' א' גופו. הנתנה רשות באמת לראות את שופ' א' כספור מקביל לס' יהושע? והיש לראות את שופ' א', א ("ויהי אחרי מות יהושע") כרשימה משובשת?

בשום פנים אי אפשר לראות את שופ' א' כראשית ספור מיוחד על כבוש הארץ. שהסיפור אינו אלא המשך, ברור בהחלט מפסוק ג: השבטים נלחמים כל אחד ב"גורלו", כלומר: בנחלתו. ההנחה היא, שכבוש הארץ וחלוקתה ל"גורלות" קדמה למלחמות אלה 44. ולהלן: בשופ' א' אין לשבטים מנהיג, ושמו של יהושע לא

בימי שלמה, עיין ברטו, ביאורו לספר שופטים, ע' XXV ואילך; ולהויזן Prolego-mena, ע' 229; בודה, ביאורו לס' שופ', ע' 12. וזוהי הדעה הרווחת בין החוקרים.

43 על משמעות המלים "וישב היבוסי את בני בנימין (או את בני יהודה) בירושלים" עיין למעלה, כרך א', ע' 654, הערה 17.

44 לפי אלט, Josua, ע' 17, מניח שופ' א' חלוקת הארץ בגורלות לפני הכבוש, ואחרי ההגרלה מתחילות מלחמות השבטים. אבל באמת הרי אין כאן שום ספור על חלוקת הארץ בגורלות. "בגרלי" פירושו: בנחלתי. ההנחה היא, שהשבטים יושבים כבר איש בנחלתו, והם נלחמים עם הישובים הכנעניים שבנחלותיהם. מפני זה אין כאן שום מלחמת־גבול, כאמור להלן בפנים. אופי המלחמות האלה דומה לאופי המלחמות הנזכרות ביהושע י"ז, יד—יח

נזכר 45. ביהושע י״ז, יא—יח, השייך לאותו המקור, שממנו שאוב שופ׳ א׳, נזכר יהושע כמנהיג ברית השבטים (לא כמנהיג שבט יוסף בלבד): ליוסף הוא נותן „גורל״, היינו: מנחיל לו נחלה בין אחיו. וגם הנחת הקטע הזה היא, שלמלחמת השבטים בדרגה המתוארת בשופ׳ א׳ ורעיו קדמה מלחמה אחרת. לפי יהושע י״ז, טו—יח כבר נשלמה מלחמת יוסף עם הכנעני בהר; בהר עליו רק לברא את היער. המלחמה היא עתה בעמק. ולהלן: אין בשופ׳ א׳ ספור על מעבר הירדן. אין מקבילה לספור על כבוש יריחו 46 ועל כבוש ערי הגבעונים ועל המלחמה בגבעון ועמק אילון, שנזכרה בס׳ הישר. בכלל: אין מלחמת גבולות. כל המלחמות הן בפנים הארץ. יריחו, „עיר התמרים״, כבושה ועומדת (טז) 47. מלחמת־הגבול, שנזכרה כאן, היא בצפת־חרמה (יז). ומכיון שהכניסה היתה מ„עיר התמרים״, הרי מביא אותנו פסוק יז בטיסה אחת עד הקצה הדרומי של השטח הכבוש. המלחמה מתחילה בתוך הנחלה ומגיעה עד הגבול. בנחלת שמעון יש רק

(הקרוב במקור לשופ׳ א׳), שגם הן מלחמות־„גורל״ שלאחרי הכבוש. ממין זה היא בכלל כל תכנית המלחמות המסומנת ביהושע י״ג ואילך.

45 מייאר ושטדה סבורים, שס״י לא ספר כלום על יהושע. עיין נגד זה: קינן, Einleitung, I¹, § 13, הצרה 14; בודה, Richter, ע׳ 40 ואילך; קיטל, Geschichte, 613 ואילך. קינן, שם, וכן ולהויזן, Composition, ע׳ 116; Prolegomena, ע׳ 357 חושבים את יהושע למנהיג בני יוסף. וכדעה זו מחזיקים חוקרים רבים. בכל אופן אין ספק, שיהושע נזכר בס״י. אנשי האסכולה הרגישו בקושי, שיש בעובדה, שיהושע לא נזכר בשופ׳ א׳. בודה מוסיף את השם בפסוק כב (במקום „יהוה״), עיין ספרו הנ״ל, ע׳ 59, וכן ביאורו לכתוב זה. קיטל, בספרו הנ״ל, ע׳ 614, 633, אומר, שמחקו את השם בגלל הרשימה שבפסוק א. אבל אם נזכר בחומר שמו של יהושע, למה יחסו את המאורעות לזמן שלאחרי מותו? הלא בפרק זה עצמו אנו מוצאים פסוקים, שהובאו גם בס׳ יהושע (יא—טו, כ, כא, כו—כט, עיין יהושע ט״ו, יד—יט, סג; ט״ז, י; י״ז, יא—יג)—מלפני מות יהושע. ברור, שהמלים „ויהי אחרי מות יהושע״ מוכיחות, שבתומר לא נזכר יהושע.

46 הספור על המלחמה בבזק (א׳, ד—ז) דבר אין לו עם מעבר הירדן (נגד מייזלר, תולדות א״י, ע׳ 192). כי בזק זו אינה חרבת אבזיק, מצפון לשכם: מלחמת בזק היא ב„גורלו״ של יהודה או סמוכה לו, ובן קרובה היא לירושלים. עיין ולהויזן, Composition, ע׳ 214; בודה, ביאורו לשופ׳, ע׳ 4. זוהי אולי חרבת בזקה, לא הרחק מעמק אילון, עיין: קלרמון־גנו, Researches, ח״ב, ע׳ 83, 239; קונדר־קיצ׳נר, Survey, ח״ג, ע׳ 36; הורביץ, א״י ושכנותיה, בזק I. כאן היתה, כנראה, מלחמה עם ברית כנענית־פריזית, לא רחוק מגבול „גורל״ יהודה. כבוש עיר בזק לא נזכרה כאן. אולם שם ממוקבץ, שם המלך הוא „אדני בזק״, ולפי זה בזק הוא שם אלהות. ויש שמסמיכים ספור זה לספור על אדני צדק מלך ירושלים (יהושע י׳, א). וינר, JPOS, 1929, ע׳ 11 ואילך, משער (על יסוד נוסחה של השבעים בש״א י״א, ח), שהכוונה בספור שלנו לרמה.

47 כי אין זה ספור חסר־המשך על הכניסה לארץ דרך עיר התמרים, נגד וינר, JPOS, 1929, ע׳ 5 ואילך. שהרי אין הכתוב מספר על כניסת בני יהודה לארץ דרך עיר התמרים, אלא על כניסת בני קיני. זוהי סקירה חוזרת על גלגולי התישבות בני קיני: מעיר התמרים עלו לנגב ערד, ואחרי כן הלכו וישבו ליד עמלק (כצ״ל לפי נוסח השבעים).—השוה למעלה, כרך א׳, ע׳ 630, הצרה 7.

מלחמה אחת: צפת־חרמה. גם בנחלת יוסף נזכרה רק מלחמה אחת: בית אל. על דן מסופר, שהאמורי לחץ אותו ההרה (לד), זאת אומרת: מסופר על התקפה־שכנגד א ח ר י שכבר נאחז בנחלתו. על רוב השבטים (כא, כז—לה) אין שום ספורי כבוש: נזכרו רק גרעונות ההורשה. אנשי האסכולה הרגישו בלקויים האלה ונסו להשלים ממקומות אחרים[48]. אבל זוהי עצה מפוקפקת מאד. וגם אין ההשלמה יכולה למלא את רוב הלקויים. ברור, שבעל הפרק מניח, שרוב הארץ כבושה ועומדת, והוא מונה רק את הנקודות, שבהן ל א נ ש ל מ ה ההורשה.

זאת אומרת: שופ׳ א׳ ורעיו אינם כוללים כלל ספור על כבוש ה א ר ץ. יש כאן רק אוסף של תאורי מקרים בודדים מ„מלחמות כנען", ספורי מאורעות מזמנים שונים א ח ר י שנכבשה הארץ ברובה, סקירות וסכומים, רשימת הערים, שלא הורישו אותן בזמנו של מחבר הפרק[49]. בשום פנים אין כאן ה ק ב ל ה לספור כבוש הארץ שבס׳ יהושע.

ואמנם, בין המסופר בפרק זה ובין המסופר בס׳ יהושע יש רק נקודת־מגע אחת: הספור על חברון ודביר. בשופ׳ א׳, י—טו, כ מסופר על כבוש חברון ודביר, שלפי יהושע י׳, לו—לט כבר נכבשו והוחרמו על ידי יהושע. כאן יש ספורים סותרים זה לזה. אולם יש לשים לב, שבס׳ יהושע גופו יש חלופי־נוסחאות בספור על כבוש חברון ודביר. לפי יהושע י״ד, ו—טו כבש כלב את חברון. לפי ט״ו, יג—יט (= שופ׳ א׳, יא—טו, כ) הכה כלב את הענקים בחברון, ועתניאל כבש את דביר. לפי י״א, כא הכרית יהושע את הענקים מהברון ומדביר. וכן יש בשופ׳ א׳ גופו סתירה בין פסוק י ובין פסוק כ. מזה נמצאנו

---

48 עיין ב ו ד ה, Richter, ביחוד 84 ואילך, וכן ביאורו לפרק זה. בעקבותיו משלים גם ב ר נ י, עיין ביאורו, ע׳ 47 ואילך.

49 מתוך כך מתבארים אי־הסדר ואי־ההתאמות שבו, ולחנם עמלים החוקרים להכניס בו „סדר". בד—ז מסופר על המלחמה בבזק. בח—על כבוש ירושלים. אין להאמין, כדעת יש אומרים, שפסוק זה הוא פרי טעות, שטעה המחבר בפסוק ז, וחשב, ש ב נ י י ה ו ד ה הביאו את אדוני בזק לירושלים. היחכן שאדם, שסדר זכרונות היסטוריים ושעיין במקורות, לא ידע כלל את תולדות ירושלים? ואפשר, שמי שהוא יכול היה לסדר בפרק אחד פסוקים ח וכא מבלי להרגיש בסתירה? אין זאת אלא שהידיעות הן מהימנות ושאובות מן המקורות. בני יהודה כבשו את ירושלים ושרפוה, אבל לא ישבו בה (ח), כי העיר לא היתה חשובה בעיניהם. אח״כ חזר ונתבצר בה היבוסי (כא). בי—טו, כ ניתנו נוסחאות שונות לספור על כבוש חברון. ביח—ספור על לכידת עזה ואשקלון ועקרון. גם פסוק זה נחשב להוספה מאוחרת ו„חסרת מחשבה" (מייאר ואחרים). אבל איזה סופר־קורות מאוחר לא ידע, שאלה היו ערים פלשתיות תמיד? ברור, שגם כאן נשתמרה בנס ידיעה מקוטעת על מאורע נשכח: על מלחמה בערים אלה ל פ נ י שנתבצרו בהן פלשתים. פסוק יט אינו ס ו ת ר לפסוק יח. שום מלקט לא יטעה בדבר גלוי לעין כל כך. פסוק יח מספר על מערכה אחת, ואולם פסוק יט מ ס כ ם את תוצאות המלחמה כולה וסוקר זמן מאוחר יותר: הצלחות יהודה בעמק היו זמניות, ו ל ה ו ר י ש את העמק לא יכול. פסוק זה מסמן את גרעון־ההורשה של יהודה—השפלה. בפרק כמו שהוא אין תנועה בכוון מסוים, אלא לקט של מומנטים בודדים. ב ר ט ו, ביאורו לס׳ שופטים, ע׳ 11—12, וכן אחרים מוצאים כוון מצפון לדרום. אבל בעיקר—בגלל הזהוי המוטעה בזקֵ אבזיק, עיין למעלה, הערה 46. במדה שיש כאן כוון מצפון לדרום הריהו נובע מהבטחת יהודה לשמעון ללחום עמו אח״כ ב„גורלו".

למדים, שהיתה מסורת מגוונת ורבת נוסחאות על המלחמה בחברון ובדביר, ולכן לא נתפלא על הסתירה, שיש כאן בין שופ' א' ובין ס' יהושע. ולעומת זה אין כל מגע בשאר הספורים. יהושע אינו נלחם בבזק, אינו לוכד את ירושלים ואת בית אל, אינו נלחם בעזה, אשקלון, ועקרון. (לפי יהושע י"א, כב נשארו ענקים בעזה ובגת ובאשדוד). וכן אין ספור על כבוש צפת־הרמה[50]. בשופ' א' מסופר איפוא על מאורעות, שלא סופר עליהם כלל בס' יהושע, וממילא אין כאן ספור מקביל.

ולא זו בלבד אלא שגם הטענה היסודית, שלפי ס' יהושע „בכללו" (היינו: לפי ט"א, ס"ד וס"כ, שהם גופי מקורותיו) בנגוד לשופ' א' נכבשה הארץ כולה לפני יהושע „בלי שיור" או „כמעט בלי שיור" ונתרוקנה מכל יושביה ונתחלקה כשהיא ריקה מאדם בין בני ישראל, אינה אלא טעות מדהימה. היא עוברת בלי בקורת ממחבר למחבר, ואת תוצאותיה הפטליות לסלוף ראשית תולדות ישראל אין לשער. מקור הטעות היא, כפי הנראה, חלוקת הארץ כולה ביהושע ט"ו—י"ט. אולם כבר ראינו, שזוהי חלוקה אוטופית הכוללת גם גלילות, שלא נכבשו או, ואף מקומות, שלא נכבשו מעולם. מלבד זה יש באמת בס' יהושע פסוקים אחדים, שאם נעקור אותם מהמשכם ונדקדק עמהם ביותר, נוכל להוציא מהם את המשמעות ההיא, והם: י', מ—מב; י"א, טז—כ. אבל גם כוונת הפסוקים האלה אינה באמת אלא, שיהושע לכד את כל הארץ „עד בעל גד" והכה את מלכיה עד שנשבר כחם של מלכי כנען ולא יכלו עוד לצאת למלחמת התקפה על ישראל בימי יהושע. זוהי גם משמעות הכתובים בכ"א, מא—מג. אבל אין כוונת המספר לומר, שלא נשארו מימי יהושע שום גרעונות־הורשה. לכל היותר יש הפרזה מסוימת בבטוי בי', מ ובי"א, טז, אבל אין זה קובע את אופי התיאור בס' יהושע „בכללו". בי', מ; י"א, טז מדובר, לכאורה, על תפיסת השפלה. אבל הרי בהסבר בי"ב, ח ואילך (המזכיר גם הוא את השפלה) לא נזכרה אף אחת מערי הפלשתים. וכן לא נזכרה מלחמה עם ערים אלה בפרק י'. ובי"ג, ב—ג נאמר בפירוש, שגלילות הפלשתים לא נכבשו[51]. בי', מא נזכרה עזה כגבול מלחמת יהושע. בי"א, כב מסופר, שבעזה ובגת ובאשדוד נשארו ענקים. לא בי"א, טז—יז ולא בי"ב, ז לא נאמר בפירוש, שהכבוש הגיע עד הים. כמו כן אין אנו מוצאים ברשימת מלכי הארץ בי"ב, ז—כד מלכי ערים גדולות וחשובות כגון: בית שאן, יבלעם, צור, צידון, רהוב, עכו, יפו ועוד ועוד. אין ספור ואין רמז על כבוש ירושלים וגזר. אין ספור על מלחמה בעמק יזרעאל. בי"ד, ו—טו, שיש בו מסגנון ס"א וס"ד, כלב מבקש מיהושע, חמש שנים אחרי כניסתם לארץ (י), שיתן לו את חברון ואומר: ...ענקים שם... אולי יהוה אותי והורשתים (יב). ההנחה היא איפוא, שבמלחמות יהושע לא נכבשה אף חברון.

למעלה כבר הזכרנו את טענתו של אלט, שיש אי־התאמה בין הספורים שביהושע א'—י"א ובין „תכנית" הכבוש כפי שנקבעה בפרק א' ובסקירה החוזרת שבסוף פרק י"א

---

50 ביהושע י"ב, י, יג, טז נמנו בין המלכים, שהכה יהושע, גם מלכי ירושלים, חרמה ובית אל. אבל הריגת המלכים אינה כוללת את כבוש עריהם. לפי יהושע י', טו—כז נהרגו תחלה מלכי הבריח נגד גבעון במקדה, ורק אח"כ נכבשו עריהם. ובאותו פרק אין ספור על לכידת ירושלים. לפי ח', יז השתתפה בית אל במלחמת העי. אבל אין שם ספור על כבוש בית אל. לפי י', יז בא מלך גזר לעזרת לכיש, והוא ועמו הוחרמו. אבל אין ספור על כבוש גזר.

51 קביעת גבול הארץ הכבושה ב־בעל גד" וכו' בי"א, יז; י"ב, ז; י"ג, ה, המיוחדת למרקים אלה, מוכיחה, שיש כאן שותפות מקור ושיש כאן המשך אחד.

ובמקומות מאוחרים אחרים. ראינו, שנעלמה מאלט אי־ההתאמה שבין א׳ ובין סוף י״א: בא׳ מדובר על כבוש הארץ „עד נהר פרת״ ועד הים, ובי״א מדובר על כבוש הארץ „עד בעל גד״, וכבוש הצפון וארץ פלשתים עד הים לא נזכר. הבלעה זו, שמבליע אלט את ש ת י התכניות ב„תכנית״ א ח ת, היא אפינית מאין כמותה. רק על ידי טשטוש כל הפרובלמה של כבוש־הארץ השלם, שכבר עמדנו עליה למעלה, מצליחים החוקרים מבית ולהוזין להעלות מראית־עין של ספור על „כבוש ללא שיור״. בפרק א׳ נתנה ה„תכנית״, ובסוף י״א כאילו מסופר על הגשמת התכנית הזאת, ורק הספורים אינם מתאימים לה! אבל מה שמסופר באמת בי״א ובפרקים שלאחריו הוא, שה„תכנית״ ל א נתגשמה, זאת אומרת, שהארץ ל א נכבשה לפי ה„תכנית״. ביהושע י״ג, א ואילך; כ״א, א ואילך; שופ׳ ב׳, א—ג׳, ו, בפרקים הכתובים בסגנון ספרות ס״א וס״ד, נידונה שאלת הגוים א ש ר ע ז ב י ה ו ש ע ולא הורישם, ושבט הגויים האלה כולל את ארץ פלשתים, שיהודה לא הוריש לפי שופ׳ א׳, יט, ואת הארץ, שאשר לא הוריש לפי שופ׳ א׳, א. הרי ברור כיום, שספורי אסכולות אלה לא יחסו ליהושע כבוש שלם בלי גרעונות. מיותר להטעים, שאין כבושה של לישׁ־דן מיוחס ליהושע; עליה מסופר בקצור ביהושע י״ט, מז. מלבד זה אנו מוצאים את רוב הרשימות על גרעונות ההורשה, שהובאו בשופ׳ א׳, ככתבם וכלשונם (בשנויי נוסח) במקומות שונים בס׳ יהושע: ט״ו, סג; ט״ז, י; י״ז, יא—יב. מסדרי הספר לא הבינו איפוא מעולם את הספור בא׳—י״ב כספור על כבוש בלי גרעונות. ואמנם, היתכן להניח, שסופר־קורות ממחברי נ״ר מאיזו אסכולה שהיא בקש ליחס ליהושע את כבוש ירושלים או את כבוש גזר או את כבוש נחלת דן הצפונית? אם ידע על גרעונות אלה, והרי אי אפשר שלא ידע, — מה טעם היה לו לכחד זאת? כלום יש הבדל מהותי בין הגרעונות שבשופ׳ א׳ ובין „הגוים אשר עזב יהושע״? הדעה, שס׳ יהושע מספר על כבוש בלי גרעונות. היא טעות גמורה מכל בחינה ובחינה.

את שופ׳ א׳ אנו יכולים להבין על פי יהושע י״ז, יד—יח, הקרוב אליו במקור, ועל פי יהושע י״ד, ו—יד; ט״ו, יג—יט. מקטעים אלה נמצאנו למדים, שאחרי המלחמה הראשית, שבה נצחה ב ר י ת השבטים והשתררה על הארץ, התחילה תקופה של התגחלות ה ש ב ט י ם, שהיתה כרוכה במלחמות מקומיות. במלחמה זו פעלו השבטים או גם משפחות או גבורים מקומיים. אחרי המלחמה הראשית מבקש כלב מיהושע, שיתן לו את חברון על מנת להוריש משם את הענקים (י״ד, ו—יד). עתניאל נלחם בדביר (ט״ו, יג—יט = שופ׳ א׳, יא—טו). בני יוסף כבר התגחלו בהר, אבל אין ההר מספיק להם, והם מבקשים נחלה חדשה. יהושע משיא להם שתי עצות: לברא את היער ולהוריש את הכנעני מן העמק למרות רכב הברזל (י״ז, יד—יח). את המשך פרשת המלחמות המקומיות האלה אנו מוצאים בשופ׳ א׳. הקטעים על גרעונות ההורשה והמלחמות המקומיות בכלל מרובדים בתומר שביהושע י״ג—שופ׳ א׳, ואין אנו יודעים לקבוע בהם מוקדם ומאוחר. נראה, ששופ׳ א׳, י—טו, כ אינם במקומם. בשאר החומר שבפרק זה וכן בפרקים ד׳—ה׳ וי״ח מסופר על המשכה של המלחמה בכנענים א ח ר י מלחמת יהושע, על הנסיונות להוריש את הישובים אשר עזב יהושע. בי״ח מסופר על מלחמת שבט אחד, שבה הורחב הגבול עד דן. בד׳—ה׳ מסופר על מלחמה חדשה של ב ר י ת שבטים, שבה נכבש העמק. בא׳, א—כו (מלבד י׳—טו, כ) מסופר על כבושי ישובים כנעניים במקומות שונים. בשופ׳ א׳, א „בני ישראל״ שואלים ביהוה (כלומר: על ידי האפוד) מי יעלה אל הכנעני בתחלה להלחם בו. בימי יהושע לא סופר, ששאלו באפוד בעניני מלחמה, מאחר שיהושע היה מנהיג־נביא[52]. אין

52 השוה ב ר ט ו, ביאורו לשופ׳, ע׳ 8—9

ללמד מב', א, שישראל היו עוד אז במחנה בגלגל. שהרי בא' הם כבר יושבים בנחלותיהם בכל הארץ 53. המספר בשופ' א' מתאר את ראשית התנועה החדשה למלחמה בשרידי הכנעני באיזה כנוס של שבטים באחד המקדשים בחב. בלי ספק היו אנשים נביאים, שהוכיחו את העם על שאינו משלים את הכבוש ושעוררוהו למלחמה חדשה. דבר מעין זה הלא מסופר בשופ' ד—ה', נראה, שהכנענים התחילו להתחזק, והיה צורך במלחמה חדשה. בר', ז—י', בפתיחת הספור על המלחמה במדין, אנו מוצאים קטע דומה לקטע שבב', א—ה. נראה, שגם ב', א—ה אינם במקומם אלא משמשים פתיחה למלחמה שבפרק א'. איש־אלהים מעורר את העם למלחמה. הם שואלים ביהוה ויוצאים למלחמה איש כ„גורלו", כלומר: בנחלתו. יהודה ושמעון נלחמים יחד. שבטי יוסף נלחמים יחד. בית יוסף בא לעזרת דן (לד—לה). הרשימות בכט (בנוסח יהושע ט"ז, י), כ, לג, לה על שימת הכנעני למס קשורות בודאי בהתלקחות מלחמה זו. היו ישובים, שנלכדו והוחרמו, והיו ישובים, שעמדו בפני הלחץ. השבטים אינם יכולים להתגבר על הכנעני, שיש לו רכב ברזל. אבל הלחץ הוא די חזק, וגם ישובים ,שיש הם רכב ברזל, משתעבדים להם.

למלחמות הנפרדות, שמסופר עליהן ביהושע י"ג—שופ' א', קדמה איפוא מלחמת ב ר י ת ה ש ב ט י ם בהנהגת יהושע. גורל הארץ הוכרע במלחמות־יהושע. בכל אופן יש ללמוד מיהושע י"ז, יא—יח, השאוב ממקור קרוב לשופ' א' או אף מאותו המקור עצמו, שהמקור הזה ספר על מלחמות־שבטים נפרדות כ ה מ ש ך למלחמות־יהושע הגדולות, מלחמות־שבטים, שהתנהלו א ח ר י חלוקת־הארץ הלאומית ל„גורלות". ולפי יהושע י"ז התחילו המלחמות השבטיות עוד בסוף ימיו של יהושע. הערכת שופ' א' כ ה ק ב ל ה לספור הראשי שביהושע בטלה איפוא מאליה. ועם זה נהרס יסודה העיקרי של בקורת המסורת על כבוש הארץ, שהפכה את תומר־התעודות שביהושע־שופטים לתוהו־ובוהו מפורר, שבעלי־דמיון יכולים לבחור להם מתוכו קטעים כעולה על רוחם ולמצוא בהם „רמזים" לעליות שבטים בזמנים שונים ובמקומות שונים. — על הנחותיה האחרות של הבקורת ההיא כבר עמדנו למעלה בפרק „יציאת מצרים וכבוש הארץ".

---

53 אנשי האסכולה של ולהויזן, מיחסים את שופ' ב', א—ה, חל לס"י (השוה על „מלאך יהוה": שמ' כ"ג, כ ואילך), גורסים במקום „בכים" „בית אל" ומנסחים עם ולהויזן (Composition, ע' 215): ויעל מלאך יהוה מן הגלגל אל בית אל ויזכרהו שם ליהוה. עיין ב ו ד ה, Richter, ע' 20 ואילך, 69, וכן בביאורו; ב ר ג ר י, ביאורו לס' שופטים, ע' 49. וכן אחרים. אבל הפסוק ה„מתוקן" הזה אין לו שחר, בין שגשים אותו בסוף הספור, כבודה, בין שגשים אותו אחרי א', כו, כברניי. תפקידו של „מלאך יהוה" בשמ' כ"ג, כ ואילך (וכן ל"ב, ב ואילך) הוא להלחם בעממי כנען. הוא הולך עם מחנה י ש ר א ל ולא עם שבט מסוים. ואילו כאן המלאך ע ו ל ה ל ב ד ו מן הגלגל. עלינו לדמות לנו, שהמלאך נשאר בגלגל גם אחרי ששבטי ישראל הלכו להלחם איש „בגורלו". ואם עלה עם בני יוסף, הרי שהלך במלחמת לפני שבט אחד. אולם באמת לא נאמר, שהלך למלחמה לפני בני יוסף. הוא בא „אל בית אל" לאחר מעשה. את התפקיד, שניתן לו בס"י, אין הוא ממלא איפוא כאן. תדעה, שהכוונה להבאת הארון לבית אל, אין לה יסוד. כי „מלאך יהוה" דבר אין לו עם הארון. ובפרק א' לא נזכרו לא הארון ולא הגלגל.—מכיון שכשום מקום לא מצינו במקרא, שמלאך ידבר עם העם כולו, הרי שהקטע כמו שהוא לפנינו מתכוון ל א י ש נ ב י א. הוא מתאר הופעת איש נביא, שעלה מן הגלגל לאסיפת שבטי ישראל והוכיח אותם על שאינם מכריתים את שרידי הכנענים מקרבם. התוכחה, שנאמרה בגוף ראשון, מדומה כ„נאום יהוה".

האופי הלאומי הראשוני של ספורי ס׳ יהושע ושופטים

את קדמות עבודם של ס׳ יהושע ושופטים במסגרתם הנוכחית, היינו כספרים המכפרים את ראשית קורותיה של האומה הישראלית, שכבשה לה ארץ לאומית ויסדה בה את „מלכות האלהים", שוללת הבקורת גם על יסוד זה, שבין הספורים שבספרים אלה ובין מסגרתם כאילו יש אי־התאמה עמוקה המראה על הבדל תקופות: הספורים הם כאילו שבטיים ומקומיים, המסגרת היא לאומית־כללית, „תיאוקרטית". יש קרע בין החומר ובין הצורה, וקרע זה מוכיח, שהחומר נכבש בעל כרחו לתוך דפוס זר לו. ספורי ס׳ יהושע מספרים באמת רק על כבושי בית יוסף וביחוד על כבוש ארץ בנימין. אין אלו אלא ספורים מקומיים או אף רק אגדות אטיולוגית מקומיות, שרק במשך הזמן עובדו ונתאחדו לספור רצוף אחד. הספורים על גלגל, יריחו וכבוש ערי הגבעונים הם ממקור בנימיני, ורק בזמן מאוחר נתלו המאורעות ההם בעם ישראל[54]. כמו כן בקשו להוכיח, שספורי ס׳ שופטים אינם אלא ספורים מקומיים ביסודם. השופטים לא שפטו כלל את „ישראל". פעולתם היתה מוגבלת במקומם, ורק המעבדים המאוחרים הפכו אותם למנהיגים לאומיים. הבקורת בקשה להוכיח, שבכמה מן הספורים עוד אפשר להבחין בין הנוסח הקדום, המשפחתי־השבטי, ובין הנוסח המאוחר, „התיאוקרטי". הספורים הקדומים אינם יודעים עם ישראל אחד, שמושלים „תיאוקרטיים" שולטים בו זה אחרי זה בשלשלת רצופה. הם מספרים על מאורעות, שארעו למשפחתו או לשבטו של „השופט". ואילו בספורים המאוחרים (או בעבודיהם המאוחרים) השבטים מופיעים כעם אחד, כחברה „תיאוקרטית" מאוחדת. המאורעות נהפכו בהם לקורות האומה. גבורי הספורים השבטיים נהפכו לשופטי ישראל. דוגמא לכך יכולים לשמש הספורים בשופ׳ ד׳—ה׳. לפי ה׳, טו היתה דבורה משבט יששכר. זאת אומרת, שהיא היתה הנביאה של השבט. בפסוק יב נאמר: קום ברק ושבה שביך (לפי תקונו של ולהויזן) וזה רמז לסבה האישית, שהניעה את ברק לפעול. המלחמה מתעוררת איפוא בגלל סבות מקומיות, ונושאיה — גבורים מקומיים. ואילו לפי ד׳, ד דבורה שופטת את ישראל בבית אל. להלן היא מתעוררת לפעולה בדבר אלהים, בידיה מוסר אלהים את סיסרא וכו׳. שירת דבורה היא איפוא עתיקה ובת זמנם של המאורעות, ואילו הספור בשופ׳ ד׳ הוא תיאוקרטי ומאוחר. וכן בספורים אחרים. ביחוד הטביעו העורכים על ידי רשימותיהם בראשי ובסופי הפרקים ועל ידי המסגרת הכרונולוגית והפרגמטית בספורים העתיקים מטבע תיאוקרטי־אחדותי[55].

---

[54] עיין הולצינגר, באורו לס׳ יהושע, ע׳ XV; אלט, Josua, 19 ואילך; נוט, System, ע׳ 37, הערה 2, 66, 71; הנ״ל, ביאורו לס׳ יהושע, ע׳ IX ואילך. בתוקף השקפה זו מתנגד נוט למסקנות אולבריט בענין כבוש הארץ, עיין מאמרו: PJB, 1938, ע׳ 7—22, ביחוד 9 ואילך. ועיין נגדו אולבריט, BASOR, חוברת 74, ע׳ 11 ואילך.— את שיטת אלט ונוט ממשיך Möhlenbrink, עיין מאמרו ב ZAW, 1938, ע׳ 238 ואילך. מחקר זה הוא דוגמא אפינית לירידת הבקורת למדרגת אמנות ויכולת „להוכיח" הכל. מהלנבריגק מצליח למצוא ביהושע כ״ד, ט—לד ספור אפרימי שילוני המכוון נגד מקדש גלגל של בנימין (ע׳ 246 ואילך), ששמש מרכז ל„אמפיקטיוניה" של ראובן, גד ובנימין. ובה בשעה לא נזכר בספור בנימין כלל, ובשום מקום אין במקרא זכר לקבוצה ראובן־גד־בנימין. השוה למעלה, ע׳ 309, הערה 6.

[55] עיין הנתוח הקלסי אצל ולהויזן, Composition, ע׳ 219 ואילך; Prolego-

היש יסוד לכל הטענות האלה?

הדעה, שגרעין ס' יהושע הם ספורי מלחמות בית יוסף בנחלתם או אף ספורי שבט בנימין בלבד, נשענת על שלש ראיות: 1) הספורים ביהושע א'—י"א הם ספורים נ פ ר ד י ם, שכל אחד קיים בפני עצמו וזי „חיים עצמיים", ואין אלו חלקים של ספור היסטורי אחד. ב) אין התאמה בין הספורים ובין המסגרת שבפרק א' ובסוף פרק י"א. לפי המסגרת כבש יהושע את כל אדמת הישוב של ארץ כנען. ואילו הספורים חופפים רק חלק קטן מן השטח הזה. זאת אומרת, שספורים נפרדים ומקומיים נקבעו במאוחר על ידי הכללה והלאמה באופן מלאכותי בתוך מסגרת של תכנית־כבוש לאומית (עיין למעלה ע' 381, 391—392). ג) מסקנה זו מתאשרת על ידי ראיה טופוגרפית: רוב המאורעות המתוארים ביהושע י'—י"א מתרחשים בגבול בנימין[56].

אולם הראיות האלה אינן עומדות בפני הבקורת.

הספורים חיים „חיים עצמיים" באשר הם ספורים על מאורעות וקרבות ש ו נ י ם. אבל יש ביניהם קשר פנימי, סבתי וזמני, ואי אפשר להקדים בהם את המאוחר. ב'—ו' הם בלי ספק חלקי דרמה אחת: הכניסה לארץ וכבוש יריחו. ז' (ספור עכן) מניח את ו'. כי חטא עכן מניח חרם מ י ו ח ד ב מ י נ ו, והיינו: חרם השלל, שלא היה נוהג במלחמת כנען בכללן. הספור על כבוש העי (ז'—ח') מעורה בספור על עכן, וממילא בספור על חרם יריחו. פרק ט', הספור על הגבעונים, מניח הצלחות קודמות של ישראל במלחמה. כי רק הצלחות אלה יכלו להניע את הגבעונים להכנע. י' קשור בט': זהו ספור על ברית מלכי־כנען נגד גבעון. י"א מספר על מלחמתו הגדולה האחרונה של יהושע.

בין הספורים ובין המסגרת אין התאמה. ספורי־המלחמה המפורטים חופפים רק חלק מן הארץ הכבושה בידי יהושע. אבל כלום זה מתבאר על ידי ההנחה, שהספורים הם מקומיים? הלא אין להניח, שרק בשבט בנימין קיימים היו ספורי מלחמה ממין זה. מה מגע איפוא את המסדרים למלא את ה„מסגרת" מאוצרם של יהודה ויוסף ושאר השבטים, בדומה למה שמצינו בס' שופטים? ואם היה להם איזה טעם להשמיט את הספורים ה נ פ ר ד י ם האחרים, אין דבר מונע אותנו מלהניח, שהשמיטו או קצרו מאותו הטעם עצמו חלק מן הספור ה ל א ו מ י על כבוש הארץ. כל שכן שאין להסביר מתוך הנחת האופי המקומי של הספורים את ההבדל שבין הספורים ובין תכנית־הכבוש ה ג ד ו ל ה, „עד נהר פרת", כמו שראינו למעלה.

וגם הראיה הטופוגרפית אינה ראיה.

מובן מאליו, שישראל לא יכלו להכנס לארץ דרך שום גבול, שלא יהיה ממילא גם גבולו של ש ב ט. ומכיון שלפי המסורת נכנסו לארץ מעבר הירדן ליד יריחו, הרי באו ממילא בגבול נחלת בית־יוסף. ומכיון שגם הכניסה לארץ גם המלחמות הראשונות — שתיהן בגבול יוסף — היו ענין מיוחד למספרים, יש מראית־עין, כאילו מלחמות בית־יוסף שמשו חומר ראשון לספורי ס' יהושע. אולם ת ו כ ן הספורים סותר את הראיה הטופוגרפית. לא יוסף ולא בנימין אינם תופסים בספורים אלה מקום מיוחד; שום פעולה מיוחדת לא נתיחסה להם, ואף שמם לא נזכר. ולא רק השבטים האלה, אלא גם איש מ ב נ י השבטים

---

mena, ע' 224 ואילך, 233 ואילך. בפרטי נתוח הספורים וביאוריהם נתחדשו באסכולה אחרי ולהוזין הרבה דברים. אבל ההנחה היסודית, שהספורים העתיקים הם שבטיים־מקומיים ושרק העבוד „התיאוקרטי" הפך אותם ללאומיים־כלליים. לא זזה ממקומה.

56 עיין א ל ט במאמרו Josua, וכן נ ו ט, עיין למעלה הערה 54.

האלה (כלבד יהושע המפקד על כל השבטים) לא נזכר בשום ספור. השבט היחידי התופס מקום מיוחד בספורי יריחו־העי הוא דוקא שבט יהודה: עכן (ז') הוא בן שבט זה. ואף בספור על הברית עם הגבעונים (ט') אין בנימין נזכר. וכן גם לא בספור על מלחמת גבעין (י'). ולא זו בלבד אלא שהחל מספור זה המלחמה שוטפת ועוברת את גבול בית יוסף. מלחמת גבעון — השלישית משנכנסו לארץ — היא כבר מלחמה כללית, אף־על־פי שהיא מתחילה בנחלת בנימין. זוהי מלחמה נגד ברית מלכי הדרום. והרכבה מראה בבירור, שהספורים האלה אינם ספורי שבט מיסודם. המלחמה מתחילה בגבעון, עוברת לעמק אילון ומגיעה עד מקדה. במערה במקדה נתפסים חמשת המלכים (טז—כז). המלחמה עם מלכי הברית עוברת איפוא אף את גבול המלכים האלה. המלחמה מתפשטת ומקיפה ערים שונות. המלחמה במלכי הצפון המתוארת בפרק י"א גם היא אינה בגבול בית יוסף.

ומלבד זה נאחזים בעלי ההסבר האטיולוגי בפרטים, ואת העיקר אינם רואים: את אופי התשובות, שהאגדות נותנות על השאלות הנשאלות בהן. לפי אלט[57] באות האגדות להשיב על השאלות האלה: טעם קדושת הגלגל (ה', יג ואילך), טיב שתים עשרה אבניו (ג' ואילך), „גבעת הערלות" שלו (ה', ב ואילך), וחורבות יריחו (ו'), תל העי (ח', א—כט), גלי האבנים בעמק עכור (ז'), קיום משפחת רחב הכנענית בישראל (ב', ו', כב ואילך), החוזה עם הגבעונים (ט'), תמשת העצים לפני מערת מקדה התמומה באבנים (י', טז ואילך). אפשר היה להוסיף: האבנים במורד בית תורון (י', א). השאלות האלה הן, אמנם, לכאורה „מקומיות". אבל מה טיב התשובות, כלומר: האגדות עצמן? כשאנו בוחנים את הספורים מצד עיקרי זה, אנו מבחינים את הרקע הלאומי המשמש להם מסכת־יסוד אורגנית. בעצם מתוך ההשקפה המקובלת, ששבטי ישראל התישבו בשלום בין הכנענים והתמזגו עמהם ושעד זמן מאוחר עוד היו ישובים כנענים בישראל, לא היה מקום לא ל„שאלה" על משפחת רחב ולא ל„שאלה" על הגבעונים. אבל בכל אופן מסופר על רחב, שהסתירה את המרגלים לא בעד בצע כסף, אלא מפני שפחד העם הגדול ואלהיו נפל עליה. ולא עוד אלא שהספור אינו מספר כלל על רגול ממש. המרגלים אינם מביאים שום „ידיעות" על מוצאי ומובאי יריחו. דבר זה הוא גם מיותר, לכאורה, מאחר שיריחו לא נלכדה במלחמה. הם מביאים ליהושע רק את ה„ידיעה" האחת, שכל ישבי הארץ „נמגו" מפני עם ישראל ומפני כח אלהיו. התשובה הזאת על שאלת־רחב אינה „מקומית" בשום פנים. אשר לגבעונים — הרי עצם ה„שאלה" עליהם אינה מקומית. הגבעונים אינם קשורים במקדש הגלגל, כמו שמבליע אלט; זהו פיוט לצורך ה„שיטה" בלי כל ראיה. בימי שאול הם כבר פזורים „בכל גבל ישראל" (ש"ב כ"ב, ה), ובימי דוד כל ישראל ערבים לגורלם (שם כ"ב, א—יד). התשובה על שתים עשרה האבנים הוא הספור על בקיעת הירדן. זוהי מקבילה לספור על בקיעת הים, ובשום פנים אין זה ספור מקומי או בנימיני. ולא עוד אלא שהספורים על בקיעת הירדן, נפילת חומת יריחו, מלחמת העי, חטא עכן, מלחמת גבעון, בית חורון ועמק אילון הם לפי מהותם האורגנית חלק מסדרת הספורים המתארת את ראשית תולדות ישראל כפלאות, שתכליתו לאמת את יהוה ושליחו. (עיין למעלה, ע' 138—142). זהו הסגנון הפנימי של האגדות האלה, כסגנון האגדות על יציאת מצרים והנדודים במדבר. וסגנון זה של התשובות, היינו: של עצם האגדות, אינו מקומי. ולא עוד אלא שהוא בכלל מיוחד במינו ואינו פרי פיוט אטיולוגי מצוי. הוא קשור קשר פנימי באידיאה הישראלית החדשה. הספורים הם מפני זה ישראליים, לאומיים־דתיים.

---

[57] Josua, ע' 19—20.

בעצם מהותם. ודאי, הם מסגנונים את קורות ישראל. אבל תכנם הוא — קורות ישראל, עם יהוה, ולא קורות שבטים ומקומות.

לא יותר מבוססת היא הדעה, שספורי ס' שופטים הם ביסודם שבטיים ומקומיים. אמנם, יש בספורים אלה גם יסוד שבטי ומקומי. אולם מה זה מוכיח? הרבה פרקים בתולדות עמים וארצות התחילו במאורעות מקומיים. גם פרשת מלחמותיו של שאול מתחילה במלחמת יבש גלעד, שאינה אלא מקומית (ש"א י"א). ברור, שאילולא ידענו את תולדות חייו של שאול בפרוטרוט, היינו יכולים לחשוב גם אותו לגבור מקומי של יבש גלעד. וכן הדבר בשופטים. אפשר, שגדעון התעורר להלחם במדין בגלל הריגת אחיו והזעיק את בני בית אביו למלחמת־נקם. אבל המצוקה המדיינית היתה כללית, ונצחונו של גדעון הלהיב את השבטים, ואנשיהם נזעקו אחריו. המלחמה המקומית נהפכה למלחמת הצלה לאומית (עיין למעלה, ע' 98). מעין זה קרה בודאי לא פעם באותה תקופה.

בטולה של ההבחנה ההיא מתברר ביחוד מתוך השואת שופ' ד' עם שופ' ה'. מה מראה לנו בחינת־אמת של פרקים אלה? בפרק ד' ה„תיאוקרטי" דבורה שופטת „את ישראל". היא יוצאת למלחמה בדבר אלהים. ובכל זאת המלחמה מתוארת כמלחמה מקומית: משתתפים במלחמה רק זבולון ונפתלי ומשפחת חבר הקיני עם „אהלה". הצבא הכנעני הוא צבאו של מלך אחד — של יבין מלך חצור. גלחם רק שר צבאו סיסרא. אולם מה מספרת שירת דבורה העתיקה והמהימנת? כאן דבורה היא כאילו רק גביאה של שבט יששכר. אבל המלחמה המתוארת כאן היא מלחמת כל שבטי הצפון. את אלה, שהשתתפו במלחמה, היא מהללת, ואת אלה, שלא השתתפו, היא מגנה. למלחמה על יד הקישון נזעקו גם אפרים ובנימין. ובשבטים גלחם לא מלך אחד, אלא „מלכי כנען" באו להלחם „בתענך על מי מגדו". ישראל נגד כנען — האין זו הכללה „תיאוקרטית"? יתר על כן: באיזו מסגרת נתונה כאן אותה המלחמה, שהיא, לפי ולהויזן, מלחמה מקומית של זבולון ונפתלי! השירה מרוממת את פורעי הפרע בישראל ואת התנדבות העם. היא מומרת באזני מלכים ורוזנים. היא מתארת את צאת יהוה משדה אדום, לקול רעש השמים והארץ. היא מזכירה את „ימי" השופטים שלפני דבורה, שלא הצליחו לגאול את הארץ משוסיה. היא מתארת תמונה של מצוקה ארצית, של חדלון ארחות ופרזון בישראל (השוה כרך א', ע' 702). דבורה היא לא „הרואה של יששכר" אלא — „אם בישראל". למלחמה יורד „עם יהוה". הכוכבים נלחמים מן השמים. השבטים באים „לעזרת יהוה". והמלחמה היא מלחמה בין — אויבי יהוה ואוהביו! שירת דבורה משמשת עדות נאמנה על האחדות הלאומית הקדומה של שבטי ישראל.

מן העובדה, שבשירת דבורה לא נזכרו יהודה ושמעון, אין ללמוד בשום פנים, שבאותו זמן עדיין לא היתה ברית שנים עשר השבטים קיימת. שהרי בשירה הזאת נזכרו שאר שבטי לאה, בני אמהות ובני שפחות. בימי שירת דבורה דן יושב כבר בצפון (שופ' ה', יז). ואילו בשופ' ט"ו, יא מסופר, שעוד קודם לכן השתלטו הפלשתים על דרום ארץ ישראל ומשלו ביהודה. נראה, שבגלל זה לא יכלו יהודה ושמעון להשתתף במלחמת דבורה. מטעם זה אין השירה מביעה שום דברי גנאי כלפי יהודה (השוה שם, טו—יז, כג). אבל אין היא מזכירה גם את שעבודו ומצוקתו, כדי שלא לפגום בצהלת שמחת הנצחון. אולם אחדות עם ישראל מתוארת בכל אופן בשירת דבורה בצבעים בהירים.

אחדות שבטי ישראל לפני יסוד המלוכה

שלילת קדמותם של ס' יהושע ושופטים בעבודם הנוכחי כרוכה גם בשלילת קיומה של

ה„תיאוקרטיה" הישראלית, בין שתלמידיו ותלמידי־תלמידיו של ולהויזן עדיין מרגישים בקשר זה בין שאינם מרגישים. ספרים אלה מספרים על אחדות עם ישראל לפני המלוכה, על מין שלטון רצוף של „שליטים תיאוקרטיים". ואחדות זו אינה היסטורית, לפי ההשקפה המקובלת: אין היא אלא בבואה של התיאוקרטיה המאוחרת, שנולדה כאידיאל ברוח הנביאים ונתגשמה בימי בית שני. אפים השבטי והמקומי של הספורים בנוסחתם הקדומה באילו מעיד על כך. ולהויזן מטעים, שהוא רוצה להוכיח, שבתקופת השופטים עדיין לא היתה „אחדות ישראל" קיימת, כדי להוכיח, שה„תיאוקרטיה" עדיין לא היתה קיימת, מאחר שאחדות ישראל היא „ההנחה המוקדמת" של ה„תיאוקרטיה".[58]

אולם בקורת האסכולה של ולהויזן בנקודה זו מבוססת גם על טשטוש אפיה של התיאוקרטיה הישראלית הקדומה וגם על טשטוש אפיה של אחדות שבטי ישראל לפני המלוכה. ה„תיאוקרטיה" הפולחנית הקדומה היא יצור דמיונם של החוקרים הנוצרים. המשטר הקדום של שבטי ישראל היה באמת שלטון של שליחים, של נביאים־שופטים. זהו משטר מדיני יחיד ומיוחד בעולם, שלא יכלו ל„המציא" אותו בזמן מאוחר. מ ש ט ר ז ה ג ו פ ו מעיד על ה א ח ד ו ת הקדומה של שבטי ישראל.

ומלבד זה נתבטאה באמת האחדות המדינית של שבטי ישראל בתקופה שלפני המלוכה עוד בצורת־שלטון אחרת, שדבר אין לה כשהיא לעצמה עם שום תיאוקרטיה: ב ד מ ו ק ר ט י ה פ ר י מ י ט י ב י ת, שנושאיה היו ז ק נ י ה ע ם. דמוקרטיה זו מושרשת במשטר־השבטים העתיק, ולפי עצם אפיה היא משטר חילוני. כמה וכמה ספורים מעידים על קיומה. ודמוקרטיה חילונית זו משמשת גם היא עדות לאחדות הקדומה של שבטי ישראל.

בספור שבשופ' י"ט—כ"א עם ישראל לכל שבטיו מופיע כיחידה אחת. את הספור הזה פסל ו ל ה ו י ז ן וגזר עליו, שהוא ספור „תיאוקרטי" מאוחר מאד. תלמידיו לא הלכו בעקבותיו ומצאו בו גם יסוד קדום. אבל אף הם מניחים, שפעולה משותפת של שנים עשר שבטי ישראל היא בזמן ההוא „מן הנמנע" ושהצורה הנוכחית של הספור טבועה במטבע „תיאוקרטי" מאוחר[59]. אולם באמת אין בספור הזה ש ו ם יסוד „תיאוקרטי", ואין בו שום זכר לפעולת שלטון דתי איזה שהוא. השלטון התיאוקרטי בישראל קשור היה קשר פנימי ב מ ו ש ל התיאוקרטי — בנביא או בכהן. בספור זה לא נביא ולא כהן אינם עומדים בראש העם. בכ', כח נזכר פנחס בהערה מוסגרת. אבל בכל הספור פועלים ומחליטים זקני העדה ולא הכהן. אמנם, מעשי העדה נחתכים על ידי שאילה באלהים. אבל זהו מנהג קדמון

---

58 Prolegomena, ע' 229.

59 עיין קיטל, Einleitung, J2, ע' 30 ואילך; ב ו ד ה, ביאורו לס' שופטים לפרק זה; נובק, ביאורו לס' שופטים. והשוה למעלה, כרך א', ע' 205, הערה 24. על תולדות הביאור לפרקים אלה ועל הדעות השונות עליו עיין מאמרו של א י י ס פ ל ד ט בספר היובל לביר (Beer), ע' 19—40, אייספלדט עצמו סבור, שיש בספור גרעין היסטורי ושביסודו הוא ספור על מלחמה בין בנימין ובין אפרים, שההחוללה בשעה שבנימין מרד באפרים ונעשה שבט בפני עצמו. המטבע הישראלי־הכללי נטבע, לדעת אייספלדט, בספור בזמן מאוחר. אלא שתפיסה זו היא מודרנית ואינה מתאימה לאופי הדמוקרטיה הפרימיטיבית הישראלית העתיקה. האגוד השבטי לא היה אונס מדיני, והתהוות שבטים נפרדים לא היתה פרוכה במרד מדיני.

בישראל (וגם בעמים), ואין זה סימן ל„תיאוקרטיה" מיסודו של ס"כ. אבל באמת אין זה הספור היחידי, שבו עם ישראל פועל כיחידה אחת בלי מנהיג. כבר ראינו, שגם שופ' א' מניח אספת שבטי ישראל „אחרי מות יהושע". ספור כזה אנו מוצאים גם בש"א ד', בד', א נזכר ,אמנם, שמואל. אבל בספור עצמו פועל „העם" או „זקני ישראל", והכהנים מביאים את הארון אל המחנה לפי פקודת „העם". למרות כל הפלוג העם יוצא איפוא למלחמה כאיש אחד בלי מנהיג „תיאוקרטי". על פעולת זקני ישראל מסופר גם בש"א ח', ד ואילך. זקני ישראל מתקבצים אל שמואל, אבל לא לפי דרישתו וגם נגד רצונו. בבחינה יזועה שייך לסוג ספורים זה גם הספור בש"א י"א. גם אם נניח, ששאול כבר נבחר למלך, הרי אין עדיין שום סדר ממלכתי. שאול יושב עוד בעירו והולך „אחרי הבקר". שמואל אינו מופיע כאן כמנהיג פעיל. שאול הוא רק מנהיג־בכח. ובכל אופן אינו מנהיג „תיאוקרטי". אבל על העם נופל „פחד יהוה", והוא נוטע כאיש אחד. ולא עוד אלא שהמסורת הדמוקרטית הזאת נמשכת באמת עוד בראשית תקופת המלוכה. ד ו ד הוא גבור מלחמה, ויש לו גדוד של גבורים המסורים לו. אבל אין הוא לוכד את המלוכה במלחמה. הוא קונה את לב זקני יהודה במתנותיו (שם ל', כו—לא). אחרי מות שאול אנשי יהודה מושחים אותו למלך (ש"ב ב', ד). אחרי מות איש־בשת „שבטי ישראל" באים אל דוד חברונה וכורתים עמו ברית (שם ה' א—ג). אחרי מפלת אבשלום דוד זקוק שוב להחלטת זקני העם ומחכה עד שישיבו אותו למלכותו (שם י"ט, י ואילך, עיין ביחוד יב, טו, מד). חלוקת המלוכה בימי רחבעם אף היא אינה פרי מהומות ומלחמות שרי־צבא. היא מתבצעת על־פי החלטת „קהל ישראל" (מל"א י"ב, א—טז), והיא מתגשמת מיד בייסוד מלכות נפרדת המאחדת עשרה שבטים. המאורעות האלה מוכיחים, שקיימת היתה בישראל מלפני המלכות מסורת של שלטון־עם, שלא היה מצומצם בגבולות השבטים, אלא שהיה משטר בין־שבטי.

על אחדות השבטים מעידה עדות מכרעת העובדה, שבישראל לא נעשה מעולם שום נסיון ליסד מ ל כ ו י ו ת ש ל ש ב ט י ם. ביון ובערב קמו מדינות שונות, אבל בישראל לא קמו. בתופעה שלילית זו מתבטאה באמת אחדות שרשית. לא היו מלכויות של שבטים, מפני שהשבטים הרגישו את עצמם מאוחדים ב„מלכות האלהים" ובדמוקרטיה הפרימיטיבית.

ולפיכך משמשות תולדות התהוות המלוכה, ודוקא כפי שהן מתוארות בספור הבלתי־ תיאוקרטי, בש"א ט', י', א—טז, י"א, עדות נאמנה על אחדותם העתיקה של שנים עשר שבטי ישראל. אתת היא איך נתאר לנו את התהוות המלוכה, דבר אחד ברור: המלוכה קמה בישראל ב ב ת א ח ת והקיפה מיד את שנים עשר השבטים. לא קדמו לה מלכויות מקומיות. היא גם לא נבראה על־ידי שבט אחד, שהכריח את האחרים להתחבר אליו. היא נולדה בלי כל מלחמה. שאול לא השתרר על ישראל לא בכוח שבטו הקטן ולא בגבורה צבאית אישית. מלכותו נולדה איפוא מ ת ו ך ר צ ו נ ם ה ל א ו מ י ש ל ה ש ב ט י ם. הכרת האחדות הלאומית של השבטים לא נבראה על ידי המלוכה אלא, אדרבה, היא ב ר א ה את המלוכה המאוחדת של שאול [60].

---

60 על ההכרת לבאר את ייסוד המלוכה של שאול מתוך אחדות השבטים עמד נוט System, ע' 62 ואילך, 109 ואילך. אבל נוט לשיטתו, שהיתה קיימת „אמפיקטיוניה" (אנוד דתי) של שנים עשר שבטי ישראל, שנוצרה ב ת ק ו פ ת ה ש ו פ ט י ם, מאחר שגם הוא סבור, שהשבטים לא נכנסו לארץ בבת אחת. והנה נגד ההנחה, שאחדות השבטים נתהותה רק אחרי שנכנסו לארץ, עומדות כל הראיות. שהבאנו למעלה (עיין למעלה, ע' 307 ואילך); וביחוד: אין זכר לברית בכלל, כל שכן לבריה דתית, בין שבטים יקנים נתרשים בארץ. גם נוט,

תולדות התהוות המלוכה מאשרות איפוא אף הן את המסורת שבתורה ובס׳ יהושע ושופטים על ברית שבטי ישראל במדבר ועל כבוש הארץ בידי ברית־שבטים זאת.

במקבות זלין (עיין למעלה, ע׳ 309, הערה 6), מבקש זכר לברית זו ביהושע כ״ד (ע׳ 66 ואילך). אבל זכר לכך אפשר למצוא כאן רק אחרי „נתוח״ תלוי בשערה. כל מלה מעידה כאן על ההפך: יהושע מדבר אל השבטים, בני אברהם, שהיו במצרים וכר. שאינו מדבר למני שבטים עובדי אלילים על מנת להכניסם בברית יהוה, מוכח מזה, שהוא מדבר על עבודת האלילים של א ב ו ת י ה ם „בעבר הנהר״ (ב), ואילו מהם הוא דורש, ש„יסירו״ או בעבודת יהוה או בעבודת האלילים אשר עבדו אבותיהם בעבר הנהר ובמצרים או באלהי האמורי (יד—טו). תכלית הנאום היא: יראת ה׳ „ב ת מ י ם ו ב א מ ת״, יראת אל קנא (יד), הסרת אלהי הנכר (כג), הבטוי „אלהי נכר״ (כ, כג) הוא לבדו מספיק לבטל את כל ההשערה. — על „נתוחו״ של מ ה ל נ ב ר י נ ק ליהושע כ״ד עיין למעלה, ע׳ 309, הערה 6. — רק בדרך חדרוש אפשר למצוא זכר ליסוד אמפיקטיוניה בדב׳ י״א, כט — ל; כ״ז, א ואילך (השוה למעלה, שם). ולא עוד אלא שגם בדב׳ גם ביהושע חסר אפילו הסמל היסודי של ברית שבטים הזדשה: שתים עשרה המצבות שבשמ׳ כ״ד, ד (השוה מל״א י״ח, לא).—מלבד זה לציקר הנחתו של נוט, שהיה קיים בתקופת השופטים א י ר ג ו ן דתי של שבטים כמוסד מגובש המרוכז באיזה מקדש, שהיה בידי נושאי־משרה מטוימים, מעין אירגון האמפיקטיוניה היונית. אין כל ראיה בספורי ס׳ שופטים. אדרבה, כל הספורים מצטרפים לעדות אחת, שאירגון כזה ל א היה קיים. קודם כל אין זכר לקיום מקדש קבוע בתור מרכז האגוד. ש כ ם, שבה מתכנס העם ביהושע כ״ד, אינה מופיעה בשום ספור מספורי תקופת השופטים כמרכז דתי של שבטי ישראל. בשופ׳ ט׳ אין כל רמז למעולה של אירגון מרכזי בשכם. בספור מאורעות פילגש בגבעה (שופ׳ י״ט—כ״א), שלמי נוט מעלה בהם האמפיקטיוניה הישראלית, לא נזכרה שכם, לזה מתאים הדבר, שגם שום ב י ת כ ה נ י ם אינו מוטיב בספורים אלה כקשור באיזה תסקיד מרכזי. בשופ׳ כ׳, כח נזכר פנחס רק דרך אגב. בספורים על עלי אין שום דבר, שיורה על היותו ראש לאיזה אירגון מרכזי. זה לא גרמו גם בש״א ב׳, כז—ל.— ה א ר ו ן היה כלי־קודש ישראלי עתיק. אבל שהיה כלי־קודש של אירגון אמפיקטיוני (נוט, שם, ע׳ 95 ואילך), אין ראיה. דוקא ב ש כ ם, ששם כאילו נוסדה האמפיקטיוניה, לא עמד הארון מעולם, וביהושע כ״ד לא נזכר כלל! בשופ׳ כ׳, א ואילך העם מתאסף במצפה, בה בשעה שהארון הוא בבית־אל (שם, כז); ובכל אופן לא שמענו, שהארון עמד פעם במצפה.—ה„נבלה בישראל״, שנעשתה בגבעה, אינה עברה על „חוקי האמפיקטיוניה״, אלא הפרת ברית־סיני. והעיקר: ש ו ם מעולה של השבטים באותה תקופה אינה נעשית באמצעות אירגון דתי מרכזי. מעולות השופטים הן ספורדיות, והן מחבצעות בתוקף השמעה א י ש י ת ובמקומות ש ו נ י ם. שום זכר לאירגון מרכזי אין גם בספורים על בני עלי ושמואל ושאול. האיש הלוי בשופ׳ כ׳, כט שולח בעצמו את נתחי פילגשו „בכל גבול ישראל״, אבל אינו מונה למקום מסויים או למוסד מסויים. ומכריע הדבר, שבדרך מעין זה מועלים גם אנשי יבש גלעד בש״א י״א: הם עצמם שולחים מלאכים „בכל גבול ישראל״ (ג). כל שכן ששאול אינו נשען על שום אירגון קיים אלא אף הוא שולח את נתחי הבקר „בכל גבול ישראל״ ביד המלאכים. מלכותו של שאול נוצרה על יסוד הרגשת האחדות של השבטים. אבל אחדות זו לא נתגבשה קודם לכן בשום אירגון מרכזי, לא מדיני ולא דתי. היא היתה הרגשת אחדות אתנית־דתית, שהמלחמות הבלתי פוסקות של תקופת השופטים חשלו אותה והולידו מתוכה את שאיפת האחדות המדינית. וגם רצון זה נתגשם לא בידי מוסד אלא בידי א י ש סגולה, בחיר יהוה. הרגשת־האחדות של שנים עשר השבטים ראשיתה לא בתקופת השופטים אלא בתקופת יציאת מצרים.

תולדות האמונה הישראלית

כרך שני / ספר שני

תוכן ספר ב׳

זמנים ותקופות . . . . . 401—403
ט. החטא והרע . . . . . 404—415
יא. אלהים, בני אלהים ולא־אלהים. . . . . 416—432
יב. ישראל והעולם . . . . . 433—447
יג. האמונה הלאומית . . . . . 448—461
יד. הכהן והמקדש . . . . . 462—485
טו. הכהנים והעם . . . . . 486—532
טז. היחיד והחברה . . . . . 533—543
יז. החיים והמתים . . . . . 544—556
יח. משפט ומוסר . . . . . 557—594
יט. תורת הגמול . . . . . 595—623
כ. האידיאל והמציאות . . . . . 624—628

לחקר המקורות והספרות (נספח ב׳):

א. ספרות החכמה . . . . . 631—646
ב. ספר תהלים. . . . . 646—727

ראשי תיבות

אמ״ת — איוב, משלי, תהלים. נ״ר — נביאים ראשונים. תנ״ר — תורה, נביאים ראשונים. תנר״ת — תורה, נביאים ראשונים, תהלים.

סימני מקורות התורה:

ס״י — ספר יהוה (J). ס״א — ספר אלהים (E). סי״א — ספר יהוה־אלהים (JE).
ס״כ — ספר כהנים. ס״ד — ספר דברים.

לוח מפורט של ראשי תיבות עיין למעלה, ע׳ יד — טו.

זמנים ותקופות

(פ ת י ח ה)

בספר הראשון של כרך זה עמדנו על תולדות האמונה הישראלית עד חורבן בית ראשון בחמש תקופות (או בחמשה פרקי־זמן): זמן האבות, תקופת משה, תקופת השופטים, ימי שאול, דוד, שלמה, הזמן שבין חלוקת המלוכה ובין החורבן. השתדלנו לברר את ערכן ואפין של תקופות אלה ולקבוע מה נוצר בכל אחת מהן.

אולם הבחנת־תקופות זו מוגבלת בהכרח בגלל אפין של התעודות הספרותיות, שנשתמרו בידנו. את זמנו של חלק מן החומר הספרותי העתיק שבמקרא יכולים אנו לקבוע, ביחוד — את זמנו של החומר שבספרי־הקורות. אולם אין הדבר כן ביחס לחומר החשוב ביותר לגבי תולדות הדת והמוסר, היינו: ביחס לתורה, לרוב מזמורי ס׳ תהלים ולס׳ משלי ואיוב. כאן אין לנו קביעת־זמנים מדוייקת. ביחוד אין לנו אפשרות לקבוע „תקופות" לספרי המקורות, שעלו בתורה.

את ההשקפה המקובלת במדע המקראי מיסודו של ולהויזן על סדר התהוותה של התורה כבר דחינו למעלה בראיות מרובות[1]. ס״י לא נוצר לפני ס״א, וסי״א לא נוצר לפני ס״ד, ושלשתם לא נוצרו לפני ס״כ. סדר־זמנים זה הוא דמיוני, והוא קובע קו־התפתחות מלאכותי. ולא עוד אלא שאם יש לנו נקודה מוצקה בידיעותינו על תולדות מקורות התורה, הרי היא זו, שהשכבה המשנה־תורתית שבס״ד נוצרה בתקופת חזקיהו־יאשיהו, ושבארבעת ספרי התורה הראשונים (וכן ביהושע, שופטים, שמואל) אין זכר לאידיאה המשנה־תורתית, ולפיכך קדומים הממס״ד. כמו כן יודעים אנו, שס״כ וס״ד נוצרו בחוגי הכהנים, ואילו שאר המקורות הם יצירת משוררים, מספרים, מחוקקים ואנשי מוסר לא־כהניים. מלבד זה ברור, שבכל המקורות עלה יסוד של יצירה עממית מונותיאיסטית. אולם אימתי, איך והיכן נוצרו סי״א, ס״ד הקדום וס״כ, אין אנו יודעים. היתה בישראל יצירה בעלת סגנונים רבים, שנתהוו באופן מקביל זה לזה ושאי אפשר לנו לכבשם באופן מלאכותי לתוך מסגרת דמיונית של „התפתחות". כבר הטעים רנן בשעתו, שארץ ישראל דומה היתה ליון ולטוסקנה ולכל הארצות, שנוצרה בהן תרבות מקורית, בזה,

---

[1] עיין למעלה, כרך א׳, ע׳ 23—220.

שעל פני שטח של פרסאות אחדות הביאה לעולם יצירות שונות בתכונתן שנוי עמוק ביותר. כשם שכל עמק ביון היתה לו כמין תרבות משלו, אגדות, אמנות, פרצוף שכלי ומוסרי משלו (אף־על־פי שבכל אלה נתגלמה תרבות אחת — יונית), כך גם בארץ ישראל[8]. בספרות העתיקה, שנשתמרה בידנו (שהיא בלי ספק רק שרידי ספרות עשירה ביותר), יש יסוד דרומי ויש יסוד צפוני, יש יסוד עממי ויש יסוד כהני, יש יסוד נבואי־קדמון ויש יסוד של „חכמה". אנו מבחינים בה סגנונים וזרמים שונים. אבל על קביעות־זמן מדוייקות עלינו על פי רוב לוותר. ומאותו הטעם עצמו משגה הוא לנסות, כמו שעשה ו ל ה ו י ז ן, לקבוע תקופות על יסוד השואת המנהגים והאמונות, שנזכרו במקרה בספרים ההיסטוריים העתיקים, עם אלו שבתורה. כי מה שיראה לנו כפרי תקופות שונות יכול להיות גם פרי התחוות מקבילה במקומות שונים ובחוגים שונים.

ולפיכך ברור, שמה שאנו יכולים לומר על התקופות השונות של תולדות האמונה הישראלית בימי קדם הוא בהכרח מוגבל ולקוי. הוא מבוסס בעיקר על המסופר בספרים ההיסטוריים ובמקצת על אגדות ושירים אחדים בתורה ועל מזמורים אחדים בס' תהלים, שאת זמנם אפשר לקבוע, לפחות, דרך השערה. אבל אין בזה כדי תאור דמות שלמה פחות או יותר של כל תקופה ותקופה.

אולם כל זה אמור ביחס להבחנת־תקופות מ פ ו ר ט ת. לא כן הדבר ביחס להבחנת־תקופות כ ו ל ל ת ורחבה. לזו יש נקודת־משען מוצקה.

נקודת משען כזו משמשת לנו השואת ספרי תנ"ך ואמ"ת עם ספרי הנ ב י א י ם־ ה ס ו פ ר י ם („נביאים אחרונים"). הבחינה מראה לנו, שבתנ"ך־אמ"ת א י ן ש ו ם ז כ ר לאידיאות החדשות והמיוחדות של הנביאים־הסופרים, זאת אומרת, שבמקרא נשתמרו שני גושים ספרותיים, שבכל אחד מהם נתגבשה דרגה או תקופה מסוימת של האמונה הישראלית. היחס שבין שתי הדרגות ברור. את זמנה של היצירה הנבואית־הספרותית אנו יודעים: מ ע מ ו ס ואילך (היינו: החל מאמצע המאה השמינית לפני סה"נ). מצד שני, יש בתנ"ך לכל הדעות יסוד קדום לנבואה הספרותית (ס"י, פרקים ידועים בשופטים, שמואל וכו'). אולם ההכרה, שלא בתנ"ך ולא באמ"ת אין שום יסוד נבואי־ספרותי, וההכרה, שהמקורות ס"י, ס"א וס"כ נוצרו לפני תקופת חזקיהו־יאשיהו, מבססות בסוס מוצק את ההנחה, שבתנ"ך־אמ"ת בכללם נתגבשה דרגת־היצירה ש ל פ נ י הנבואה הספרותית. להלן עוד נראה, שהנביאים השתמשו במליצות ובשירים השאובים ממזמורי־תהלים. כמו כן נראה להלן, שלא זה בלבד, שאין בספרות־

---

[8] רנן, Histoire générale, ע' 235.

החכמה שום יסוד נבואי, אלא שבאפיה האידיאולוגי שונה היא ביסודה גם מספרות תנ"ך, ושהיא קרובה ביותר לשרשה העתיק — לספרות־החכמה המזרחית. אין איפוא ספק, שאת תנ"ך ואמ"ת יש לראות כיצירה לפני־נבואית. אמנם, זמן התהוותה של ספרות זו חל בחלקו בתקופת הנבואה הספרותית. אבל הנבואה הספרותית לא הגיעה עדיין באותה שעה למדרגת גורם לאומי ולא השפיעה שום השפעה לא על האמונה העממית־הכהנית, שכבר היתה קיימת כחמש מאות שנה לפניה, ולא על ספרות החכמה. ומפני זה יש לקבוע את מקומה ההיסטורי של כל ספרות תנ"ך־אמת בבחינת דרגת־היצירה ובמדה מסוימת גם בבחינה כרונולוגית לפני הנבואה הספרותית.

זאת אומרת, שאם גם אין אנו יכולים לקבוע בדיוק את זמן של רוב היצירות הכלולות בגוש תנ"ך־אמ"ת, הרי תקופת התהוותן בכללה ידועה לנו בבירור גמור: מראשית האמונה הישראלית עד גלות בבל. יש לנו איפוא מקור נאמן, שמתוכו יכולים אנו לעמוד על רוחה של תקופת היצירה הישראלית העתיקה, שמלפני הנבואה הספרותית, בכללה: על היצירה העממית, הכהנית והחכמתית. על גלויי־היצירה של ישראל בימי קדם, שאין אנו יודעים לקבוע להם זמן מדויק, אלא שמשמשים הם מבע לרוח התקופה העתיקה כולה, נשתדל לעמוד בפרקים הבאים[8].

---

[8] פרק זה בנוי על החומר שבספרי תנ"ך־אמ"ת. אבל פה ושם הסתייעתי גם בנביאים אחרונים או בספרים מאוחרים מן הכתובים. והיינו: בעניינים, שאין בהם סימני תקופה מאוחרת ושהם באמת נחלה עתיקה, אלא שבמקרה נזכרו דוקא בשכבות מאוחרות שבתנ"ך. ובנוגע לנביאים אחרונים ביחוד, הרי „תקופתם" אינה מונבלת בצמצום, ובחלקה היא מקבילה לשלהי התקופה הקדומה. ולפיכך כל מה שאין בו ממבע נבואי־ספרותי מיוחד יש בו כדי להעיד על התקופה הקדומה.

י. החטא והרע

האגדה והחכמה. שאלות־עולם

את זמן התהוותן של האגדות, שנאצרו בבר׳ א׳—י״א, בראש המגבש העתיק ביותר של הספרות המקראית, אין אנו יכולים לקבוע בדיוק. אגדות אלה הן בלי ספק חלק מחוג־אגדות עשיר יותר (ששרידים ממנו נשתמרו גם בספרים אחרים שבמקרא), אלא שבהן נתן לנו מיטב סוג־היצירה הזה, הבטוי הנאמן ביותר להגות־הנפש המקראית ולחזות־עולמה. אגדות אלה אינן לא מעשי־סופרים ולא יצירות בנות דור אחד. הן יצירות־עם, יצירת מעמקי הנפש העממית, שנתהותה במשך דורות. בהן נתגבש הגיון רוח תקופה, מסד להשקפת־העולם המקראית כולה.

באגדות אלה נכרת רקמת־היסוד העתיקה המעידה על מוצאן הלא־ישראלי. מרובים בהן סימני מוטיבים מיתולוגיים: מים קדמונים, בריאה מחומר (או גם מחומר), גן אלהים, עצים בעלי כח מגי, „בני אלהים" המולידים גבורים „אנשי שם", קשת אלהים וכו׳ וכו׳[1]. אבל בשום פנים אין להניח, שאגדות אלה נוצרו מתוך השאיפה להרחיב את רשותו של האל ה ל א ו מ י, אלהי ישראל, וליחס לו, בהשפעת המיתוס הנכרי, פעולות, שמתחלה היו מחוץ לתחומו. אין כאן הרכבה מלאכותית של מדות קוסמיות, שאולות מן המיתוס, באל, שנתפס בעיקר וביסוד כאלהות לאומית. כי באגדות אלה אין אלהות לאומית מופיעה כלל. האגדות מספרות את תולדות התקופה ש ל פ נ י התפלגות העמים והלשונות. לא רק ישראל עוד אינו, אלא גם א ב ו ת ישראל עוד אינם. אין שלשלת־יוחסין ישראלית מיוחדת בתקופה זו, ואין למתרחש בתקופה זו יחס ישר ומיוחד לישראל. ולא עוד אלא שהפרובלמטיקה של האגדות האלה שונה היא מן הפרובלמטיקה של רוב ספרי המקרא, היינו: ישראל וגורלו בין העמים. רחוקות הן ביחוד מן הפרובלמות של הנביאים. בבחינה זו דומות הן ל ס פ ר ו ת ה ח כ מ ה, שגם בה אין שום שאלה לאומית־ישראלית נדונה. ואין ספק, שגם אגדות־בראשית וגם דברי החכמה הם בית־חבורו של ישראל עם התרבות המזרחית העתיקה: הם נחלה, שנחל ישראל מ ל פ נ י שנתיחד לעם ו מ ל פ נ י התהוות אמונת יהוה. האגדה והחכמה נטבעו בהמשך הזמן שתיהן במטבע האמונה החדשה. אבל ביחוד

---

[1] עיין למעלה, כרך א׳, ע׳ 435 ואילך.

נתבצעה תמורה עמוקה בחומר האגדה. האגדה העתיקה, האלילית, ספרה על תולדות האלים ועל פעולותיהם. היא שמשה בטוי מובהק ביותר לאלילות. אולם האגדה הישראלית בראה מחומר האגדה העתיקה הזאת עולם חדש. היא כאילו כבשה את המיתוס בביתו, נתצה אותו לרסיסים, וממכתתו הקימה היכל לאלהיה, סמל למהותה היא. באגדות־בראשית מגלה האמונה הישראלית ביחוד את מהותה הפנימית: את היותה לא אמונה באל „לאומי", אלא — אידיאה דתית חדשה, אינטואיציה מטפיסית חדשה. כי כאן היא פותרת שאלות־עולם ויוצרת יסוד להשקפת־עולם לא־אלילית.

שאלת הרע. הרע הטבעי, המוסרי, הדתי, הלאומי

לאגדות־בראשית היתה השפעה עצומה על המדע ועל האמנות בקרב העמים, שקבלו את תורת ישראל. וזה לא דבר ריק. האינטואיציה הראשונית, שממנה נבעה האמונה הישראלית, גלתה באגדות אלה את עוצם עוזה. אין בהן פילוסופיה מופשטת, אין שיטת מושגים ומערכת דעות. אדרבה. האגדות הן יצירת הפיוט העממי. הסממנים — סממני הדמיון הרואה מראות והצר צורות, הסגנון — עממי־פרימיטיבי. (זהו באמת סוף סוף גם מטבע האגדות של ס"כ), אולם שֶׁגֶר כח־הסמול של האגדות האלה עצום, והאידיאה המקופלת וגנוזה בהן חובקת עולם. הן צופות בשאלות־יסוד, שהנביאים לא יחדו את הדבור עליהן. אלא שחזון־עולמם של הנביאים כאילו נשען, ואם גם בהעלם, על האידיאה המובעת באגדות אלה. היחס הוא יחס מסד אל הטפחות. התשובה הנתנת באגדות אלה על שאלת מקור הרע היא גם הנחת השקפת־העולם הנבואית והמקראית בכלל.

מבית־נצנוצה של האידיאה הדתית החדשה, של רעיון האל האחד, שרצונו הוא מקור כל יש, עלתה בחזון אינטואיטיבי גם שאלת מקור הרע העולמי. האידיאה החדשה תבעה תיאודיציה ראשונית. שאלה זו אינה השאלה האיובית, שאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", אלא שאלה ראשונית ויסודית יותר, זו, שהמטפיסיקה הדתית התלבטה בה תמיד: מה מקור הרע לכל צורותיו? לאלילות לא היתה מציאות הרע פרובלמה בעצם. כי באידיאה היסודית שלה כלול היה הסבר למציאות הרע: לרע שורש אלהי־קדמון כמו לטוב. יש אלים טובים ויש אלים רעים, יש רשות־אהורמיז ויש רשות־אהורמין, ושתי הרשויות שורש להן בהויה העל־אלהית. ואילו על רקע רעיון־היחוד הפך הרע חידה קשה. ופתרון החידה מנקודת־ראות האמונה המקראית נתן באגדות אלה. במקרא כולו סוערת שאלת הרע הלאומי, שאלת רוע גורלו של ישראל, ועמה גם השאלה המוסרית־האיובית. אולם באגדות־בראשית

המקראיות שאלות אלה נראות רק באופק. האגדות מבקשות פתרון לשאלת הרע היסודי, האנושי: הטבעי (המות, הצער וכו'), המוסרי (הרצח, החמס וכו'), והדתי (האלילות). ביחוד הפרובלמה האחרונה הזאת, מציאות האלילות, לא יכלה לעלות כלל על קרקע אמונת־הרבוי. על שאלת־הרע בתפיסתה היסודית הזאת מבקשות האגדות להשיב. ולא בלשון פילוסופית, אלא בלשון המראות של החזון האינטואיטיבי. התשובה על שאלת הרע הלאומי אף היא כבושה בהן, אף על פי ששאלה זו עדיין אינה נשאלת.

תמורת־מעמקים באגדה העתיקה

תמורת החומר המיתולוגי העתיק, שנתבצעה באגדות־בראשית המקראיות, עמוקה היא ויסודית. לא שהורחקו מכאן האלים באופן מלאכותי, ובמקומם בא האל האחד, אלא שנתרחשה תמורה מהותית, החומר לבש צורה חדשה ונעשה מבע לאידיאה דתית חדשה, לא־מיתולוגית. שרידי הרקמה המיתולוגית הישנה, שנשתמרו באגדות־בראשית פה ושם, אינם צריכים להתעות את עינינו מן התמורה השרשית. מאגדות אלה נפלטה האידיאה היסודית של האלילות: האידיאה של ההויה העל־אלהית, שהאלהות באה ממנה ושהיא תלויה בה, בחמרה, בכחותיה ובחוקיה. אין באגדות המקראיות שום מוטיב של תיאוגוניה, של התהוות האלהות, שהיא גופה של אלילות. בזה נשלל הערך האלהי של החומר וגם הכרח החומר הקדמון כיסוד עולם. אין בהן מוטיב של פלוג מיני ברשות האלהות, אין מוטיב של חמדה והזדווגות. כמו כן אין באגדות המקראיות יסוד של מלחמות־אלהים, של תיאומכיה בסגנון אלילי. בכמה קטעים פיוטיים שמחוץ לתורה נזכרה מלחמת־בראשית של האל עם רהב, תנין, לויתן, נחש בריח[2]. אבל הדעה המקובלת, שאלו הן מקבילות למיתוס הבבלי על מלחמת האלים בתיאמת, אם־האלים הקדמונה, אינה מדויקת. בעולם האלילי אנו מוצאים שני טפוסי־אגדות על מלחמות־אלים: מלחמת־אלים לפני בריאת העולם (טופס אגדת־תיאמת) ומלחמת־אלים אחרי בריאת העולם (טופס אגדת־לְבִוּ). במטבע שני זה טבועות אגדות כנען, יון ועוד. והנה באגדה המקראית על מלחמת ימי קדם לא נתן מקום לטופס אגדת־תיאמת: אין ספור על מלחמת־קדומים לפני בריאת העולם. מלחמת רהב ותנין מדומה כמלחמה, שהתחוללה אחרי בריאת העולם. גם רהב ותנין מדומים כברירות אלהים,

---

[2] עיין: ישׁ' נ"א, ט; תה' ע"ד, יג—יד; פ"ט, יא; איוב ז', יב; ס', יג; כ"ו, יב. השוה ישׁ' כ"ז, א.

בריות־אימים, שהסתערו על העולם, והאל דכא אותן בזרוע עוז[3]. בכל אופן אין זכר למלחמת־ש ל ט ו ן אלהית, למלחמה בין רשויות אלהיות שונות. ואם נגנז במלה „תהום" זכר לתיאמת, הרי אין מלה זו מסמלת עוד במקרא רשות אלהית. על פני מי תהום מרחפת „רוח אלהים" (בר' א', ב). תהומות יצר אלהים (מש' ג', כ; ח', כד). האל כסה את הארץ מי תהום (תה' ק"ד, ו). כל תהומות יהללוהו (שם קמ"ח, ז). ראשית מלכות האל על בריותיו היא לא הנצחון על רהב אלא — בריאת העולם (שם צ"ג, א—ב)[4].

אין לרע שורש קדמון

בודאי לא מקרה הוא, שמלחמת רהב ותנין נזכרה ביצירות פיוטיות שמחוץ לגוש הראשי של אגדות־בראשית, ואילו בגוש הראשי (בר' א'—י"א) לא נזכרה. כי מלחמה זו אין לה באגדה המקראית אותו הערך, שיש לה במיתוס: היא אינה קובעת גורל־עולם, אינה מסבירה שום תופעה מתופעות העולם. היא נתפסת כאֶפיזודה בת־שעתה, העשויה לשמש למשוררים סממן לרומם בו את האל, ואילו אגדות בר' א'—י"א באות ל ב א ר את מערכת העולם ודמותו. קוטב האגדות האלה היא שאלת ל ק ו י ו של עולם, שאלת ה ר ע. ולפיכך מאלף הדבר מאין כמותו, שהאגדה המקראית ל א איחזה את הרע־החטא ביסוד רהב־תנין, בחינת יסוד־אהורמין, „סטרא אחרא", שהאל כבשו, אבל הוא עדיין קיים במסתרי מחשכים ומתאמץ לדחוק את רגלי השכינה. אגדות ס' בראשית, הדנות במסכת הרע, אינן פוקדות כלל את מלחמת רהב־תנין. הדמות הפועלת כאן (בבר' ב'—ג', מיסודו של סי"א) הוא ה נ ח ש, נחש־ה י ב ש ה, אבי מין הנחשים, חיה מחית השדה: הנחש מסית את האשה ומביא את הרע לעולם. ועם כל היות אגדת־הנחש עממית ותמימה, כמעט בדרגת המעשיה הקדומה, הרי דוקא היא המרחיקה אבק־מיתוס, מאחר שבה מסומלת ביחוד האידיאה, שהרע א י ן לו שורש אלהי־קדמון. לזה מקביל מטבע האגדה של ס"כ (בר' א'), שלפיה אין הרע מושרש ביסוד ה ח ו ש ך הקדמון, יסוד הרע במיתוס האלילי, רשות אהורמין. בחושך הקדמון מרחפת רוח אלהים על פני המים, וגם בו שולט האל (בר' א', ב—ה). בזה, ולא בהכרזה נוסחאית של „אחד", הוטעמה וסומלה האידיאה השרשית של היחוד. כאן האידיאה השרשית נעשית נקודת־יסוד לראיית־עולם חדשה. ראשיתו של עולם־הבריאה הוא רצונו העליון של האחד. אידיאה זו מסומלת בספור האגדה, שראשיתו של עולם

---

[3] עיין למעלה, כרך א', ע' 423—431, 433—435.

[4] השוה שם, ע' 580—581.

הוא הטוב לבדו. לרע אין שורש אלהי־קדמון מיוחד. הרע בא לעולם בגלל החטא. והחטא יסודו במעלת הבחירה, בסגולת חירות הרצון, שבו חונן האל את נזר הבריאה — את האדם. אין בהויה רשות אלהית־קדמונה, שהיא מחוץ לשלטונו של האל. אבל האל ברא בעולמו רשות־חירות: רצונו של האדם השולט במעשיו. בחירות זו פרשת דרכים: היא מוליכה אל הטוב ואל הרע. אם האדם בוחר בדרך החטא והמרי באלהים, הוא מביא את הרע לעולם. בזה נעקר הרע משרשו המיתולוגי, לפי תפיסת האלילות, והועבר לממד אחר: לממד המוסרי. הרע הוא איפוא בחשבון אחרון אף הוא לא קדמון אלא נברא. הוא מקרה ממקרי העולם הנברא. הוא חלק מן ההיסטוריה העולמית. ואם יש בעולם מלחמת כחות, אין זו מלחמת כחות אלהיים־ראשוניים, כתפיסת המיתוס, אלא מלחמה בין רצון האלהים ובין רצון האדם, שניתנה לו רשות להשתמש לרעה במתנת־אלהים. המלחמה היא לא מיתולוגית, אלא מוסרית־היסטורית. בממד המוסרי־ההיסטורי מתחוללת הדרמה האלהית העולמית. זהו המטבע של האמונה הישראלית כולה, כמו שכבר הטעמנו כמה פעמים. ומסכת־היסוד שלה נארגה באגדות־בראשית בכח־יוצר אינטואיטיבי עצום.

החטא הקדמוני. עץ הדעת. ראשית הרע

גם לפי נוסח האגדה של ס"כ גם לפי הנוסח של סי"א נברא העולם במדת הטוב. העולם הוא פרי רצון האלהים להאציל מטובו. העולם אינו פרי התהוות, פרי שפע כחות, ששפעו מן ההויה הקדמונה, אם האלהים וכל יש, כתפיסת האלילות. ואין הוא פרי חמדה וזווג. כמו כן אין תכלית הבריאה לשמש ספוק לצרכיו של האל. לא ברא לו האל עולם למשכן ולמחסה, ולא יצר אדם לספק לו מזון־קרבן ולעדור עמו במערכה מול כחות הרע המתנכלים לו, כתפיסת האלילות. העולם הוא רצון, מחשבה, שעלתה לפני האל ונתגשמה במאמר. כל בריאה, שברא האלהים, נחתמה במאמר „כי טוב". ועל העולם הטוב השליט האל את האדם. את האדם זכה בטוב עליון: עשה אותו בצלם אלהים והמשיל אותו על כל חי (בר' א'). החסד הזה ממלא את לב המשורר של תה' ח' הכרת טובה אין קץ. לפי אגדת ס"כ נברא האדם „זכר ונקבה" (בר' א', כז; ה', ב), ומראש נתברך בברכת „פרו ורבו". זאת אומרת, שמבראשית נברא מין האדם, ואדם הראשון ואשתו לא היו אלא אבות המין האנושי. האדם נועד מראש לכבוש את הארץ, שהוא שוכן עליה, ולא הושם מתחלה באיזה מקום מיוחד. וכן נברא בן־תמותה. אלא שלפי ספר תולדות הדורות הראשונים בבר' ה' נתנה לו תחלה מתנת חיים ארוכים ושובע ימים.

עוד יותר מובהק ספור האגדה בנוסח סי"א (בר' ב', ד—ד', כו). כאן אין אנו מוצאים את המוטיב של „צלם האלהים". אבל לעומת זה מתואר האדם הראשון כיצור יחיד ומיוחד, יצור שעשועיו של האל, לא אב לסוג, אלא תכלית לעצמו. הוא נברא תחלה יחידי, בלא אשה, ולא נתברך בברכת הפריה. אין לומר, שנברא בן־אלמות. אבל גם לא נגזרה עליו מיתה בהבראו: גורלו היה תלוי ועומד. הוא לא הושכן בארץ למלאותה ולכבשה, אלא הושם בגן־עדן, גן־אלהים פלאי, לעבדו ולשמרו ולאכול מפריו. הוא לא הושלט על החי, אלא החי נברא למענו, להיות „עזר כנגדו". גם האשה ניתנה לו לא למשגל ולא לבנים, אלא להיות „עזר כנגדו" ושלא יהיה „לבדו". כך השפיע האל על האדם את שפע חסדו וטובו. רק דבר אחד מנע ממנו: הוא אסר עליו לאכול מפרי „עץ הדעת טוב ורע". המוטיב הזה של האגדה היה מאז ענין קשה לענות בו. מה טיבה של הדעת הזאת, שבקש אלהים למנוע מן האדם? הבטוי „הדעת טוב ורע" משמעותו, לכאורה, בינה במובנה הרחב, אם תבונה עליונה ואם שכל מעשי יוצר־תרבות. אולם קשה לקיים ביאור זה, מכיון שבהמשך מסופר, שהאדם ואשתו הכירו אחרי אכלם מעץ הדעת, „כי עירמים הם". הדעת, שרכשו להם, היתה איפוא לפי זה הרגשת הבושה, הרגשה פרימיטיבית ביותר, לא דעת עליונה וגם לא דעת יוצרת־תרבות. הרגשה זו שייכת בעצם לרשות המוסר. והאפשר להניח, שהאל בקש למנוע מאת האדם את ההרגשה המוסרית ושעל רכישתה נענש האדם? מכל מקום אין האגדה מתכוונת לתאר את האדם, בן שפוחיו של האל, כיצור חסר דעת. החכמה נחשבת בכל המקרא כמתנת אלהים, והשגתה אינה חטא. ואמנם, האדם של אגדה זו יש בו דעת מראשית ברייתו. הוא יודע את עבודת האדמה, והאל הניחו בגן־עדן לעבדו ולשמרו. הוא נתן בסגולת הלשון, הוא נותן שמות לבעלי החי, הוא מדבר עם האל. וכן נתנה לו חירות הרצון: האל מצוה אותו מצוה ומאיים עליו בעונש. הוא אוכל מן הפרי האסור בעטיה של הסתת הנחש, היינו: מתוך הכרעת הרצון. הוא יודע „טוב ורע" גם לפני שאכל מפרי עץ הדעת. הוא מבחין בבעלי החי, אין הוא מוצא ביניהם „עזר כנגדו", ואילו על האשה הוא אומר: זאת הפעם עצם מעצמי וגו'. האל מאיים עליו בעונש על אכילת פרי עץ הדעת, ויראת העונש לא תתכן בלי הבחנה בין טוב לרע. האשה חומדת את פרי העץ לא בגלל טעמו הטוב או ריחו הנעים אלא בגלל הסגולה הכמוסה בו לפקוח עינים ולהשכיל. אולם חמדת הדעת הרי לא תתכן אלא בבן־דעת. ולא עוד אלא שהחמדה הזאת מניחה כח־הבחנה להכיר את הדעת כטוב נכסף. ולפיכך נראה, שהאגדה בקשה לתאר את האדם הראשון כיצור, שהאל נתן בו רק את דעת הטוב עם השאיפה לטוב. כי הידיעה היא

כאן גם שאיפה וחמדה. האדם הראשון היה חכם להיטיב. ואם כי הוא יודע את ההבדל בין חיים למות, עדיין צעיף פרוש על עיניו, ואת כל עולם הרע אין הוא יודע, כי לא טעם עוד טעם הרע. בזה נבדלת דעתו מדעת „האלהים" היודעים את שני העולמות, גם את הטוב גם את הרע, דעת־אלהים עליונה. „הרע" מדומה איפוא לא כמקור הדעת בכלל אלא כמקור דעת הרע וחמדת הרע, ועם זה גם כהשלמת הדעת בשתי דמויותיה. והנחש ממלא כאן תפקיד של מסית, שגלה לאדם את הרע וגרם לו לחמוד אותו. אולם האגדה, שבקשה לספר את ראשית ה ח ט א כגורם עולמי, לא יכלה להעמיד את האדם הראשון לגמרי מחוץ לדעת הרע. כי החטא עומד, לפי התפיסה המקראית, על חירות הבחירה, והבחירה המוסרית תתכן רק בספירת הטוב והרע. ולפיכך היא מסמלת באמנות עליונה את כל הרע בסמל עץ הדעת: בו כל הרע גנוז בהעלם, ומסביב לו רובץ החטא — הוא האסור, שאסר האל על האדם לאכול מפריו. בירית החטא והרע היתה איפוא ברשות האדם מבראשית. ובנסיון זה לא עמד. הוא גלה במריו את עולם הרע, שהאל הסתירו מעיניו, אם כי לא חסם בפניו את הדרך אליו.

לזה מתאים המשך הספור. האדם ואשתו אוכלים מפרי העץ, עיניהם נפקחות, ועתה הם יודעים, „כי עירמם הם". הם תופרים להם עלי תאנה ועושים להם חגורות. מתוך בושה הם מסתתרים מפני האל. העץ לא הנחיל להם איפוא דעת עליונה, „אלהית". הם אף אינם יודעים איך לכסות את מערומיהם, והאל תופר להם כתנות עור ומלמד אותם את חכמת הלבוש (ג', כא). ולא עוד אלא שלא כשרון תפירת העלים נחשב לתוצאת אכילת הפרי, אלא פקחון העינים והרגשת העירום. אולם ברור, שלא הרגשת הבושה כשהיא לעצמה נחשבת לראשית פרי החטא. ברמז צנוע רומזת האגדה על מה שראה האדם אחרי שאכל מן הפרי ומה שעורר בו את רגש הבושה: הוא ראה את ההבדל ה מ י נ י ונתעוררה בו ה ח מ ד ה המינית. זו היתה ה„דעת" שקנה לו. עם פקחון־עינים זה נכנס האדם לעולם החמדה והחטא. החמדה המינית נחשבת כאן לחטא היסודי, לסמל כל חמדה, לחותמו של היצר הרע. רק אחרי זה „ידע" האדם את חוה אשתו, ובנים נולדו להם (ד', א). לפי השקפה זו היתה הפריה לא ברכת אלהים אלא פרי החטא. זאת היא ההשקפה המובעת גם בתה' נ"א, ז: ובחטא יחמתני אמי. האדם נ ב ר א במדת הטוב, אבל נ ו ל ד במדת הרע. האגדה מביעה השקפה מרוממה על האשה ועל המשפחה: האשה ניתנת לאדם לעזר ולרעיה. אולם את המשגל היא רואה ביסודו כחטא. ואף פרי־בטן ניתן לאדם רק אחרי שחטא ואחרי שנגזרה עליו מיתה. רק אז חדל להיות יחיד ואחד ונעשה אב למין האנושי. כך נולד המין

האנושי מן החטא. בחמדת החטא נכשל האדם במריו. ובמריו בא הרע לעולם. על האדם נגזרה מיתה. על האשה — חבלי לידה. עמל האדם על אדמתו נתארר. השלום בינו ובין החי הופר: הוטלה איבה בין „הנחש" ובין זרע האדם.[5]

לפי מסכת הספור בסי"א היה החטא־המרי ראשית התקופה ההיסטורית ופגעיה. האדם לא נהפך ליצור רע בהחלט. אבל מלחמת היצרים גברה בלבו משנפתחו לפניו שערי עולם הרע. האדם ואשתו הרגישו עם החמדה גם את ה ב ו ש ה. בבת אחת כאילו נולדו בהם שני יצרים. והאל לא הסיר את חסדו מעם האדם ואשתו. אולם עסיס עץ הרע תסס בדמם ובדם זרעם. עם קין באו לעולם הקנאה והרצח והכחש („השמר אחי אנכי?", בר' ד', ט). הדם החניף את האדמה: כאילו נתעוררה גם בה התאוה לשתות דמי רצח (ד', יא). בימי דור המבול רבתה רעת האדם „וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום" (ו', ה). אז השמיד האל את האדם והחי מעל פני האדמה, ורק נח ואשר עמו בתבה נצלו. אולם החטא לא עבר מן העולם. נח עצמו נכשל אף הוא בפרי העץ: הוא נטע כרם, שתה מן היין והביא את השכרות לעולם. שכרות נח גרמה לחטאו של חם ולקללת העבדות, שהוטלה על זרעו. כך נולדה העבדות (ט', כ—כז). בימי דור ההפלגה גבר שוב מריו של האדם. בני האדם בנו מגדל „וראשו בשמים". הם זממו, כנראה, לפי המשמעות הראשונית של האגדה,

---

[5] באיוב ט"ו, ז—ח וביחז' כ"ח, א—יט מוצא גונקל נוסחאות לספור גן־עדן, עיין ביאורו לבראשית, ע' 33 ואילך. אבל אין זה מסתבר. שאלת אליפז לאיוב: „הראשון אדם הולד וגו'?" אינה רומזת לאגדה על א ד ם ה ר א ש ו ן כעל בעל חכמה עליונה, אלא קשורה בהנחה, ש ר ו ב שנים יודיעו חכמה (עיין איוב ח', ח—י; פ"ו, מ, יח; ל"ב, ז; השוה י"ב, יא; כ', ד. חכמת זקנים מקבילה לנסיון עוברי דרכים, עיין כ"א, כפ), ואילו נולד א י ו ב ע צ מ ו „לפני גבעות", היתה לו אולי רשות להרהר אחרי מדותיו של האל. וההמשך: „הבסוד אלוה תשמע והגרע אליך חכמה?" אינו רומז לאגדה על אדם הראשון, שהקשיב לסוד אלהים וגנב דעת, אלא היא שאלה נוספת: או שמא באת בסוד אלהים וקנית שם חכמה עליונה? זוהי מקבילה לשאלה: החקר אלוה תמצא וגו' (י"א, ז—ט). שהרי זהו רעיון יסודי בספר איוב, שההשגחה היא סוף סוף חכמת אלהים.—ביחז' כ"ח אין כל רמז ל א ד ם ראשון, אף־על־פי שנזכר כאן „עדן גן אלהים" (יג). כאן יש רמזים לאגדה על אחד מ ב נ י ה א ל ה י ם, מן הכרובים, כליל יפי וחכמה, שבגבה לבו ה ש ל ך מהר האלהים ארצה, ואש יצאה מתוכו ושרפה אותו לאפר „על הארץ" לעיני כל רואיו (עיין ביחוד יד, טז—יח). זוהי מקבילה לאגדה על השלכת ה י ל ל ב ן ש ח ר מן השמים (יש' י"ד, יב—יד) ולאגדות ה נ פ י ל י ם הידועות לנו מן הספרות החיצונית.

לכבוש את השמים ולהיות „כאלהים". אז פלג האל את לשונם והפיצם על פני האדמה (י"א, א—ט). כך נולד הפירוד הלאומי וכל מה שהיה כרוך בו.

בס"כ הצבעים עמומים יותר, ונקודות־המפנה אינן בולטות כל כך. אבל גם כאן שלטת האידיאה, שחטא האדם הביא את הרע לעולם, שברא האל במדת הטוב. אפשר, שבס"כ היו ספורים מקבילים לספורי סי"א על הגן ועל קין ועל דור ההפלגה, אלא שנדחו מפני ספורי סי"א. בכל אופן ראינו, שגם לפי ס"כ נברא העולם ב„כי טוב" ולמען הטוב, ועל העולם הושלט האדם, נזר הבריאה, צלם האלהים, שהאל ברכו ונתן לו שובע ימים. אולם האדם הביא בחטאו את הרע לעולם. בימי דור המבול נשחתה הארץ לפני האלהים, „ותמלא הארץ חמס" (ו', ט ואילך). אז הופיעה מדת הדין, ומבול בא לעולם למחות כל בשר מעל פני הארץ. אחרי המבול נתקצרו והלכו ימיו של האדם (י"א, י ואילך). בגורל העולם בא איפוא גם לפי ס"כ מפנה בגלל המרי והחטא. וגם לפי ס"כ אין לרע שורש אלהי־קדמון; שרשו — יצר לב האדם.

ראשית האלילות. דור ההפלגה

שאלת הרע הדתי קרובה ביותר לאותה השאלה, שהמקרא מתלבט בה ביחוד, היינו: לשאלת הרע הלאומי — שאלת גורלו של ישראל בעולם האלילי. מה היא ראשית האלילות? על זה אין אגדה מיוחדת. אולם ראשיתה של תקופת האלילות מסומנת בבירור: עם דור ההפלגה מסתיימת התקופה המונותיאיסטית של תולדות העולם ומתחילה תקופת האלילות. מימי אברהם ואילך דעת האלהים היא נחלת אברהם וצאצאיו, ובעצם — רק נחלת אברהם, יצחק ויעקב ובניו. השקפת המקרא היא, שבימי אבות העולם, לפני התהוות העמים, ידע האדם את האל, אבל העמים לא ידעוהו מעולם. גם אחרי דור ההפלגה יש יחידים היודעים את האלהים: מלכי צדק, בלעם, איוב ורעיו. אולם אין עמים היודעים אותו חוץ מישראל. דור ההפלגה הוא איפוא פרשת־תקופות גם בבחינה דתית. ונראה, שבאגדת דור ההפלגה (בר' י"א, א—ט) גנוז יותר ממה שנאמר בה במפורש בנוסחה, שהגיעה לידנו. בדור זה הגיע מרי האדם לשיא: הוא רצה לכבוש את השמים, זאת אומרת: להיות „כאלהים", להיות שליט בעולם כמוהו. ועל מרי זה הטיל עליו אלהים עונש כפול: הוא פלג את לשונו ושלח בו את מארת מלחמת־העמים, אבל מלבד זה גם העלים את עצמו ממנו ומסר אותו בידי יצר־מרדותו ורצונו להיות „כאלהים". על שבקש לכבוש את השמים השכיח מלבו את אדון השמים. גם בזה מתבטא הכח הסמלני העצום של האגדה

המקראית. המקרא רואה את האלילות לא כעבודת אלים אלא כעבודת ל א־ א ל ה י ם, אלהים, שהאדם „עושה" לו בשגיון־גאותו. תפיסה זו קולעת לתוך־ תוכה של האלילות: להויתה ה מ ג י ת. האדם האלילי רואה את אלהיו כנושאי כח מגי, אבל גם את עצמו הוא רואה כנושא הכח האלהי הזה וכיודע חכמת כשפים. לפיכך הוא מדמה את עצמו כעוזר לאלים וכשותף בחייהם ובפעולתם. הוא לא רק עובד את אלהיו, אלא בפולחנו הוא גם מקיים אותם, מפרנס אותם, פורה אותם מרעה, מקים אותם מן המתים. את עבודת־לא־אלהים זאת תופס המקרא כפרי מרי וגאוה. בה האדם מדמה את עצמו ככובש השמים. ועם זה אפייני הדבר מאין כמותו, שהמקרא כולו אינו חושב את האלילות של הגוים ל ח ט א: בשום מקום אין ה ם נ ע נ ש י ם על האלילות. ביסוד ההשקפה הזאת מונחת האידיאה, שהאלילות שרשה, אמנם, במרי, ומהותה גאות־ התאלהות, אבל בכל זאת היא גופה ע ו נ ש, שהטיל האל על האדם על חטא, שחטא בימי קדם. כי — לזה יש לשים לב — גם אגדת דור־ההפלגה, אף אם נתפוס אותה כספור על ראשית האלילות, אינה מספרת על ח ט א האלילות: האדם לא עזב את האל ולא התחיל לעשות לו אלהים. ספור כזה אין במקרא. זה מתאים להשקפה הנזכרת, שעבודת האלילים של הגויים, עם כל היותה טומאה ותועבה, אינה נחשבת להם לחטא. אפשר לומר: היא פ ר י חטא קדמון, אבל היא גופה עונש ולא חטא. האל לא ערטל את האדם מכל הכבוד והגדולה, שנתן לו מבראשית. אבל את דעת־האלהים נטל ממנו ו„חלק" לו את עבודת האלילים (עיין דב' ד', יט; כ"ט, כה). אחרי כן עשה עם ישראל חסד חדש ומיוחד וגלה לו את שמו. אולם תפיסת האלילות כעונש הובעה באיום, שהמקרא מאיים על ישראל עצמו, שהאל יטיל עליו את עבודת האלילים כ ע ו נ ש (ש"א כ"ו, יט; דב' ד', כח; כ"ח, סד; יר' ט"ז, יג, השוה ה', יט). האלילות היא איפוא, כמות וכצער החיים, פרי מרי וחטא, ועם זה היא גורל, שהטיל האל על העמים. כל זה מסומל ומרומז באגדת דור ההפלגה ובמקום, שניתן לה כסוף תקופת אמונת־היחוד וכראשית פלוג העמים וכמבוא לתולדות האלילות העולמית.

אגדת דור־ההפלגה משלימה, לפי זה, את ביאור הרע כפרי החטא: היא מבארת את הרע ה ד ת י הקיים בעולם — את שלטון האלילות. וגם ביאור זה אפייני הוא מאין כמותו. הפלוג הדתי בין ישראל ובין העולם האלילי מקורו לא ב ר ב ו י א ל י ם, במלחמת־שלטון בין אלים, גם לא בניגוד בין אל עליון ובין אלים נמוכים, וגם לא בנגוד בין אלהי הטוב ובין אלהי הרע. אלהי הגויים אינם רוחות רעות או אלים, שנעשו רוחות רעות. אין כל זכר לתפיסה האלילית הרואה לפעמים אלים זרים, וביחוד אלי דת, שנוצחה

ונדחתה, כאלהי הרע או כדימונים. האלילות אינה פרי חלופי־רשויות או נגוד־רשויות. היא — שכחת אלהים, ירידה, שירד האדם במריו ובגזרת אלהים. האגדה הזאת גם היא משמשת איפוא בטוי סמלי ליחוד שרשי. העולם האלילי מופיע כאן כעולם ריק מאלהים. זהו מצע כל התפיסה המקראית של האלילות. עבודת „עץ ואבן" לא נזכרה כאן בפירוש. אבל מקור עבודה זו נרמז: הטרדת האדם מדעת אלהים, ירידתו למדרגת אמונה בלא־אלהים. ואפילו אם נאמר, שאגדת דור־ההפלגה אין בה רמז ישר לראשית האלילות, הרי פרשת־התקופות כמו שהיא נתונה לנו בספורי ס׳ בראשית אפיינית היא ביותר כשהיא לעצמה: אחרי דור־ההפלגה מופיע פתאום עולם אלילי, אבל לא בעטים של אלים או רוחות, מאחר שבאגדות שלפני כן אין שום זכר לפעולת אלים או דימונים ואין שום רמז למציאותם. תיאור זה של ראשית התקופה האלילית מסמל איפוא אף הוא אותה האידיאה: האלילות היא שכחת אלהים, עבודת לא־אלהים.

ספר תולדות המרי האנושי

באגדות־בראשית נתגבשו איפוא ולבשו סמלים שתי מגמות, שהן ביסודן אחת. המיתוס נכבש כאן עם כבוש האידיאה האלילית היסודית של הויה קדמונה על־אלהית, עם הרחקת יסוד התיאוגוניה, הפלוג המיני באלהות, מלחמות אלים, עם השלטת רעיון היחוד על ידי השלטת מדת־הטוב כיסוד עולם והרחקת האידיאה של שורש אלהי־אהורמיני לרע. בזה נוצת גם היסוד האידיאוני של הפולחן האלילי כפולחן מגי, כהכרעת גורל האלהים במערכת חוקת הויה על־אלהית. אולם מצד שני העמדה במקום המיתוס הדרמה העולמית של המרי והחטא כגלוי רצונו של האדם המתקומם לרצון האלהים, המצמצם את מדת הטוב ופותח את שערי הרע. אידיאה זו משמשת יסוד להסבר ההיסטורית העולמית, שהיא ממד התגלמותה של מלחמת הטוב והרע, במקום הדרמה המיתולוגית הדחויה באה איפוא הדרמה ההיסטורית־המוסרית.

שאגדות־בראשית עם ספורי המרי שבהן, הנתונות בראש ספר תולדות־העולם המקראי, לא נבראו מתוך שעשועי־יצירה סתם ולא נאצרו במקום זה מתוך נסבות מקריות, אלא שבהן יצרה לה התקופה העתיקה מבע לתפיסת־עולם שלמה ומצע להסבר חדש של ההיסטוריה האנושית, נמצאנו למדים מן העובדה, שהאידיאה של המרי האנושי, המשמשת כאן הסבר לראשית תולדות האדם, היא אידיאה שלטת יסודית בספרות המקראית ובאמונה הישראלית בכלל (וגם — בנצרות ובאיסלם שנולדו ממנה). אפשר לומר: המקרא הוא ספר המרי האנושי. אדם הראשון ואשתו מרו פי אלהים והביאו את

המות לעולם, קין מרה ונענש, מרו דור המבול ודור ההפלגה, מרתה סדום, מרה פרעה, מרה בלעם. יותר מזה: הנביא השלית־הראשון עצמו ממרה פי אלהים בהתגלות הראשונה ואינו רוצה ללכת אל פרעה. וכן בסוף חייו: לא זכה להכנס לארץ על שמרה פי אלהים במי מריבה. גם אהרן מרה: במעשה העגל ובמי מריבה. ומלבד זה עובר רעיון מ ר י י ש ר א ל וקשי ערפו כחוט השני בכל ספורי התורה. העם מתלונן וממרה באין לו מים ובאין לו בשר. הוא עושה עגל. הוא ממרה בדבר המרגלים ואינו רוצה לעלות, ואחרי כן הוא מעפיל לעלות למרות פי אלהים. הוא ממרה עם קרח. הוא ממרה בשטים־פעור. והאל נשפט עמו באש ובמגפה ובנחשים, ופעם בפעם הוא רוצה להשמידו מעל פני האדמה. „ממרים הייתם עם יהוה מיום דעתי אתכם", מסכם משה (דב' ט', כד). ואחרי כן כשנכנסו לארץ מתחילה פרשה חדשה של מרי, שלשלת אין־סופית של מרידות באלהים. אפשר לומר: כל תולדות ישראל הן, לפי התפיסה המקראית, היסטוריה של מרי. זהו שורש תוכחות הנביאים. וליד מרי זה עובר המרי של ה א ד ם ה א ל י ל י. ישראל יודע את יהוה ואינו שומר את תורתו, והעולם האלילי בוטח בכוחו וחכמתו ואינו יודע את האלהים. זוהי הדרמה ההיסטורית הגדולה. תולדות העולם הן תולדות מרי האדם באלהים. ומתוך האידיאה הזאת יצרו הנביאים את חזונם: סופו של המרי האנושי יהיה רק ביום הדין האחרון — באחרית הימים. זוהי גם תפיסת היהדות, גם תפיסת הנצרות והאיסלם.

במקרא (וגם ביהדות המאוחרת) אין „החטא הקדמוני", חטא אדם הראשון, תופס אותו המקום, שהוא תופס בתיאולוגיה הנוצרית. אין בשום מקום במקרא רמז עליו. לבם של סופרי המקרא נתון ל„חשבון השוטף" של חטאי האדם בכל דור, הם מעוררים כל דור להגאל מחטאיו הוא ומענשם, ואין הם דורשים או מבשרים גאולה מחטא־מורשה מימי בראשית. הם רואים את המרי־החטא והוא אורב לאדם בכל דור ומכשילו. הם מזרזים כל אדם וכל דור להשמר מפני נחש־החטא שלו. אבל ברור, שבאגדות־בראשית מסומלת האידיאה הכללית של תפיסת־העולם המקראית: שורש הרע הוא המרי־החטא. הן מספרות על ראשיתה של אותה מלחמת הטוב והרע ההולכת ומתגשמת מאז בחיי כל אדם וכל דור, בחיי ישראל ובחיי העמים. הן אינן יצירות מאוחרות, פרי „עבוד" עיוני של אסכולות. הן יצירה ישראלית־שרשית, רובד־השתין של העולם המקראי.

יא. אלהים, בני־אלהים ולא־אלהים

אל עליון. דמות וחביון סתר

האידיאה היסודית של האמונה הישראלית נתקה את הקשר הטבעי, האלילי־המגי, בין האל ובין ההויה החמרית ומערכת חוקיה. היא שחררה את האלהות מן השעבוד לחומר וכחותיו. היא תפסה את כל היש כהגשמת מאמר האל, ואת האל כשליט עליון על כל. בזה גלומה תפיסת האל כהויה לא־חמרית. אין רעיון זה מנוסח במקרא נסוח מושגי. אבל הוא מובע בהרחקה השלמה של כל תלות האל בהומר ושל כל סמלי התלות הזאת, שהם מלוא עולמה של האלילות. האל המקראי הוא לא גולד ולא מוליד, הוא לא נאצל מן החומר ואין הוא אוצל חומר. אין ברשותו לא זכרות ולא נקבות, לא חמדה ולא פריה. אין בו לא ילדות ולא זקנה, לא מיתה ולא תחיה. אין במחיצתו משתה אלהים ואין תענוגות אלהים. אין האל זקוק למזון, ואין גורלו תלוי במעשי פולחן. הרעיון מובע גם בנתוק כל קשר מהותי בין האל ובין תופעות הטבע. האל המקראי אינו מדומה כסמל שום תופעה טבעית או שום יסוד טבעי. הוא שולט בכל הטבע כולו. הזהוי: אל — רוח, בנגוד ל„בשר", אינו חדושו של ישעיה (יש׳ ל״א, ג), אלא הוא רעיון מקראי שרשי. הוא מסומל בספור־הבריאה של ס״כ: ורוח אלהים מרחפת על פני המים (בר׳ א׳, ב).

אולם האל המקראי אינו „מופשט" במובן הפילוסופי של המלה. יש בו דמות ויש בו רצון[1]. ולא עוד ששתי מדות אלה אף קשורות בעצם מהותה של האמונה המקראית כאמונה נבואית. ממד פעולתו המיוחדת של האל המקראי היא ההיסטוריה האנושית. האל מגלה רצונו לאדם ומבקש לגשם את רצונו בחייו. הוא מתגלה לו, נותן לו תורה ומצוות, הוא משגיח, נותן שכר ומעניש. כלי פעולתו הוא הנביא־השליח. אולם ההתגלות קשורה בראיית מראה ובשמיעת קול. והפעולה ההיסטורית היא בטוי של רצון. מפני זה דוקא המקרא מרבה לספר על הראות האל לאדם, לא רק בחזון אלא גם בהקיץ ולעין בשר. וכן מיחס המקרא לאל אהבה וקנאה, רחמים וכעס. האמונה המקראית לא יכלה לדמות את אלהיה כאל נעלם בחביון־סתר, מרוחק מן העולם והמעשים הנעשים בו, מן האדם ומלחמת יצריו. וביחוד לא יכלה לדמות את האל כנעלה על הרצון, מאחר שהשלטון העליון של הרצון הוא

---

[1] עיין למעלה, כרך א׳, ע׳ 227 ואילך.

לה המדה הראשונית של האל, ומתוך השאיפה לתאר את האל כשליט עליון דחתה את המיתוס ואת המגיה. אולם המקרא נוהג הצנע בתיאורי הדמות, כאילו מתוך חרדה להציץ מאחורי הפרגוד. וכן אין הוא קובע דמות אחת, אלא מראה מראות הרבה, ורבוי זה אף הוא יש בו משום הסתר[2]. ומלבד זה אפשר לומר, שתיאורי הדמות המקראיים וכל הקשור בהם הם תמיד תיאורי הופעה והתגלות, ותכליתם — גלוי נבואה או בצוע שלטון ומשפט־אלהים. על ידי זה הדמות עצמה נהפכת סמל. וכן מעביר המקרא את גלויי הרצון האלהי מתחום המיתולוגיה, מספירת חיי האלהות וגורלה, לתחום היחסים שבינה ובין העולם הנברא. וגם בזה מתבצע ויתור על ההצצה לכבשונה של האלהות ולמסתרי מהותה. כך יצר המקרא סמל לאל על־עולמי הפועל בתוך עולמו, מתגלה בו ומגשם בו את רצונו.

אלהי השמים

הציור, שהאל שוכן בשמים, אחוז בדמוי הדמות, אין ספק, שציור זה שולט היה באמונה הישראלית מראשיתה ולא נתהוה בה מתוך התפתחות פנימית, כדעת המניחים לאמונה זו דרגת־ראשית „פרימיטיבית". וגם ציור זה ביסודו לפני־ישראלי הוא באמת, ואף הוא מן הנחלה, שקבל ישראל מן התרבות המזרחית העתיקה. כי מצוי הוא בדתות מצרים, בבל, כנען וכו'. אנו מוצאים אותו באגדות עתיקות כגון אגדת המבול, דור ההפלגה, סדום, חלום יעקב וכו'. אולם גם הציור הזה החליף את מהותו על קרקע האמונה הישראלית. אין האל „אלהי השמים" במשמעות אלילית, דוגמת אַנו או אהורמיזו או זבס. זאת אומרת: אין הוא עצמו השמים, ואין הוא מסמל את השמים, ואין השמים ה„אֶלמנט" שלו או מקומו הקוסמי־הטבעי. אפייני הדבר, שאף־על־פי שהמקרא מיחס לאל את כל תפקידי־הפעולה השלטוניים, שהאלילות מיחסת לאליה השונים, הוא קובע את השמים בלבד כמקום משכן קוסמי של האל, אבל לא את הים ולא את האדמה ולא את שאול, שהאלילות מדמה אותם כרשויות אלהיות־קוסמיות נפרדות. „אם אסק שמים, שם אתה, ואציעה שאול — הנך,... אשכנה באחרית ים, גם שם ידך תנחני"... אומר המשורר (תה' קל"ט, ח—י). „מבטן שאול", ממעמקי תהום, ממקום „קצבי הרים", מבעד לבריחי הארץ משוע יונה ליהוה (יונה ב', ג—ז). ובכל זאת רק השמים הם מעון אלהים. מזה נמצאנו למדים, שהאמונה הישראלית לא השיאה על אלהים מדות שונות, שצירפה אותן באופן מיכני באחד. היא קבלה רק מה שיכול

---

[2] עיין שם, ע' 228.

היה לשמש מבע לאידיאה שלה, ועל ידי זה שנתה שנוי מהותי במה שקבלה. כשם שהים והאדמה ושאול אינם רשויות קוסמיות־טבעיות של אלהיה, אף־על־פי שהוא שולט בם, כך גם השמים, אף־על־פי שהם „מעונו". אלהים הוא „קנה שמים וארץ" (בר' י"ד, יט). אלא שהשמים ושמי השמים, העולם העליון, משגב העולם, שהדרך אליהם נשגבה מאדם, יכלו לשמש סמל גם לשלטון עליון גם לחבירון עוז, ולפיכך נאחזה האמונה המקראית דוקא בציור זה. מושב האל בשמים הוא סמל מלכותו.

כסא אלהים. ההיכל. המרכבה

סמל־מלכות עתיק הוא גם כסא האלהים, וגם הוא באמת לפני־ישראלי. הוא נרמז בשמ' כ"ד, י ונזכר בשמ' י"ז, טז (לפי נוסח המסורה). בחזון מיכיהו (מל"א כ"ב, יט) הוא נזכר כציור ידוע ומפורסם: האל „ישב על כסאו, וכל צבא השמים עמד עליו מימינו ומשמאלו". הכסא הוא איפוא כסא מלכות, שהאל יושב עליו בין צבאו. תיארוהו ישעיה (יש' ו', א—ב) ויחזקאל (יחז' א', כו—כח; י', א). בתהלים הכסא נזכר כמה פעמים ככסא מלכותו ומשפטו של האל: ט', ה, ח; י"א, ד; מ"ז, ט; פ"ט, טו; צ"ג, ב; צ"ז, ב; ק"ג, יט; השוה כ"ט, י. כסא אלהים נכון „מאז" (תה' צ"ג, ב), צדק ומשפט הם מכון הכסא (פ"ט, טו; צ"ז, ב), עליו יושב האל בענן ובערפל (צ"ז, ב; איוב כ"ו, ט). הכסא עומד בהיכל האלהים בשמים (תה' י"א, ד; יש' ו', א). עיין על ההיכל גם חב' ב', כ; תה' י"ח, ז (ש"ב כ"ב, ז); כ"ט, ט. מקביל לו דמוי המעון (דב' כ"ו, טו; יר' כ"ה, ל; תה' ס"ח, ו), העליות (תה' ק"ד, ג) או המעלות (עמ' ט', ו) שבשמים. בחזון יחזקאל תיאור הכסא קשור בתיאור הכרובים, הם מרכבת אלהים. ציורי הכרובים ושאר ציורי רכב אלהים קרובים הם איפוא לציורי הכסא. הארון עם הכרובים שעליו, שישראל הביאו עמהם מן המדבר, קשור גם הוא לפי זה בדמויי הכסא[8]. דבר זה בא ללמד על עתיקות הדמויים האלה בישראל.

והנה גם כאן מסתמן בבהירות קו־התחום בין האמונה הישראלית ובין האלילות. האמונה הישראלית קבלה את דמויי הכסא, ההיכל והמרכבה. אבל מאלף מה שלא קבלה. אין במחיצת אלהיה דברים, שתכליתם לספק צורך אלהי, מעין הדברים, שהאלילות מציידת בהם את האלים. אין מאכל ומשתה, כלי שלחן, מי רחצה, תכשיטים וצרכי קשוט, מטת לילה או ערש דודים וכיוצא

[8] על ציורי רכב אלהים ועל הכרוב והארון עיין למעלה, כרך א', ע' 441—442, 447—448; כרך ב', ע' 82—83, 137, 175, 349—354.

באלה. ההיכל אינו מדומה כמחסה, ואין בו זכר לשמירה מפני כחות רעים. הכסא וההיכל הם סמלי מלכות. המרכבה — אמצעי של פעולה ושלטון. וכן ענינם של שאר הכלים, שנזכרו במחיצת האל: קשת, חרב, חצים וחניתות[4], אבני ברד (איוב ל"ח, כב—כג). גם אלה הם אמצעי פעולה ושלטון. וכן אין במחיצתו של האל שום עצם מגיני, שיהיה רומז על תלות האל בכח־הויה עליון עליו[5]. נזכרה פורפיריה של מעלה (יש' ו', א; דנ' ז', ט). אבל גם הלבוש הרי הוא מסמל הצנע והסתר, והוא מקביל לענן ולערפל, שהם סתר עליון.

הר מועד. סיני. ארץ הקודש. המקדשים

השמים מדומים כמקום משכן קבוע של האל. אולם ליד ציור זה אנו מוצאים גם ציורים אחרים של משכן אלהים. קשור בציור משכן האלהים בשמים הוא הציור העתיק של משכן האלהים ב„הר מועד, בירכתי צפון" (יש' י"ד, יג—יד; ובמליצה נקרא הר ציון „ירכתי צפון": תה' מ"ח, ג). הוא „הר אלהים", ששם שוכנים גם בני האלהים (יחז' כ"ח, יד, טז). זהו, כנראה, הר־העולם הצפוני, שראשו בשמים, „ממעל לכוכבי אל" (יש' י"ד, יג). לפי יחז' כ"ח, יג גן עדן הוא על ההר הזה. גם לפי בר' ב', ח ואילך גן עדן מדומה כמשכן אלהים. מלבד זה אנו מוצאים ציורים על משכן אלהים במקומות ארציים. „הר האלהים" הוא הר חורב (שמ' ג', א; ד', כז; י"ח, ה; כ"ד, יג; מל"א י"ט, ח) או סיני, ששם נראה האל למשה ואחר כך נתנה עליו תורה לישראל. סיני נקרא גם הר יהוה (במ' י', לג). כאן נראה האל למשה בסנה, ובין תארי האל אנו מוצאים גם „שכני סנה" (דב' ל"ג, טז). הופעת האל בארץ ישראל מתוארת בכמה מקומות כהופעה מסיני או מן המדבר בכלל או מתימן ומהר פארן (שופ' ה', ד—ה; תה' ס"ח, ח—ט; דב' ל"ג, ב, טו; חב' ג', ג; השוה מל"א י"ט, ח—יח)[6]. מלבד זה מדומה ארץ ישראל בכללה כמקום משכן אלהים, ובבחינה זו יש שהיא כולה מתוארת כהר אלהים, שבה כונן האל מכון לשבתו (שמ' ט"ו, יז; השוה דב' ג', כה). עיין גם תה' ס"ח, טז—יז: „הר אלהים, הר בשן" מסמל את כל הארץ — „ההר חמד אלהים לשבתו"[7]. אולם בארץ נתקדשו לאל ביחוד כמה הרים: הר גרזים והר עיבל (דב' י"א, כט; כ"ז, ד—ח; יהושע ח', ל—לד), הר תבור

---

[4] עיין למעלה, כרך א', ע' 441, 447—448.

[5] עיין שם, ע' 447—448.

[6] על חורב וסיני עיין למעלה, כרך א', ע' 443—446; כרך ב', ע' 334 ואילך.

[7] עיין להלן, נספח: תהלים.

(דב' ל"ג, יט; הושע ה', א) ועוד. וביחוד נחשב הר ציון בספרות המקראית שבידנו למקום משכן אלהים. מלבד מקומות משכן אלה נחשבו בישראל המקדשים העשויים בידי אדם למקומות משכן האלהות. המקדשים והבמות נבנו ביחוד על ההרים ועל הגבעות. בזה נשתלבו שני הציורים: משכן אלהים על ההר ומשכנו במקדשים.

שכינה. התגלות. המקדש הישראלי

אולם כשם שהשמים אינם נחשבים למקומו ה„טבעי" של האל כך גם לא ההרים, וכל שכן לא המקדשים. אין יסוד להשוב שום מושב־אלהים למקומו הטבעי־הראשוני של יהוה באיזו תקופה של דרגת־אמונה „פרימיטיבית". קדושתה של הארץ וקדושת מקדשיה היא בכלל מאוחרת, והיא נחשבת במקרא לפרי בחירה. הארץ נתקדשה מששכן בה ישראל, עם יהוה, ומשנעשתה מקום עבודת יהוה. לפני כן שכנה בארץ הטומאה האלילית (ויק' י"ח, כה). אמנם, האגדה בקשה לאחז את קדושת הארץ בקורות האבות. אבל גם לאבות רק נתגלה אלהים בארץ הזאת, ובזמן, ששלטה בה האלילות. קדושת הארץ כאילו הובטחה להם על ידי זה, ואף אגדת בית אל, התופסת את קדושת המקום כקדושה עצמית, באשר שם „שער השמים" והסולם, שבו מלאכי אלהים עולים ויורדים (בר' כ"ח, יא—כב), מושרשת בדמוי, שמשכן האלהים הוא בשמים, אלא שמכאן הוא שולח את מלאכיו בדבר שלטונו בעולם[8]. קדושת הארץ שרשה איפוא בכל אופן בהופעת אלהים וגלוי שכינתו. ואילו קדושת הר סיני אחוזה בעצמותה בהתגלות הנבואית. כי ההר, והמדבר בכללו, אין בהם שום קדושה פולחנית, וקדושתם אינה ידועה לאבות. המקום נתקדש, לפי האגדה המקראית, רק על ידי הופעת האל למשה ולישראל. זאת אומרת, שקדושתו אינה „טבעית" ושאין יהוה מבראשית „אלהי הר סיני". רק מפני שההתגלות לעם היתה תחלה במקום הזה, ומפני שכאן נתגלה בענן ובאש ובקולות ובברקים, היה דמוי התגלות האל כמושיע לעם בסערת־גבורה קשור זמן רב בהופעה מסיני ומן המדבר[9].

קדושת המקומות בישראל נתפסה איפוא כמושרשת בהתגלות האלהים במובנה הרחב: הם צנורות של שפע החסד האלהי, מקומות מגע שכינתו עם האדם. בהקדשת ההרים והגבעות כרוכה סמליות דומה לזו של הקדשת השמים: ההרים מסמלים את העליונות, הם כאילו רומזים אל

---

[8] השוה למעלה, כרך ב', ע' 143—144.

[9] השוה שם, ע' 137, 337; ועיין כרך א', ע' 420, 443—446.

על. אין הקדושה בהם אלא עליהם: האל יורד עליהם אל האדם. ואף על הר סיני ירד אלהים, כדי להתגלות לעם. קדושה כזו היא גם קדושת המקדשים ומקומותיהם. הם קדושים באשר שם אלהים נזכר עליהם (שמ' כ', כד) או באשר שכן אלהים את שמו שם (דב' י"ב, ה, יא, כא; ט"ו, כג; ט"ז, ב, ו, ועוד). תפיסה זו הובעה בבהירות יתרה בתפלת שלמה (מל"א ח', כג ואילך, ביחוד כז: ליד פסוק יג: בנה בניתי בית זבול לך וגו'). וגם להשקפה זו לא היתה האמונה הישראלית צריכה להגיע מתוך התפתחות פנימית ועליה אטית מדרגה „פרימיטיבית", כדעה הרווחת בין החוקרים. כי גם הדתות האליליות הגדולות, שעל רמת התפתחותן נבראה האמונה הישראלית, כבר התרוממו אף הן מעל לתפיסה הפרימיטיבית־באמת של המקדש כמשכן־האלים. דתות אלו כבר תפסו את האלים כסמלי כחות קוסמיים אדירים ודמו אותם כשוכנים ברשויות קוסמיות. המקדשים בבבל ובמצרים היו לפי תכנית בניינם דמות־דיוקנו של הקוסמוס, סמלים למשכנות האלים. אלא שעל קרקע הדתות המיתולוגיות היתה בכל זאת לתפיסת המקדש כמעון ומחסה לאל משמעות ממשית מסוימת. במקדש שוכן הפסל, הגשמת גופו של האל. מעשי הפולחן הנעשים בפסל יש להם ערך בחיי האל. השמירה על הפסל והטפול הפולחני בו הם שמירה על האל והשפעת שפע מסתורי עליו, במשמעות זו הויתו הקוסמית של האל אחוזה במקדש ותלויה בפולחנו. ואילו על קרקע האמונה הישראלית לא היה מקום לדמויים כאלה. הוית האל אינה מקבלת שום שפע־כח מן המקדש ופולחנו. ולפיכך אין המקדש מעון־מחסה לאל אף במשמעות מסתורית. המקדש הוא רק מקום לגלוי שפע־הקודש, שהאלהות משפיעה על האדם המחרצה לה. במקדשי ישראל לא היו פסילי־יהוה כלל, כמו שראינו. באהל מועד ובמקדש ירושלים עמד הארון עם הכרובים, במקדשי הצפון עמדו עגלים, אף הם רכב אלהים. אלה הם סמלי מלכות ושלטון. המקדש הישראלי נתפס איפוא כמקום גלוי „שמו" של האל, כבית מלכותו וממשלתו בעולם. וזוהי לא תפיסה מאוחרת אלא ראשונית־שרשית.

הופעות אלהים

ומפני שהאמונה הישראלית לא דמתה לה את האל כקשור קשר „טבעי" בשום תופעה, בשום כח, בשום יסוד מיסודות העולם ובשום מקום, אנו מוצאים, שהוא מתגלה, לפי תיאורי המקרא, בכל תופעות הטבע, בכל הכחות והיסודות ובכל המקומות. הוא מתגלה בגן־עדן „לרוח היום", הוא נראה בין העצים ועל המעין, הוא מתגלה בענן, בסערה, ברעם ובברק, באש, בהמית ים ותהומות,

ב„קול דממה דקה"[10]. מן היסודות קרובים לו, לכאורה, ביותר **האש והאור**. לאברהם הוא נראה כ„לפיד אש" (בר' ט"ו, יז), למשה — ב„לבת אש מתוך הסנה" (שמ' ג', ב—ו), על הר סיני הוא יורד באש (שמ' י"ט, יא: דב' ד', יא—יב, לו: ה', ד ואילך, ועוד). „מראה כבוד יהוה" הוא „כאש אכלת" (שמ' כ"ד, יז). כמראה אש הוא נראה ל**יחזקאל** (יחז' א', כו—כח). ואף נאמר, שהאל הוא „אש אכלה" (דב' ד', כד: ט', ג), באפו עלה עשן, „ואש מפיו תאכל" (ש"ב כ"ב, ט: תה' י"ח, ט). תאור **המלאכים** כבריות־אש שולט בכל הספרות המקראית והמאוחרת. **התגלות** האל קשורה בדמוי האור. הוא **זרח** משעיר, **הופיע** מהר פארן (דב' ל"ג, ב), ובהופיעו „נגה כאור תהיה, קרנים מידו לו" (חב' ג', ד). האור מבשר את הופעת האל (איוב ל"ז, כא—ל"ח, א). עור פני משה קרן בכח הדבור (שמ' ל"ד, כט—לה). ובכלל שולט יסוד האור בתיאורי ההתגלות בכל הזמנים. ובכל זאת אין לחשוב לא את האש ולא את האור ל„אלמנט" הטבעי של אלהי המקרא. יהוה אינו לא אלהי האש ולא אלהי האור. לא באש ולא באור, עד כמה שהם תופעות הטבע, אין שום קדושה. לפי תפיסת האמונה הישראלית[11]. ולהלן: „רוח אלהים" מרחפת **בחושך** הקדמון (בר' א', ב). החושך הוא **סתר** אלהים (תה' י"ח, יב: ש"ב כ"ב, יב). ואף האור הוא „**חביון עז**" (חב' ג', ד). האור **נוצר** במאמרו (בר' א', ג). אלהים „**עטה** אור כשלמה" (תה' ק"ד, ב). — באש ובאור המופיעים בתיאורי־האלהים המקראיים יש איפוא גון לסמליות. האש מסמלת עוצם־עוז. והאור הוא סמל ה**התגלות**, פקחון העין לראות ממרחקים. בו **האל נודע לברואיו**.

וכן מופיע האל בכל **מקום**, בשמים ובארץ, בים ובמדבר. אמנם, בתקופה היסטורית נחשבת **ארץ ישראל** למקום־התגלותו המיוחד. אבל **לאדם** ולצאצאיו הופיע במקומות אחרים. **לאברהם** נראה בארץ ארם (בר' י"א, לא—י"ב, א). הוא נראה במצרים ובמדבר. הוא נראה **לבלעם** בפתור „אשר על הנהר" (במ' כ"ב, ה: דב' כ"ג, ה), בארם והרי קדם (במ' כ"ג, ז). הוא נראה **לאיוב** וחבריו בארץ עוץ. הוא נראה **ליונה**, ה„בורח" מפניו, לכאורה, תרשישה, מקדם לעיר ניגוה (יונה ד', ב, ה).

בני אלהים

גם את הדמוי, שלאלהים יש **בני לויה**, „פמליה של מעלה" (כבטוי האגדה התלמודית), נחלה האמונה המקראית מן התקופה הלפני־ישראלית.

---

[10] עיין למעלה, כרך א', ע' 442—447. [11] השוה שם, ע' 443.

אולם על קרקע האמונה הישראלית ניטלה גם מדמוי זה נשמתו האלילית, והוא נברא בריאה חדשה.

זכר לשורש העתיק של ציור הפמליה האלהית נשתמר בשברי קליפות מיתולוגיות. המלאכים נקראים בני אלהים (בר' ו', ב, ד; איוב א', ו; ב', א; ל"ח, ז; השוה דנ' ג', כה, כח), בני אלים (תה' כ"ט, א; פ"ט, ז). בזה יש רמז למוטיב של הפריה. וכן נקראים הם צבא השמים (מל"א כ"ב, יט), והם נזכרים עם „כוכבי בקר" (איוב ל"ח, ז). מהם הוא הילל בן שחר (יש' יד, יב). בזה גלום רמז על הקשר בין המלאכים ובין כחות הטבע. בבר' ו', א—ד אף נתלה בהם ספור מיתולוגי. אולם תפיסת הפמליה האלהית באמונה הישראלית חדשה היא באמת במהותה ושונה לגמרי מן האלילית. „פמליה" זו אינה כוללת נשים, בנים ובנות; אין היא „משפחה". אין בה שומרי־ראש, אמנים עושים בכל מלאכה, אין בה כהנים ודמויות כיוצא באלה, שאנו מוצאים בין בני־לויתם של האלים. המלאכים ממלאים, לפי תפיסת המקרא, שני תפקידים: הם מקדשים את שם האל, וביחוד — הם שלוחים הממלאים את דבר שלטונו. בתפקידיהם אלה מתבטאה האידיאה של מלכות האל ושלטונו.

המטבע הישראלי של אמונת המלאכים

המלאכים אינם גלגולם של אלי פנתיאון אלילי, כדעה הרווחת. אין כל דוגמא לתמורה כזאת של אלים: לירידתם למדרגת „מלאכים". השפעת האמונה העתיקה על אמונת־המלאכים הישראלית נתבטאה לא בזה, שהנחילה לה אלים עצמאיים, שנהפכו בה למלאכים, אלא בזה, שהנחילה לה את עצם הציור של בני־לויה אלהיים, של מצויים אלהיים, שתפקידם שירות ושליחות. היא השפיעה, להלן, ודאי גם בזה, שהנחילה לה את הדמוי, שהכוכבים הם צבא של מצויים אלהיים. אולם דמויות מיתולוגיות מסוימות לא הנחילה לה. ולא עוד אלא שהאלים לא הנחילו למלאכים אף את שמותיהם[12]. בתקופה העתיקה אין למלאכים שמות פרטיים כלל. זאת אומרת, שלא זו בלבד שאין בהם קבע מיתולוגי, אלא שאין באישיותם קבע בכלל. הם נבלעים בסוגם. מצד שני, יש שהם מופיעים כמראה־דמות בלבד, בלי ישות עצמאית. כך הם נראים לנו באותן האגדות, שבהן מופיע מלאך, ופתאום הוא נעלם, ובמקומו בא הדבור האלהי. עיין בר' ט"ז, ז—יג; י"ח—י"ט; כ"א, יז—יח; כ"ב, יא—יד; ל"א, יא—יג; מ"ח, טו—טז; שמ' ג', ב ואילך;

[12] עיין למעלה, כרך א', ע' 425 ואילך.

במ' כ"ב, כב—לה: שופ' ו', יא—כד. בשמ' י"ד, יט מלאך נוסע לפני מחנה ישראל (השוה במ' כ', טז). ושם י"ג, כא יהוה הולך לפניהם. המלאך, שישלח, לפי שמ' כ"ג, כ—כג, לפני ישראל להעלותם לארץ, שם יהוה „בקרבו", ובעצם אינו אלא דמות האל. (ואילו בשמ' ל"ב, לד—ל"ג, טז מוטעם ההבדל, ומשה מבקש, ש„פני" האל ילכו עם ישראל ולא מלאך [13]). אפייני ביחוד הספור בבר' י"ח—י"ט: כאן האל מופיע חליפות בשלש דמויות, בשתי דמויות ובדמות אחת [14]. באגדות אלה המלאך נתפס כמין בבואה, זוהר־נאצל, של יהוה. שאין זה פרי עבוד ספרותי או פרי התפתחות מאוחרת, מראה הסטור העתיק בבר' י"ח—י"ט: כאן רבוי הדמויות הוא חלק מן הספור עצמו. תפיסה זו מוכיחה, שציור המלאכים אינו נחלה בלבד, אלא שיש לו שורש גם בצורך פנימי של אמונת־יהוה עצמה. המלאך אינו לפיה אלא צורת הופעה של כח האל ורצונו. הדמויות רבות, אבל הרצון השליט הוא אחד. ולא עוד אלא שהדמויות האלה הן הופעה והסתר בבת אחת [15].

באמונת־המלאכים המקראית עלו איפוא יסודות שונים. במדה שהמלאכים נתפסים כישויות בעלי עצמות מסוימת — עצמות של כחות טבעיים או של מאויי־יצר — שרשם עולה עד האמונה הלפני־ישראלית בפמליה אלהית. עד כמה שהם דמויות־הופעה או שליחים בלבד שרשם באמונה הישראלית עצמה. מפני זה יש במקרא שניות ידועה בתיאור אפים. מצד אחד הם „קדושים"

---

13 יש מבוררים, שגם „פני" יהוה (שמ' ל"ג, יד—טו) הם מין היפוסטזה. אבל לפי ההמשך פני יהוה הם האל עצמו ולא מלאך. לבמוי עיין ש"ב י"ז, יא. ועיין יש' ס"ג, ט לפי השבעים: לא ציר ומלאך, פניו הושיעם.

14 עיין למעלה, כרך א', ע' 228.

15 דעה רווחת היא, שלפי ס"י יש „מלאך־יהוה" אחד (בר' ט"ז, ז—יד; כ"ב, יא, טו; שמ' ג', ב; כ"ג, כג; ל"ב, לד ועוד), ולדעת קצת מופיעה האמונה במלאכים רבים רק בס"א, והיא פרי התפתחות מאוחרת. אבל „מלאך יהוה" זה לא נשאר „צל ללא ישות" (מייאר, Israeliten, 216) באשר הוא המצאת „העיון" הדתי של סופרי המקרא (גונקל, ביאורו לבר' ט"ז, ע' 187), אלא — הוא כולו המצאת „העיון" של החוקרים עצמם. בכל האגדות, שמופיע בהן „מלאך יהוה", הכוונה ל א ח ד המלאכים, ואין בהן מקום ליותר מאחד או אין בהן הכרח ביותר מאחד. ואמנם, בשמ' כ"ג, כג נאמר „מלאכי", ושם, כ נאמר „מלאך"; שם ל"ב, לד נאמר „מלאכי", ושם ל"ג, ב נאמר „מלאך". ואין צורך בפלפולים, כדי „ליישב" את הדבר. בר' א', כו; ב', ה, כב; י"א, ז; י"ח, א ואילך; י"ט, ב ואילך דים להוכיח את קדמות האמונה במלאכים רבים. — על שופ' ב', א—ד עיין כרך זה למעלה, ע' 393, הערה 53.

(תה' פ"ט, ו, ח; איוב ט', טו, ועוד), ורצונם אינו אלא רצון האל. אולם ליד דמוי זה אנו מוצאים גם דמוי אחר. ב„בני האלהים" שלטת התאוה המינית הם באים אל בנות האדם ומולידים בנים (בר' ו', א—ד). בספור על מלחמת יעקב עם „האיש" (בר' ל"ב, כה—לג; האיש הוא „אלהים", שם, כט, לא; הושע י"ב, ד, היינו: מלאך, שם, ה) המלאך מופיע כרוח־לילה האורב לאדם והירא את אור היום (בר' ל"ב, כז). יעקב שרה עמו ויכול לו. הרי שהמלחמה עם יעקב אינה רצון יהוה. מלאך יהוה אינו אוכל בלחם האדם (שופ' י"ג, טז. בבר' י"ח—י"ט ה„אנשים" אוכלים, מכיון שהם מופיעים בדמות עוברי אורח). אבל יש בשמים מזון־מלאכים — „לחם אבירים" (תה' ע"ח, כה; עיין חכמת שלמה ט"ז, כ). המלאכים הם קדושים. אבל האל „לא יאמין" בהם ושָם גם בהם „תְהלה" (איוב ד', יח; ט"ו, טו). בספרות החיצונית מרד המלאכים באלהים תופס מקום חשוב. בדמוי זה מושרשת ודאי גם האמונה, שבני אדם יכולים להפך למלאכים (בר' ה', כד; מל"ב ב', א—יא). ובכל זאת התפיסה הישראלית של אמונת־המלאכים היא הגוברת במקרא, והיא שטבעה אותה כולה במטבע מיוחד.

בריאת המלאכים. דמויות

אין במקרא ספור מיוחד על בריאת המלאכים. אבל ההנחה היא, שהמלאכים הם מן הברואים (ולא קדמונים). הם נמנו בין הברואים בתה' קמ"ח, ב—ה. המלאכים הם „צבא השמים", שהוא מן העולם הנברא. בתקופת־תהו יש רק רוח אלהים המרחפת על פני המים (בר' א', ב). אבל בספור על בריאת האדם כבר נרמזו המלאכים: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (שם, כו). ההנחה היא, שנבראו ביניהם.

על צורת המלאכים אנו מוצאים במקרא דמויים שונים. הדמוי היסודי הוא, שצורתם צורת אדם. עיין בר' א', כו; ג', כב; י"ח, א ואילך; כ"ח, יב; ל"ב, כה, ועוד. זוהי גם הנחת הספור המיתולוגי העתיק בבר' ו', א—ד. אבל יש בהם גם דמויות אחרות. צורת הכרוב היא, כנראה, בעיקר צורת שור או עגל בעל כנפים (השוה יחז' י', יד עם א', י: במקום „שור" בא „כרוב"). בכל אופן מתואר הכרוב במראות יחזקאל כ„חיה" או כ„חיות", שיש בהן עירוב־צורות. רגלי החיה „ככף רגל עגל" (א', ז). גם עגלי ירבעם הם, כנראה, צורת כרוב. בתור „חיה" הכרוב משמש רכב (יחז' א'—י"א; ש"ב כ"ב, יא; תה' י"ח, יא). לשרפים דמות נחשים מעופפים (יש' ו', ב, ו; עיין שם י"ד, כט; ל', ו; במ' כ"א, ו, ח; דב' ח', ט). שרף סמל נחש חנחושת (במ' כ"א, ד—ט). הכרובים והשרפים מכסים גופם בכנפים (יש'

ו', ב: יחז' א', יא, כג). הם איפוא ערומים כ„חיות". המלאכים מתוארים גם בלי כנפים (בר' כ"ח, יב: הם עולים ויורדים בסולם). הם יכולים לעלות השמימה גם בלהב אש (שופ' י"ג, כ).

תפקידי המלאכים

לפי איוב ל"ח, ז ראו „כוכבי בקר" ו„בני אלהים" במעשה־בראשית, והם רננו והריעו לכבוד האל. תפקיד זה, הקדשת אלהים, הוא אחד משני תפקידיהם הקבועים של המלאכים. „בני אלים" נותנים כבוד ועוז לאל ומשתחוים לפניו (תה' כ"ט, א—ב; השוה נח' ט', ו). האל נערץ בסוד קדושים (תה' פ"ט, ח), מלאכיו יברכוהו ויהללוהו ברקיע עוזו (ק"ג, כ; קמ"ח, א—ב; ק"נ, א), השרפים משלשים לו קדושה (יש' ו', ג). ויש שהם מופיעים כלוית־כבוד בלבד. בבר' א', כו; ב', כב; י"א, ז האל מדבר אליהם, אבל הם עצמם נעלמים ואינם פועלים כלום. אולם עיקר תפקידם — שירות ושליחות מטעם האל בהנהגת עולמו. בבר' כ"ח, יב הם „עלים וירדים" בסולם השמים. הם עוברים בארץ כיחידים, אבל גם מחנות מחנות (בר' ל"ב, ב—ג). הם עומדים לפני האל כחבר פקידים ושרים, נותנים דין וחשבון לפניו על הנעשה בארץ ומקבלים פקודות (מל"א כ"ב, יט—כב; איוב א', ו—יב; ב', א—ו). יש ביניהם מליצים על האדם (איוב ל"ג, כג—כד). תפקיד של משטין ממלא השטן (שם א', ו—יב; ב', א—ו). אחד המלאכים הרעים (עיין להלן). הם צבא אלהים היוצא במלחמה, ובראשם שר צבא (יהושע ה', יג—טו). תפקידם זה נרמז אולי בשופ' ה', כ. לצבא אלהים סוסי אש ורכב אש, ואין הוא נראה אלא לגלויי־עין (מל"ב ו', טז—יז). בדמוי זה קשור אולי הכנוי „יהוה צבאות" המצוי במקרא. שליחויות המלאכים רבות ושונות. הם מופיעים לבשר בשורות טובות (בר' ט"ז, ז—יד; י"ח, א—ט; כ"א, יז—יח; שופ' י"ג, ב—כ), להודיע דבר אלהים (בר' כ"ב, יא ואילך; שמ' ג', ב; שופ' ו', יא ואילך), לשחת מקום (בר' י"ט, א ואילך). הם מלוים אדם בדרך (בר' כ"ד, ז, מ). יש ש„מלאך גואל" שומר על האדם כל ימיו (בר' מ"ח, טז). מלאכים טובים שומרים על האדם הבוטח באלהים מכל רעה ומכל פגע (תה' צ"א, יא—יד). תפקיד מיוחד ממלאים המלאכים בנבואה. המלאך מביא לנביא את דברי יהוה (מל"א י"ג, יח). ביחוד גדול תפקידם בנבואה המאוחרת (אצל יחזקאל, זכריה, דניאל ובספרות־החזון החיצונית). — בחזון ישעיהו (יש' ו', א—ז) שרף מטהר את הנביא ברצפת אש מחטאתו (ו—ז). תפקיד קבוע יש לכרובים. הם שומרי משמרת (בר' ג', כד), וביחוד הם משמשים רכב אלהים. האל נקרא „יושב הכרובים" (ש"א ד', ד; ש"ב ו', ב; מל"ב י"ט, טו;

יש' ל"ז, טז; תה' פ', ב; דה"א, י"ג, ו). הכרובים, שעל כפורת הארון, והכרובים, שעמדו בדביר מקדש ירושלים, סמלו את שני ההפקידים: רכב אלהים ומשמר על לוחות־העדות שבארון־הברית.

רוח אלהים

לרוח אלהים מיחס המקרא פעולות שונות. החיים, החכמה, הנבואה, ההתנבאות ותופעות־הלואי של אלה, השיר והגבורה הם גלויי פעולת רוח אלהים. פעולת רוח אלהים הן גם מחלות־נפש מטוימות[16]. אבל רוח אלהים נתפס בדרך כלל לא כהויה אישית, כ„מלאך", אלא כשפע אלהי הפועל באדם. אולם מנצנצת גם תפיסה אחרת. בחזון מיכיהו (מל"א כ"ב, יט—כג) „הרוח" מופיע בין „צבא השמים" העומד על האל „מימינו ומשמאלו". ולא עוד אלא ש„הרוח" ממלא כאן תפקיד של מלאך רע, ואף של שטן מסית: הוא פועל כ„רוח שקר" בפי נביאי אחאב, כדי להתעותו ולהפילו ברמות גלעד. חזון זה מושרש באמונה, שגם הרע הוא פעולת האל ומלאכיו.

מלאכי הרע. השטן

האידיאה הישראלית, שלפיה אין להויה אלא שורש אלהי אחד ושהרע אינו רשות אהורמינית מיוחדת, טבעה במטבע שלה גם את אמונת המלאכים: גם את מלאכי הרע הכלילה בפמליה של מעלה. המלאכים הרעים הם מבני לויתו של יהוה או שליחיו.

באמונה הישראלית העתיקה אין החטא, שורש הרע, ענינם של המלאכים הרעים. החטא נתפס כרשות עצמאית, כמרי ביהוה ובמצותו. ומכיון שהאמונה הישראלית תפסה אותו ככח לא־אלהי, לא השרישה אותה ברשות ה„אלהים" בכלל. בזה הביעה את האידיאה בטהרתה, שהרע אין לו שורש „אלהי" מיוחד. היצר הרע שבלב האדם מביא את החטא לעולם. וכעונש על החטא האל בורא את הרע הטבעי לצורותיו. את אדם הראשון ואשתו מסית לא השטן ולא שד משדי הטומאה והחושך, אלא — הנחש בערמתו, סמל היצר הרע, הגאוה והנטיה למרי. (רק בזמן מאוחר נתאחדו שלשה אלה: השטן, הנחש והיצר). אף באגדת איוב אין השטן ממלא עוד תפקיד של מסית לחטא. קודם כל, אין הוא שואף להרבות חטא ורע מתוך נגוד לאל. ומלבד זה אין השטן מושך את לב איוב בנועם החטא. הוא מנסה

16 עיין למעלה, כרך א', ע' 516 ואילך.

אותו. אבל בה בשעה, שבאגדות מאוחרות הוא „מנסה" על ידי זה, שהוא מעורר את התאוה בקסם החטא או בהבטחת טובה ועונג. הרי הוא מנסה את איוב בפגעים ויסורים. זהו מין נסיון, שהמקרא מיחס גם לאל עצמו (ברי כ"ב, א; שמ' ט"ז, כה; כ', כ; דב' ח', ב, טז; שופ' ב', כב; ג', א, ד; השוה שמ' ט"ז, ד; דב' י"ג, ד; ל"ג, ח). ולא עוד אלא שהכשלת האדם בחטא (אבל — רק על ידי הקשחת הלב וטמטומו) מיוחסת אף היא במקרא לאל עצמו (שמ' ז', ג ואילך; ש"א ב', כ"ה; ש"ב כ"ד, א; מל"א י"ח, לז; ישׁ' ו', ט—י; ס"ג, יז. עיין גם ש"א כ"ו, יט)[17]. רק בדה"א כ"א, א מופיע (במקום יהוה שבש"ב כ"ד, א) „שטן" בתפקיד זה בפעם הראשונה.

מלאכי חבלה

את הרע ברא האל, והוא המביאו בעצמו על האדם, לפי רוב ציורי המקרא. האל גזר על האדם ואשתו אחרי החטא מות, יסורים, עמל, ונטע בנחש שנאה לאדם. והוא גם המביא כל רעה ופורענות על האדם. בהפך מן הדמויים השולטים בבבל ובמצרים ובעולם האלילי בכללו, רואה המקרא את המחלה לא כמעשה רוחות רעות אלא כמעשה האל. הצרעת, השחין, השחפת, הקדחת וכו' וכו' הם פגעים מאת יהוה[18]. גם המגפה באה מידי האל עצמו (שמ' ט', ג—ו: דבר במקנה; י"א, ד—ה; י"ב, יב—יג, כג; ל"ב, לה; במ' י"א, לג; י"ד, יב; י"ז, ט—טו; כ"ה, ח—ט; ש"א ו', יט; ש"ב כ"ד, טו). אבל פורענות המונית יש שבאה על ידי מלאך או מלאכים, שאינם דוקא מלאכים רעים. המבצעים את הפעולה בעצמם או כבני־לויה של האל (ברי י"ח, טז—י"ט, כו; ש"ב כ"ד, טו—יז; מל"ב י"ט, לה; יחז' ט', א—ח). וכן הם פוגעים גם ביחיד: הם דוחים ברוח ורודפים בחשך (תה' ל"ה, ה—ו). אולם יש בין המלאכים והרוחות, שליחי האל, גם מלאכים רעים מיוחדים, ששמם או כנוים מעיד על היותם מיועדים לגרום רעה. וגם בין אלה יש שמופיעים כבני־לויה לאל. המשחית הולך עם יהוה (שמ' י"ב, כג). דבר הולך לפניו, רשף יוצא לרגליו (חב' ג', ד). השטן הוא מ„בני האלהים" (איוב א', ו; ב', א). את אימתו האל משלח באדם (שמ' כ"ג, כו). במצרים שלח „משלחת מלאכי רעים" (תה' ע"ח, מט). אבל יש שמלאכי החבלה מופיעים במקרא כמצויים בפני עצמם הקשורים בספירה של פעולתם, אלא שהם מדומים עם זה כפועלים בדבר האל וברצונו. בדבר אלהים רשף

17 עיין למעלה, כרך א', ע' 451—455.

18 עיין שם, ע' 551.

וקטב מרירי נלחמים באדם, אימה שוכנת בחדריהם (דב' ל"ב, כד—כה). דבר מתהלך באופל, קטב ישוד בצהרים (תה' צ"א, ו). מות ושאול מדומים גם כשרים, שברשותם שוכנים דבר (או „דברים") וקטב (הושע י"ג, יד). בכור מות אוכל בדי עור האדם (איוב י"ח, יג). המות הוא גם מלך בלהות (שם, יד). אולי יש לתפוס את עלוקה ושתי בנותיה (מש' ל', טו) כמפלצות שאול. אלא ששאול וכל אשר בה הם ברשות יהוה (תה' קל"ט, ח; עמ' ט', ב; איוב י"ד, יג; כ"ו, ו; מש' ט"ו, יא; ש"א ב', ו; יונה ב', ג, ועוד).

בין מלאכי הרע יש להבחין טופס מיוחד של מצויים רעים, אם אפשר לומר כך, מצד עצם תכונתם. יש מלאכים המביאים רעה, רק משום שנשלחו לכך (כגון הופכי סדום, שהם גם מצילים את לוט ובני ביתו). ויש מחבלים המסמלים את הרע עצמו (כגון דבר, קטב וכו'). אבל יש מצויים האוהבים את הרע בכלל, הששים לעשות רע. יש מלאכים אכזרים (מש' י"ז, יא). על סוג זה יש למנות גם את השטן, טופס ראשון של „מֶפיסטוֹפֶלֶס". השטן כאילו עומד על משמר המוסר ויראת־האלהים האמתית. אבל לא באשר הוא עצמו אוהב את הטוב, אלא באשר קטרוגו מביא רעה על האדם, וזה גורם לו קורת־רוח. את השטן מאשים האל, שהוא הסית אותו באיוב „לבלעו חנם" (איוב ב', ג). מדה"א כ"א, א („ויעמד שטן", בלי ה' הידיעה) יש אולי ללמוד, ש„השטן" היה רק אחד מבני סוג של מלאכים־שטנים, שתפקידם היה להשטין על האדם[19]. ונראה, שניתן להם גם תפקיד במשפט: להכשיל את הנידון לפני שופטיו. ואולי לכך מתכוונת התפלה: הפקד עליו רשע, ושטן יעמד על ימינו, בהשפטו יצא רשע וגו' (תה' ק"ט, ו). השוה זכ' ג', א: השטן עומד על ימינו של הנאשם. — בתכונה זו של אהבת הרע יש משום נגוד יסודי לאל, שברא את עולמו במדת הטוב. וכאן גרעין הדמוי המאוחר של המלאכים המורדים באל מתוך נגוד לו.

אמצעי מגן. האות. דם. טוטפות. ציצית. מזוזה.

שמירה מפני פעולת המלאכים המחבלים משמשים „אותות" שונים, שדוגמתם אנו מוצאים גם בעולם האלילי: סימנים בגוף האדם, במעונו, בלבושו וכיוצא בזה. אולם האידיאה של השמירה באמונה הישראלית שונה ביסודה מן האלילית. האלילות תופסת את האלים ואת הרוחות כרשויות

---

[19] „שטנים" רבים נזכרו גם בספרות המאוחרת, עיין ס' חנוך הכושי ס', ז; ס"ה, ו; דב"ר י"א, ג („סמאל ראש כל השטנים").

שונות וכנושאי כחות מגיים שונים. אמצעי השמירה — הקמיע, הלחש, האות וכו' — מדומה כטעון כח מגי, שיש בו כשהוא לעצמו כדי להדיח רעה וסכנה ושהאל ג ל ה אותו לאדם בחסדו. או שאמצעי השמירה נתפס כאמצעי לאיים על הכח הדָמוני בכחו ובשמו של אל המגן. לא כן במקרא. כאן הרע עצמו מדומה כבא מכחו של האל, ומבצעו מדומה כשליחו. ומלבד זה לא נחשב שום אמצעי של שמירה לטעון כח מגי אלהי. השמירה אינה מפני זה אלא אות, שהאל נותן למשחית, שיפסח על פלוני ולא יפגע בו[20]. האידיאה הזאת מובעה בבירור בפרשת קרבן פסח: יהוה מצוה לתת מדם הקרבן על המשקוף ועל שתי המזוזות, כדי שהמשחית יפסח על בתי ישראל (שמ' י"ב, כג). ובאמת מובע כאן עוד יותר: הדם משמש אות ל א ל ע צ מ ו, שיפסח על בתי ישראל (שם; וביחוד שם, יג, שלא נזכר שם „משחית", אלא האל עצמו הוא הנוגף). האידיאה של פעולה מגית ניטלה על ידי זה מן הנימוס ש ל מתן הדם. על ידי מתן־הדם כל איש ישראלי מכליל את עצמו בעדת נאמני יהוה ושומרי דברו, והאל אינו מפגיע בו את הנגף. השמירה היא איפוא בעצם א ו ת־ב ר י ת, ובדיוק: אות נאמנות לאל ולמצותו; היא לא אמצעי מגי אלא — „מצוה", קבלת עול האל. ולהפך: אות־ברית משמש גם שמירה. אידיאה זו הובעה באגדת־המלון בשמ' ד', כד—כו, למרות המטבע המיוחד שלה. נימוס המילה, שהוא נימוס של ברית (בר' י"ז, י—יד), נתפס כאן כשמירה מסכנה, והסכנה באה גם כאן מיד האל עצמו. ואמצעי השמירה הוא גם באגדה זו מתן־דם[21]. האידיאה של אות האל ל מ ש ח י ת הובעה בצורה מובהקת ביחוד ביחז' ט', ד—ו: האל מצוה להתוות תו על מצחות יושבי ירושלים הצדיקים, ועל המשחיתים הוא מצוה לפסוח על האנשים האלה.

מדם הפסח או מדם הבכורות היו נוהגים, כנראה, לתת אותות גם על היד ובין העינים, הן ה„טוטפות" (שמ' י"ג, ט, טז), ששמשו אף הן שמירה[22]. מדם הברית בהר סיני זורק משה על העם (שמ' כ"ד, ח). ואף־על־פי שלא נזכרה שם סכנת נגף, אפשר, שמתן־דם־ברית זה מדומה גם כשמירה. (ואולי יש קשר בין מתן־דם זה ובין הצלת „אצילי בני ישראל" מסכנת הקרבה לאלהים, שם, יא). במצות צ י צ י ת (במ' ט"ו, לח—מא) לא נזכרה שמירה. אבל הציציות הן קשרי פתילים (גדילים: דב' כ"ב, יב), והקשירה

---

20 עיין למעלה, כרך א', ע' 554, 573—574.

21 על מנהג ערבי של מתן־דם המשמש אות ברית וגם שמירה עיין סמית, Religion ע' 328 ואילך.

22 עיין למעלה, כרך א', ע' 573, הערה 43.

היא פעולה מגית ידועה, המשמשת גם מגן בפני הרע. שמוש באמצעי־שמירה מעין זה אנו מוצאים גם אצל עמים אחרים[23]. אולם הציציות נהפכו במקרא לאות ולזכרון בלבד, סימן התקדשות לאלהים. ולעומת זה נחשב בפירוש לשמירה אמצעי דומה לציציות: הרמונים (גם הם קשרי פתילים) והפעמונים שבשולי מעיל האפוד (שמ' כ"ט, לג—לה). ביחוד קול הפעמונים מציל את הכהן מסכנת מיתה. נראה, שהוא נתפס ב„אות" לפמליה של מעלה, שלא יפגעו בילוד־אשה הבא אל הקודש. למתן דם הפסח על המזוזות ועל היד ובין העינים מקבילה בס' דברים המצוה לכתוב את דברי התורה על המזוזות ו ל ק ש ר ם כ„טוטפות" לאות על היד ובין העינים (דב' ו', ח—ט; י"א, יח, כ). הטוטפות הן כאן קשר־קמיע, שנעשה אף הוא אות וזכרון בלבד. (אולם אפייני הדבר, שביהדות העממית המאוחרת נעשו הציציות, המזוזות והטוטפות־התפילין שוב אמצעי־שמירה מפני המזיקים). שמירה ממין ה„טוטפות" שמשו, כנראה, גם ה נ ט פ ו ת, שנזכרו ביש' ג', יט.

רוחות הטומאה

מקום מיוחד תופסות באמונת־הרוחות המקראית רוחות הטומאה: ה ש ד י ם ו ה ש ע י ר י ם למיניהם. „שדים" נקראו במקרא במקומות אחדים אלהי הגוים: „שדים לא אלה" (דב' ל"ב, יז), „שדים" או „מתים" (תה' ק"ו, כח, לז). „שעירים" הם רוחות השדה, החרבות והמדבר (ויק' ט"ז, כב; י"ז, ה, ז; יש' י"ג, כא; ל"א, יד). שנים מהם נזכרו בשם: עזאזל (ויק' ט"ז, ח ואילך), לילית (יש' שם). המגע עם רשות השעירים מביא ט ו מ א ה. דבר זה נובע מכמה וכמה נימוסים שבס"כ[24]. יש לשער, שהפנתיאון הישראלי הקדמון נבלע לא בעולם המלאכים, אלא ברשות עמומה זו של צללי רוחות הטומאה. אולם עדות מיוחדת במינה על עומק התמורה, שחוללה האידיאה הישראלית במעמקי נפש האומה, כבושה בעובדה, שרוחות הטומאה האלה לא נהפכו לדימונים מזיקים אלא — לצללים, שניטלה מהם כל פעולה „אלהית", אף־על־פי שרטט של יראה קדמונה מפניהם עוד נשתמר. זה נובע מהערכת הטומאה באמונה המקראית: הטומאה אינה מקור סכנה כשהיא לעצמה[25]. המחלות, ובכלל זה גם המחלות המטמאות, אינן באות מכחן של רוחות הטומאה. טומאתן

---

23 עיין סמית, Religion, ע' 437.

24 עיין למעלה, כרך א', ע' 543 ואילך. ועל אמונת השדים והרוחות עיין שם, ע' 437 ואילך.

25 עיין שם, ע' 539—559.

של מחלות מסוימות, הטומאות הקשורות בחיי המין, וכן טומאתם של בעלי חי מסוימים ושל מאכלים מסוימים רומזות על יחס לעולם הרוחות. אבל בשום טומאה אין, לפי תפיסת המקרא, סכנה עצמית. סכנת הטומאה היא רק בערבובה עם הקדושה. אלא שהסכנה עצמה באה תמיד רק מתחום הקדושה. חלוקת הרשויות הזאת מסמלת את האידיאה, שאין רשות אלהית אלא אחת ושרשות האלילות העתיקה אינה אלא „תועבה".

כי זהו ההבדל בין המלאכים, ובכלל זה גם מלאכי החבלה, ובין רוחות הטומאה: בראשונים פועל כח אלהי, הם שליחי האל, ואילו רוחות הטומאה אין להן כל יחס לרשות הכח האלהי. במלאכים אין שום פולחן קשור. ואילו ברוחות הטומאה, ובכללן אלהי הנכר, כרוך פולחן. זוהי רשות של „לא־אלהים", שהאדם עובד אותם כאלהים. גם בישראל עצמו נשתמרו שרידי פולחן „שעירים". והלא אף ה„טומאה" עצמה, שגם המקרא נותן לה מקום, היא זכר למעלה אלהית או דמונית של ה„שעירים" בתקופה קדומה. אולם באשר הם ענין לפולחן הם „טמאים", ובאשר אינם שליחי האל הם צללים ללא פעולה. המקרא אינו מאחז אף את הכשוף בעולם רוחות הטומאה. כי הכשוף הוא כח ממשי, לפי המקרא, ולפיכך אינו בא מכחם של השעירים. וכן אין במקרא שום אמצעי־שמירה המכוון נגד סכנת השעירים. אמצעי־השמירה מכוונים רק נגד כחות־הנגף האלהיים.

שונה קצת מזו היא השקפת המקרא על רוחות המתים. לרוחות המתים, המכונות גם בשם „אלהים" (ש"א כ"ח, יג), מיחס המקרא כח־פעולה מסוים, והיינו כח מנטי. הדרישה אל המתים יש בה ממש: המת העולה מקברו יכול להגיד נסתרות (ש"א כ"ח, ג—כ). האוב משמיע קולו מארץ (יש' כ"ט, ד). באמונה זו נתערבבה, כנראה, האמונה העתיקה ברוחות־נבואה אישיים, הם ה„ידעונים". אולם יותר מפעולה מנטית אין המקרא מיחס גם לרוחות אלה. ובעצם אף היא נתפסת כפעולה מגית של האדם המפעיל את המת ומדובבו. אולם אין נפש המת־נחשבת לרוח מזיק. וגם טומאת המת, החמורה ביותר, אינה נחשבת במקרא לטומאה מסוכנת[26].

---

[26] השוה להלן: החיים והמתים.

יב. ישראל והעולם

האוניברסליזמוס האידיאוני, החזוני והמעשי

ההבדל בין שתי התקופות הגדולות בתולדות האמונה הישראלית — הקדומה והנבואית־המאוחרת — מתבטא בטוי בהיר ביותר בהשקפה על גורל אמונת־היחוד בעולם: לפי האמונה הקדומה שלט היחוד בעולם בראשית הימים, לפי האמונה הנבואית עתיד הוא לשלוט גם באחרית הימים. זה סמל גדול וכולל הכל. בו מתבטא גם האופי האוניברסלי השרשי של שתי התקופות, גם ההבדל במטבע האוניברסליזמוס של התקופות האלה.

הדעה הרווחת, שהאוניברסליזמוס בכללו הוא רעיון נבואי ושהאמונה הישראלית היתה בראשיתה אמונה לאומית בלבד, ואלהיה היה אל לאומי, ששלטונו היה מוגבל בעמו ובארצו, היא מן הטעויות הקשות ביותר של המדע המקראי. יצירתה של הנבואה הספרותית הוא חזון תשובת העמים באחרית הימים. אוניברסליזמוס חזוני, אֶסכטולוגי, זה מיוחד הוא לתקופה הנבואית, והתקופה העתיקה אינה יודעת אותו. זהו הסימן המובהק המבדיל ביניהן. מן האוניברסליזמוס החזוני נולד בהמשך הדורות האוניברסליזמוס המעשי של היהדות בימי בית שני; השאיפה הממשית למיסיה, להפצת דת ישראל בין העמים. אולם שניהם מושרשים באוניברסליזמוס הראשוני והמהותי של האמונה הישראלית הגלום באידיאה היסודית שלה והמובע גם בספרותה העתיקה. אוניברסליזמוס עתיק זה, מאחר שאינו כולל לא אמונה בתשובת העמים באחרית הימים ולא שאיפה ממשית להנחיל לעמים את אמונת־היחוד, אינו באמת אלא אידיאה הטבועה בתפיסת־האלהים־והעולם שלה, ולכל היותר כרוכה בה משאלה או תשוקה, שהעמים יכירו בכבוד אלהי ישראל. ולפיכך יכולים אנו לקרוא לו אוניברסליזמוס אידיאוני. אוניברסליזמוס אידיאוני זה הוא אבי האוניברסליזמוס החזוני והמעשי.

האוניברסליזמוס האידיאוני העתיק. יסודו הקוסמי. התגלות־בראשית

האמונה הישראלית היתה אמונה לאומית בבחינת אופן התהוותה וגם בבחינת היקף־פעולתה מראשיתה עד סוף בית שני: היא נוצרה בישראל, ועד סוף בית שני היתה נחלת ישראל בלבד. שאיפתה האינטואיטיבית

לשחרר את האלהות מכבלי הדרמה המיתולוגית ולהעמיד במקומה של זו את הדרמה ההיסטורית־המוסרית אף היא גרמה לה, שתתגלם בסמלים חברותיים־היסטוריים, היינו — לאומיים. את קורות ישראל וחייו עשתה לספירת־התגלותו של הרצון האלהי. את ישראל עשתה לנושא החסד האלהי, באשר רק בו נתגלה האל, ואילו לשאר העמים לא נודע שמו. זה היה צמצומה הלאומי. אולם לפי האידיאה נתגלה בישראל לא אל לאומי, אלא אלהי העולם, האל האחד. רק רשות חסדו המיוחד נצטמצמה בישראל ובארץ ישראל, אבל לא רשות שלטונו. על הבחנה זו כבר עמדנו למעלה[1].

אולם באמת נתבטא האוניברסליזמוס האידיאוני של התקופה העתיקה לא רק בזה, שדמתה את אלהי ישראל כאדון כל הארץ. כי שלטון האל אינו, לפי תפיסת המקרא, שלטון בלבד אלא גם חסד. רק החסד ההיסטורי החדש, חסד ההתגלות החדשה לעם, שנמשך על ישראל משנשלח משה אליו, הוא שמיוחד לישראל. אבל בחסד האלהי בכלל, במדת הטוב, שבה ברא האל את העולם ושבו הוא מנהיגו, יש חלק לכל אדם גם לפי האמונה העתיקה.

האוניברסליזמוס האידיאוני הובע בבהירות יתרה בתפיסת ההיסטוריה העולמית, שנתנה לנו באגדות־בראשית (בכל המקורות) ושעמדנו עליה למעלה. לא זה בלבד שבאגדות אלה יהוה לבדו מופיע כיוצר עולם וכל חי, כבורא הטוב והרע. אלא מכריע הדבר, שהן קובעות בראשית ההיסטוריה האנושית תקופה של אמונת־יחוד עולמית. זאת אומרת, שהחסד המיוחד, שנודע לישראל לבדו בין כל העמים בהווה, נודע לאדם בראשית הימים. עתה הבדיל יהוה את ישראל, גלה לו את שמו, נתן לו תורה וקדש את ארצו מכל הארצות, ולעמים „חלק" את עבודת האלילים. אולם פלוג זה אינו קדמון. בנגוד לאגדות בבל, מצרים, כנען, אין האגדה הישראלית מעלה את מגלת־היחס של עם ישראל עד תקופת בראשית. בתקופת בראשית אין ישראל, ואין גם אבות ישראל. שלשלת־האבות הנפרדה של ישראל מתחילה רק באברהם. לפני כן יש רק אבות־העולם. לפני דור ההפלגה (או לפני דור המבול) אין עוד עמים ואבות־עמים. ובתקופה ההיא ידע האדם רק את האל האחד (בשמו המיוחד או בשם אחר). האלילות באה לעולם במריו ובחטאו של האדם. אבל אמונת היחוד, שנתנה לישראל, נועדה מבראשית לאדם. היא מן הכבוד וההדר, שעטר האל את בחיר יצוריו. בתפיסה היסטורית זו משתקפת השניות הטבועה באמונה הישראלית, בעצם — מאז ועד היום הזה. היא אחוזה ברעיון הבחירה הלאומית, היא נחלת עם אחד, היא קשורה בארץ

---

[1] עיין כרך א', ע' 612—623. ועיין עוד להלן: האמונה הלאומית.

לאומית, חוקיה מיחדים עם אחד מכל העמים. אבל במהותה היא אמונה עולמית. מהות זו מסומלת באגדה, שבתקופת בראשית היה אלהיה אל נודע לכל אדם, וכמה מיסודי חוקיה כבר נתגלו אז בעולם, ושהאלילות היא פרי חטא קדמון. את תפיסת התקופה העתיקה אנו יכולים איפוא לנסח כך: האמונה הישראלית נתנה לישראל בלבד, ותכליתה אף ליחד עם מכל העמים ולקדש ארץ מכל הארצות. אבל טופס־בראשית של אמונה זו היה בימי קדם נחלת מין האדם כולו.

ולהלן. ההשקפה הזאת של התקופה העתיקה היא, לכאורה, במסקנתה המעשית כולה לאומית ומתיחדת. בראשית הימים שלטה אמונת היחוד בעולם, אבל על העמים הוטל גורל האלילות, והגזרה — גזרת עולם, ללא חזון תשובה באחרית הימים. ובכל זאת אין זה צריך להתעות את עיננו אף ממהותה האוניברסליסטית של השקפה זו גופה. כי השקפה זו, אף־על־פי שהיא מוציאה את העמים מתחום הקדושה האלהית, הרי היא רואה אותם כנתונים ברשות שלטונו: האל הוא שהטיל עליהם את האלילות. האלילות אינה רשות אלהית (או דימונית) מיוחדת, אלא היא גופה גזרת אלהים. האל כאילו נתן דת גם לגויים — דת של לא־אלהים. האלילות היא מין אות־קין, שטבע במצחם. בין השקפה זו ובין חזון תשובת־העמים של הנביאים מהלך כמה מאות שנים. אבל אוניברסליסטית היא לא פחות ממנו.

ולא זה בלבד אלא שחזון הנביאים עצמו מושרש אף הוא באוניברסליזמוס של התקופה העתיקה. התקופה העתיקה ראתה את האלילות כגזרת־עולם, שנגזרה על הגויים. ובכל זאת לא הוציאה גם היא את האדם האלילי לגמרי מרשות חסדו של האל. ודוקא מתוך האמונה באחדות האל אף לא יכלה להוציאו. רחמי האלהים על כל מעשיו — זהו יסוד מוסד גם לה. גם היא רואה את האדם — גם את האדם האלילי — כשותף בחסד האלהי אף אחרי שנטרד מלפניו. מכאן פתח לחזון־התשובה של הנביאים.

כי תפיסת האלילות כפרי חטא קדמון הרי היא מושרשת ברעיון הכללי של האמונה הישראלית, שהובע ביחוד באגדות־בראשית, שהאל ברא את העולם ואת האדם במדת הטוב והחסד, אלא שהאדם בחטאו גרם לצמצום החסד. בחטאו של האדם נטרד מחיי־עולם, גורש מגן עדן, הוטלו עליו יסורים, נתמעטו ימיו, ולבסוף הסתיר האל את שמו ממנו. ובכל זאת הרי לא הסיר האל את כל חסדו מן האדם. את צלם האלהים, את השלטון על האדמה והחי, את החכמה וכשרון־התרבות לא לקח ממנו. חסד זה לא נתן לישראל אלא לאדם — גם לאדם האלילי. לא אלים נתנו לו את כל הכבוד הזה אלא האל האחד. חסד זה של יהוה עִם הָאָדָם מְרוֹמֵם הַמְשֻׁוָּרר בתה' ח'.

השלטון העולמי של האל כולל איפוא את האידיאה, שגם האדם האלילי, אף־על־פי שנטרד מלפני האלהים, עדיין הוא יורש החסד האלהי, שניתן לאדם מבראשית. הוא ירש גם את החטא עם פריו — את המות, את היסורים, את האלילות — גם את הכבוד והגדולה, שניתנו לו לפני החטא, בשעה שעדיין ידע את האלהים.

ברעיונות אלה, שהאל הוא בורא עולם וכל חי, שיצר את האדם בצלמו, המשילו במעשה ידיו, נודע לו בימי בראשית, הטיל עליו ענשים בחטאו וגזר עליו אף את האלילות, ועם זה לא הסיר את כל חסדו ממנו, הובע האוניברסליזמוס הקוסמי של האמונה הישראלית העתיקה, שבו מושרש גם האוניברסליזמוס החזוני של הנביאים.

יסוד ההשגחה. שופט עולם. רחמיו על כל מעשיו

אולם יותר מזה: האל הוא גם מ כ ל כ ל ו מ נ ה י ג את כל העולם. גם זהו רעיון, שלא הנביאים חדשוהו. הוא שולט באמונה הישראלית מראשיתה.

רעיון זה שולט לא רק באגדות העתיקות על התקופה המונותיאיסטית של תולדות העולם לפני התהוות העמים, אלא גם בכל מה שנאמר בספרות תנ"ך־אמ"ת על העמים וקורותיהם. יהוה הוא הקובע את גורלם של כל העמים. גורל עמי שם, חם ויפת נקבע על ידו (בר' ט', כו—כז). נ מ ר ו ד, מלך בבל וארך ואכד וכלנה, היה „גבּר ציד לפני יהוה" (י', ח—י). יהוה הוא שפלג את לשון בני האדם וחלקם לגויים ולמשפחות והפיץ אותם על פני האדמה (י"א, א—ט). הוא שפט את ס ד ו ם על מעשיה הרעים (י"ח, טז—י"ט, כו). הוא הציל את אבי עמון ומואב (י"ט, א ואילך). הוא המשפיע שבע ומביא רעב על מצרים (מ"א, טז, כה, כח, לב; מ"ה, ה—ח). הוא הנחיל גויים והציב גבולות עמים (דב' ל"ב, ח). את הר שעיר נתן ירושה לבני עשו והשמיד את החורי מפניהם (שם ב', ה, כב; יהושע כ"ד, ד). את ער נתן ירושה לבני מואב (דב' ב', ט). את ארץ עמון נתן לבני עמון, ואת הרפאים השמיד מפניהם (שם, יט, כא). את פלשתים העלה מכפתור, ואת ארם מקיר (עמ' ט', ז). את אליהו שלח למשוח מלך בארם (מל"א י"ט, טו; עיין מל"ב ח', ז—טו). בידי נעמן „נתן יהוה תשועה לארם" (מל"ב ה', א). — אמנם, יהוה שוכן בישראל ובארץ ישראל. אבל אין שכינה זו אלא גלוי מיוחד של שפע־קודש ולא צמצום ההשגחה בתחום לאומי. מ ש ה מבקש, שיהוה עצמו, ולא מלאך, ילך עם ישראל. זאת היא, לכאורה, תפיסת־אלהים לאומית ביותר. אבל הנימוק הוא: ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה (שמ' ל"ג, יב, טז). היש טעם לדברים כאלה ביחס לאל ל א ו מ י ? ההנחה היא איפוא, שהאל שולט

על ידי מלאכיו ב„כל העם אשר על פני האדמה", ועל ידי זה שהוא עצמו ילך עם ישראל יודע לישראל חסדו המיוחד. כאן ראשית האמונה המאוחרת בשרי האומות. מלאכי אלהים עולים ויורדים בשליחות אלהים עוד לפני היות עם ישראל בעולם (בר' כ"ח, יב). — על שופ' י"א, כד כבר עמדנו למעלה[2].

לפי האגדה העממית המשמשת מסגרת לס' איוב, שהיא עתיקה בכל אופן, „בני האלהים" מספרים לפני יהוה על הנעשה בכל הארץ. השטן בא „משוט בארץ ומהתהלך בה". איוב „אין כמהו בארץ". איוב ורעיו הם אנשי ארץ עוץ. שבא וכשדים פועלים בשליחות יהוה. ובכל ס' איוב אין שום זכר לישראל. אל אחד הוא המושל בכל העולם, בשמים ובארץ ובים. והוא הקובע גורל עמים ומלכיהם (י"ב, יז—כה) וגורל כל אדם. — בס' רות ובס' יונה, אף־על־פי שבשניהם יש יסוד מסוים של צמצום לאומי, ההנחה המובנת מאליה היא, שיהוה משגיח על בריותיו בכל מקום. הפרובלמה של ס' יונה היא: התשובה והעברת החטא ברחמי אלהים. אבל שיהוה משגיח על כל הארץ ושמדת רחמיו כוללת כל עם — דבר זה אינו מוטל בשאלה[3]. — לעמוס דבר מובן מאליו הוא, שיהוה משגיח על כל הגויים (א', ג ואילך). לא הוא ולא שום נביא אחר אינם מטעימים את הרעיון כחדוש. יחזקאל (י"ד, יב—כ), בבארו את דרכי יהוה בשעה שהוא פוקד על „ארץ כי תחטא", מזכיר בשם שלשה צדיקים: נח, דניאל ואיוב. שלשתם מגבורי האגדה העממית העתיקה. האידיאה, שיהוה עינו בכל ארץ ושיש לו בכל מקום „צדיקים", היא איפוא מוטיב עממי עתיק.

המזמור העתיק תה' ק"ד (שכבר עמדו על הדמיון שבינו ובין הימנון אחנאתון לשמש) הוא שיר־תהלה ליהוה בורא הכל ומכלכל עולם וברואיו. כל אדם וכל חי, עוף השמים, חית השדה והים — כולם ישברו ליהוה וישבעו טובו. זוהי ההשקפה השלטת בס' תהלים, שגם הוא מיצירת האמונה העתיקה ושגם בו אין אוניברסליזמוס חזוני־נבואי. „טוב יהוה לכל, ורחמיו על כל מעשיו" (קמ"ה, ט). „חסד יהוה מלאה הארץ" (ל"ג, ה). צדקתו כ„הררי אל", „אדם ובהמה" יושיע (ל"ו, ז). הוא „מבטח כל קצוי ארץ וים רחקים", הוא פוקד הארץ ומשפיע עליה ברכת גשם (ס"ה, ו—יד). הוא מלך כל הארץ ומושל בגוים (מ"ז, ג, ח, ט; כ"ב, כט). הוא דן (מנהיג) עמים בצדק, שופט ומנחה לאומים במישרים (ט', ט; ס"ז, ה; צ"ו, יג; צ"ח, ט). הנביאים נבאים לחסד גדול מזה; עתיד יהוה לעשות את ביתו „בית תפלה לכל העמים". אבל בשום

---

[2] כרך א', ע' 621.

[3] עיין למעלה, כרך א', ע' 616—618, 620; כרך ב', ע' 213, 281 ואילך.

מקום אין הם מטעימים כרעיון חדש את הרעיון, שהוא עושה חסד עם כל בריותיו ומרחם גם על עובדי האלילים. רעיון זה אינו חדושה של תקופה מאוחרת. הוא מרעיונותיה העתיקים של האמונה הישראלית. הוא כלול בתפיסת האל כאל משגיח על כל העולם.

אוניברסליזמוס זה הוא אוניברסליזמוס של ההשגחה האלהית.

היסוד המוסרי. חוק מוסרי עולמי

האמונה העתיקה כללה את העולם האלילי בכלל השגחת האל וחסדו גם במובן אחר: במובן מוסרי. העמים אינם נדונים על עבודת־אלילים, אבל על חטאים מוסריים הם נדונים — זוהי השקפה השלטת בכל המקרא. ההנחה היא, שיהוה לא נתן להם תורה דתית, אבל תורה מוסרית הטיל עליהם. בס"כ הובע הרעיון במיוחד. הרצח נאסר על נח ובניו, והטעם: כי בצלם אלהים עשה את האדם (בר' ט', ו). המצוה המוסרית היסודית היא איפוא אנושית בטעמה, והוא ברית כרותה לכל אדם. מצוה יסודית אחרת נתנה לנח ובניו: לנהוג ברחמים עם כל חי ולא לאכול בשר מן החי (שם, ד)[4]. אולם בכלל שלטת הדעה בכל המקרא, שהגויים חייבים במצוות מוסריות, אף־על־פי שמקור החובה אינו מתבאר. החובה המוסרית היא, לפי השקפת המקרא, מצות אלהים. בכל אופן זוהי התפיסה השלטת בספרות התורה

---

[4] את הכתוב: אך בשר בנפשו, דמו, לא תאכלו (ט', ד) מפרשים המבארים הנוצרים במובן איסור אכילת דם. אבל איסור אכילת דם מנוסח בכל מקום במקרא בצורה אחרת: לא תבשר בדמו נאסר אלא הדם עצמו, עיין ויק' ג', יז; ז', כו—כז; י"ז, י—יד (עיין ביחוד יד: דם כל בשר לא תאכלו); דב' י"ב, כג—כז (עיין ביחוד כג: ולא תאכל הנפש עם הבשר). מלבד זה הרי אין כל התאמה בין איסור אכילת דם ובין איסור הרצח שבבר' ט': הראשון הוא איסור ריטואלי, השני מוסרי; הראשון פרט פולחני, השני מצוה מוסרית יסודית. ולהלן: איסור כללי של אכילת דם בין „בני נח" הוא פיקטיבי, ואילו איסור הרצח הרי היה קיים באמת אצל כל העמים. ועוד: איסור אכילת דם בישראל קשור בקדושתו למזבח, עיין ויק' י"ז, יא (ובויק' ג', יז וז', כה, כז הוא בא כאחד עם איסור אכילת חלב המוקשר על המזבח). אולם מה מעם איסור זה על בני נח? ברור, שהכתוב בבר' ט', ד כוונתו (אחרי שהותרה שם בפסוק ג אכילת בשר) לאסור אכילת בעלי־חי בעודם חיים (בעוד נפשם־דמם בהם) כדרך המורפים. גם זוהי איפוא מצוה מוסרית יסודית האוסרת אכזריות פראית קדומה, שבאמת לא היתה קיימת כבר בזמן מאוחר בין העמים, אלא שנשאר לה זכר, כנראה, בפולחן. על מנהג של מריפת קרבן אצל הערבים מספר גילום (עיין סמית, Religion, עמ' 338). ויפה דרשו הכמינו מקרא זה לענין איסור „אבר מן החי" על בני נח (סנהדרין נ"ט, ע"א).

והנבואה. (על ההבדל הקיים בבחינה זו בין ספרות התורה והנבואה ובין ספרות החכמה עיין להלן). וגם החובה המוסרית של עובדי האלילים נתפסת, כמו שנראה בסמוך, כ„יראת אלהים". השקפת המקרא, שכל העמים כפופים לחוק המוסרי, קשורה, כנראה, בהשקפתו על שלטון אמונת־היחוד בעולם בימי קדם. עם אמונת־היחוד נתנה לאדם גם תורת־המוסר: כי דעת אלהים היא גם דעת רצונו המוסרי. ואף־על־פי שאמונת־היחוד נשתכחה מלב העמים, ואין הם נענשים על האלילות, לא פקעה מעליהם החובה המוסרית. הדעה, שהחוק המוסרי הוא חובה גם על הגויים הוא בכל אופן מן הדעות השרשיות של האמונה העתיקה.

קדושת החיים היא חוק עולם, המוטל על כל אדם ואף — על ה א ד מ ה עצמה. על הרצח נענש ק י ן, ואף האדמה נתאררה בימיו על אשר „פצתה את פיה" לקחת את דמי הבל (בר' ד', ג—טז). האל ידרוש את נפש האדם גם „מיד כל ח י ה" (ט', ה). הדם מחניף את ה א ר ץ (במ' ל"ה, לג). אולם גם מצוות מוסריות אחרות חובה הן על כל אדם. ד ו ר ה מ ב ו ל אבד בחטא החמס (בר' ו', יא). אנשי ס ד ו ם היו „רעים וחטאים ל י ה ו ה מאד" (י"ג, יג). בבר' י"ט, א—ט הם מתוארים כמפירי מצות הכנסת אורחים וכפרוצים במשכב זכור. חטא באשת־איש, ואפילו בשוגג, עלול להמיט רעה גדולה על ממלכה אלילית (כ', ט; כ"ו, י), ובעיני עובדי האלילים עצמם אף קשה הוא מחטא שפיכות דמים (י"ב, יא—יב; כ', יא—יג; כ"ו, ז, ט). יראת החטא המוסרי של עובדי האלילים היא מין „יראת אלהים", והיא המונעת אותם מרצח (כ', יא) ומניאוף (ל"ט, ט: יוסף מדבר אל אשה אלילית). יותר מזה: גם הבגידה באמון היא בעיניהם חטא „לאלהים" (ל"ט, ח—ט), וגם נוהגים הם בחסד עם בני אדם מתוך יראת „האלהים" (מ"ב, יח: יוסף מדבר בלשון שר מצרי). ע מ ל ק נידון להשמדה, מפני שהתנפל על ישראל באכזריות ורצח את הנחשלים „ולא ירא אלהים" (דב' כ"ה, יח); מפני זה הוא עם „החטאים" (ש"א ט"ו, יח). בני העמים הם גם מצווים על הברית והשבועה (בר' י"ד, יג; כ"א, כב—לב; כ"ו, כח—לא; ל"א, מג—נד). כמו כן הם מגינים על הגר. זהו הרקע של כל ספורי האבות: האבות הם גרים בין הכנענים, הפלשתים, המצרים. בני חת מכבדים את אברהם הגר כ„נשיא אלהים" (שם כ"ג, ד, ה). יעקב ובניו מתקבלים במצרים בסבר פנים יפות. פרעה מכבד את יעקב הזקן ומקבל ממנו ברכה (שם מ"ו, ז—י). למרות השעבוד נחשבת הכנסת־גרים זו למצרים לזכות (דב' כ"ג, ח). אלא שעל לחיצת ישראל הגר נידונה מצרים ונענשה במכות (בר' ט"ו, יג—יד). בארץ כנען היתה הזנות נענשת בשריפה, וקיימים היו חוקי משפחה, שכללו דיני יבום (בר' ל"ח). אלא שהכנענים נחשבו לפרוצים

בעריות. בנות כנען רעות בעיני יצחק ורבקה (שם כ"ו, לד—לה; כ"ז, מו; כ"ח, ח). את עמי כנען דן יהוה להורשה בעוונם וברשעתם (בר' ט"ו, טז; דב' ט', ד—ה). הם טמאו את הארץ בגלוי עריות, ומפני זה קץ יהוה בהם (ויק' י"ח, כד—ל; כ', כג—כד). ואף־על־פי שעבודת־האלילים עצמה אינה נחשבת לגויים לחטא, הרי הם נענשים על שריפת הבנים למלך, בגלל אכזריותה (ויק' י"ח, כ; י"ט, א—ה; דב' י"ב, לא; י"ח, יב).

עדות מונומנטלית לכך, שמדת יהוה כאלהי המשפט והצדק נתפסה בישראל תפיסה אוניברסלית, כלולה בעובדה המפליאה, שהדיון ב ש א ל ו ת מ ו ס ר י ו ת (אם אינו קשור במיוחד בשאלת גורלו של ישראל) יש לו במקרא ת מ י ד ר ק ע ל א־י ש ר א ל י. זוהי מדתן של אגדות־בראשית, של הספור על סדום, של ס' איוב ומשלי וקהלת, של פרקי החכמה שבס' תהלים, של ס' יונה, של יחז' י"ד, יג—כ[5] וגם של חבקוק א'—ב' (כמו שנראה להלן, כרך ג'). הפרובלמטיקה המוסרית היתה איפוא בישראל תמיד עולמית ביסודה, ללא צמצום לאומי. ומכיון שהיא במהותה מוסרית־ד ת י ת, הרי דבר זה מעיד, שתפיסת האל כשופט עולם היא בישראל עתיקה־שרשית. על זה מעידה גם העובדה, שכלפי הגויים קיימת במקרא רק דרישה מוסרית ולא דתית. הדרישה המוסרית של האל לא היתה מצומצמת איפוא בתחום העם היודע אותו. אמנם, הספרות המוסרית שבמקרא נוטה לגולל את שאלותיה על רקע דמיוני של שלטון אמונת־היחוד הקדומה[6]. אבל הרי בס' יונה אין רקע זה. לא נאמר, שנינוה אינה עיר אלילית. המלחים הם עובדי אלילים: הם זועקים „איש אל אלהיו" (א', ה). אבל חטאה של ניגוה אינו אלא מוסרי, ותשובתה— מוסרית. ותשובה זו נתפסת כפרי אמונה באלהים (ג', ה), וגם זעקתה היא זעקה „אל אלהים" (ג', ז—ח). מלחי האניה האליליים יראים לשפוך דם נקי מחמת נקמת יהוה (א', יד).

בס' ת ה ל י ם יחודו הדתי של העולם האלילי מורגש בכל תקפו, והנגוד לו מוטעם. אבל גם בספר זה כל העמים האליליים כלולים בתחום השגחתו המוסרית של האל. „משפט" אלהים ודינו בעולם משמעותם בס' תהלים גם השגחה והשפעת־חסד בכלל וגם מתן גמול מוסרי. עיין ז', ט; ט', ח—ט. מן השמים יבחן האל „בני אדם" וישגיח „אל כל ישבי הארץ" וגומל גמול לצדיק ולרשע (י"א, ד—ז; ל"ג, יג—טו). הוא „יסר גוים" ו„מלמד אדם דעת" (צ"ד, י). משמים ישקיף „על בני אדם" לראות, אם יש בהם דורש אלהים ועושה

---

[5] השוה למעלה, ע' 283.

[6] השוה להלן: ספרות החכמה.

טוב (י"ד, א—ג = נ"ג, ב—ד). „סומך יהוה לכל הנפלים ווקף לכל הכפופים" (קמ"ה, יד). הוא „עשה משפט לעשוקים", הוא „מתיר אסורים", „שמר את גרים, יתום ואלמנה יעודד, ודרך רשעים יעות" (קמ"ו, ז—ט). הוא שופט „בעדת אל" ו„בקרב אלהים" (כלומר: במסבת הפמליה של מעלה) את המלכים והשרים בארץ ו„בכל הגוים" על משפט־עול ומשוא־פנים לרשעים, שבגללם „ימוטו כל מוסדי ארץ" (פ"ב, א—ח). כשהאל עושה נקמות ברשעים, ישמח צדיק „ויאמר אדם: ...אך יש אלהים שפטים בארץ" (נ"ח, א—יב).

מן האמונה העתיקה קבלו הנביאים־הסופרים את האידיאה של האל השופט את כל העמים. וגם את מטבע האידיאה לא שנו: האל שופט את העמים לא על האלילות אלא על הפרת החוק המוסרי בלבד.

השקפה זו של האמונה העתיקה, שהאל הטיל על כל העמים חוק מוסרי וכלל אותם בהשגחתו המוסרית, היא אוניברסליזמוס מוסרי.

היסוד ההיסטורי. ישראל והעמים

כיוצר עולם וכמקיים סדרי בראשית, כמכלכל כל חי וכל אדם ברחמיו ובטובו, כגומל גמול לצדיק ולרשע בכל ארץ וארץ, האל מגלה את מדתו לכל העמים, ועם זה הוא נשאר אל נעלם בעולם האלילי. העמים חיים בחסדו ונשפטים במשפטו, אבל אין הם מכירים אותו. לישראל נודע האל לא במדותיו העולמיות האלה. הוא נתגלה לו בנביאיו, בנפלאותיו ובחסדיו המיוחדים. התגלות זו היא לא קוסמית ומוסרית אלא היסטורית: האל נודע לישראל בקורותיו. לפי חזון הנביאים עתיד האל להתגלות גם לעמים התגלות היסטורית באחרית הימים, ואז ישובו העמים מתעייתם האלילית. אבל באמונה העתיקה ההתגלות ההיסטורית היא לאומית, ותכליתה — ליחד את ישראל מכל העמים. אולם אף בחסד ההיסטורי־הלאומי הזה גופו יש מגמה אוניברסלית מסוימת. הנפלאות, שעשה יהוה לישראל ממצרים ועד הנה, נעשו, בעצם, לישראל, ואמנם, רק בו נטעו את האמונה ביהוה. אבל נפלאות אלה נעשו לעיני העמים. באידיאה הן איפוא אות לא רק לישראל אלא גם לעמים. ולפיכך אנו מוצאים במקרא את הנטיה לראות את נפלאות יהוה ואת חסדיו עם ישראל ואת הצלחתו הלאומית — האמתית או המדומה — של ישראל גם כאותות „אוניברסליים". בהרבה מקומות הובעה התשוקה, שהעמים או מלכיהם יראו את הנפלאות ויכירו בגדולת אלהי ישראל. מתוך ראייה אידיאליסטית מספרים סופרי המקרא אף על זה, שעמים ומלכים ראו והכירו. אוניברסליזמוס זה הוא האוניברסליזמוס ההיסטורי של האמונה העתיקה.

אפיו האידיאוני, הבלתי־ממשי, של אוניברסליזמוס זה ברור ביחוד.

אין זה אלא „אוניברסליזמוס של כאילו". הוא מופיע בצירוף התיחדות לאומית מובהקה. על־פי רוב אין הוא קשור כלל ברעיון התשובה הממשית מן האלילות, ואין הוא משמש אלא בטוי לעוז הרגשת הבחירה וההתיחדות הלאומית־הדתית. האדם האלילי רואה ומכיר ואף מביא מנחה ליהוה, אבל — הוא נשאר אלילי. מטבע זה אנו מוצאים עוד גם אצל אחדים מן הנביאים־הסופרים ובספרות החיצונית. אלא שבספרות המאוחרת מופיע ליד השקפה זו גם חזון תשובת־העמים הממשית. ואילו בספרות העתיקה חזון זה איננו, לא בתנ"ך ולא בס' תהלים. אמנם, המשאלה, שהעמים ישובו ליהוה הובעה כבר בספרות זו. אבל החזון האסכטולוגי של תשובת־העמים לא הובע בה בשום מקום.

לעמים „חלק" יהוה את האלילות, ולישראל נתגלה באותות ובמופתים. אבל בהתגלות זו יש בכל זאת גם פנים אחרות: אלהי ישראל מראה באותות אלה את כבודו גם לעיני הגויים העובדים והעתידים לעבוד את האלילים. הנפלאות, שנעשו במצרים, נועדו לנטוע בישראל את אמונת יהוה, אבל הן נעשו, גם כדי להודיע למצרים עצמם את כח יהוה, ולא כאחד האלים אלא כאל אחד, אשר לו „כל הארץ" (שמ' ז', ה, יח; ח', ו, יח; ט', יד—טז, כט; י', א, ג—ו; י"א, ט; י"ד, ד, יח). יציאת מצרים היתה „לעיני העמים" (ויק' כ"ו, מה). ואף עשתה, לפי משפט סופרי המקרא, „שם" לאלהים לא רק בישראל אלא גם „באדם" (יר' ל"ב, כ). הפלשתים יראו מפני אלהי ישראל „האדירים", „המכים את מצרים בכל מכה" (ש"א ד', ח; ו', ו). ואף עמי כנען שמעו את דבר הנפלאות והכירו, כי יהוה הוא „אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" (יהושע ב', ט—י)[7]. משה מתפלל ליהוה, שלא ישמיד את ישראל, כדי שהעמים לא יאמרו, שהשמידם מבלתי יכלת להביא אותם לארץ (במ' י"ד, יג, טז; דב' ט', כח). יהושע חרד, אחרי המפלה לפני אנשי העי, לחלול שמו הגדול של יהוה בעמים (יהושע ז', ט). בתורה לא הובעה בשום מקום התקוה לתשובת הגויים מן האלילות. אבל בבמ' י"ד, כא נאמר: וימלא כבוד יהוה את כל הארץ. בס' יהושע, הספר ה„גזעי" ביותר במקרא, אין כל יסוד של אוניברסליזמוס ממשי. אבל לפי יהושע ד', כד בקע יהוה את הירדן „למען דעת כל עמי הארץ את יד יהוה, כי חזקה היא". ועם זה המטרה היא באמת לאומית בלבד: „למען יראתם את יהוה

---

[7] לפי חכמת שלמה י"ח, יג הכירו המצרים אחרי מכת הבכורות, כי ישראל הם בני אלהים.

אלהיכם כל הימים»[8]. חזקיהו מתפלל לישועה מיד סנחריב, למען ידעו „כל ממלכות הארץ", כי יהוה הוא האלהים לבדו (מל"ב י"ט, יט)[9]. וכן נתנת ההודאה באלהי ישראל לעתים קרובות בפי עובדי אלילים בלי כל כונה לסמן בזה את פרישתם מן האלילות. יתרו מכיר, „כי גדול יהוה מכל האלהים" (שמ' י"ח, יא). אבל הוא חוזר לארצו ולכהונתו, ולא נאמר, שעזב את אלהיו. בלעם אינו יודע, לכאורה, אלא את יהוה, ובשמו הוא נבא. ועם זה הוא קוסם אלילי. ס' יהושע מיחס לכנענים, הנלחמים בישראל והמיועדים לחרם, „אני מאמין" מונותיאיסטי (ב', ט—יא). הפלשתים מאמינים לא רק בנפלאות של יציאת מצרים, אלא גם בזה, שיד יהוה היתה באלהיהם (ש"א ה', ז; ו', ה). חירם, מלך צור, ומלכת שבא מברכים את יהוה על החסד, שעשה עם ישראל (מל"א ה', כא; י', ט). מלחי האניה, שבה ירד יונה, רואים במה שעבר עליהם את אצבע יהוה, אלהי הנביא העברי, והם קוראים אליו, זובחים לו ונודרים לו נדרים (יונה א', ז—טז), אבל לא נאמר, שעזבו את אלהיהם[10].

---

[8] וכן אומר בן־סירא על יהושע, שהאל עמד לו במלחמת־גבעון „למען דעת כל גוי חרם, כי צופה ה' מלחמתם" (מ"ו, ו).

[9] בחזון ברוך הסורי ס"נ, ח אף נאמר, שחיל סנחריב הוכה, למען ימופר שם האל „בכל הארץ". מכיון שחזון זה מספר על העבר, הרי הוא כאילו מניח, שהמאורע גרם באמת לפרסום שם האל בעמים. וכן גם חשמו"נ ו', ה. — תפלות במטבע תפלת חוקיהו עיין גם: ס' ברוך ב', יד—טו; תפלת עזריהו, כב—כה; חשמו"א ד', יא; ז', מב; השמו"ב א', כז; ס"ו, כג; חשמו"נ ו', יא, יג, מו; יהודית ט', יד.

[10] תפיסה כזו אנו מוצאים גם בספרות המאוחרת. לפי דה"ב י"ז, י; כ', כט היה פחד יהוה על כל ממלכות הארצות בימי יהושפט. ושם ל"ב, כג מספר, שרבים מן הגויים היו מביאים מנחה ליהוה בימי חזקיהו. כורש כאילו מודה ב„יהוה אלהי השמים" (עז' א', ב; דה"ב ל"ו, כג). נבוכדנצר נותן כבוד לאלהי ישראל ומרומם אותו (דנ' ג', כח—לג) ואף כאילו מודה ביתידותו (שם ד', לא—לד). דריוש מצוה על כל עמי הארצות לירוא את אלהי דניאל (שם ו', כו—כח). באלהי ישראל הודו אחשורוש (נוספות למגלת אסתר ו', מז, כא), מלך בבל או (לפי נוסח תיאודוטיון) כורש הפרסי (נוספות לס' דניאל: בל והתנין, לט; נוסח תיאודוטיון, מא), הליודורוס (חשמו"ב ג', לא—לט), אנטיוכוס אפיפנס (שם מ', יא—יז), תלמי פילאדלפוס (אגרת אריסטיאס, לו, מב), תלמי פילופטור (חשמו"ג ו', כח, לג; ז', ו, ט). אחיור מרצה לפני הולופרנס את חולדות ישראל ומביע אמונה בכח אלהי ישראל, והוא אז עדיין ראש בני עמון ומשיא עצה איך להלחם בישראל (יהודית ה', ד—כא; רק אחר כך הוא מתגייר: י"ד, י).

במגמה זו של האוניברסליזמוס האידיאוני קשורה גם השאיפה והתקוה, שהגבורה המדינית של ישראל, שלטונו על העמים או נקמת יהוה מאויבי ישראל ירוממו את שם ישראל ואת שם אלהיו בעיני הגוים. יהוה יתן את ישראל „עליון על כל גויי הארץ", כל עמי הארץ יראו כי „שם יהוה" נקרא על ישראל, ויראו ממנו (דב' כ"ו, יט; כ"ח, א—י). ביום דין ינקום יהוה את נקמת עמו מיד אויביו ויודיע כחו בעולם, ואז ירננו גוים לעם ישראל (דב' ל"ב, לה—מג). במזמורים הלאומיים שבס' תהלים הובע האוניברסליזמוס הזה בכמה וכמה צורות[11]. גם בחזונותיהם של כמה מן הנביאים (יחזקאל ועוד) אנו מוצאים עוד מטבע זה: במאורעות אחרית־הימים יודע יהוה לעיני הגויים, אולם יהוה יהיה גם לעתיד לבוא אלהי ישראל בלבד. וכן גם בכמה מן הספרים החיצונים. זאת אומרת, שהאוניברסליזמוס האי־ריאלי של התקופה העתיקה היה קיים כהלך־רוח מיוחד גם אחרי שנוצר חזון־העתיד הנבואי.

קרוב ביותר לאוניברסליזמוס הנבואי הוא גלוי אחר של האוניברסליזמוס העתיק, והיינו: התשוקה, שהעמים ישובו מן האלילות לכשיראו את חסדי יהוה עם ישראל ואת הצלחתו של ישראל במעשי יום יום. הלך־רוח זה נתבטא ביחוד בתפלת שלמה לחנוכת בית המקדש (מל"א ח', מא—מג, נט—ס), הודגם בספור על נעמן (מל"ב ה') והובע בתה' כ"ב, כח; ק"ב, יד. אולם גם הלך־רוח זה דבר אין לו עם האוניברסליזמוס החזוני של הנביאים. אף בתפלת שלמה אין כל זכר לחזון, שהעמים עתידים לשוב ליהוה באחרית הימים מתוך התגלות היסטורית חדשה במלחמת־עמים אדירה ובאותות גדולים. וכן אין חזון זה נמצא בס' תהלים[12]. האוניברסליזמוס של תפלת שלמה, של ספור נעמן ושל מזמורי ס' תהלים גם הוא אינו אלא אידיאוני, לפני־נבואי.

אפיו האי־ריאלי של האוניברסליזמוס העתיק

מתוך כל האמור יכולים אנו לעמוד על אפיו ותחומיו של האוניברסליזמוס העתיק.

האוניברסליזמוס העתיק, האידיאוני, יש בו יסוד קוסמי, השגחתי, מוסרי והיסטורי. הוא „אידיאוני" באשר אינו כולל את חזון תשובת העמים של הנבואה הספרותית. וזהו, כאמור, ההבדל המובהק בין האוניברסליזמוס העתיק ובין הנבואי. אולם התפיסה היסודית משותפת

---

[11] עיין להלן בנספח: תהלים.

[12] עיין למעלה כרך א', ע' 43—44; כרך ב', עמ' 208, 278—279. ועל ס' תהלים עיין להלן בנספח. לשאלה הזאת בכללה עיין כרך א', ע' 39 ואילך.

היא לשתי התקופות. ברעיון־היחוד השרשי של האמונה הישראלית כלולה היתה האמונה, שכל העולם היא רשות שלטונו של האחד — של אלהי ישראל. אל אחד ברא את העולם, והוא המכלכלו בחסדו, והוא המשגיח על כל העמים והוא השופט אותם בצדק. בתפיסה זו של יחס האל לעולם שוות שתי התקופות: לשתיהן מלכות האל על העולם הוא דמוי ממשי. אולם ההבדל הוא בתפיסת יחס העולם, העולם האלילי, לאל. העולם מפולג לשתי רשויות: ישראל והעמים. האל הוא אל נעלם בעולם האלילי, והוא אל נודע בישראל. בעצמת הנגוד מרגישות שתי התקופות, ואף שוות הן בהרגשה, שהנגוד הוא מן הרע העולמי: באלילות יש מיעוט־דמות. אלא שהנבואה מרגישה, שהרע הזה יעבור מן העולם רק על ידי התגלות חדשה — באחרית הימים. החזון הזה הוא, אמנם, הוא גופו חלום אידיאליסטי. אבל הוא נובע מהרגשת ממשות הרע שבמציאות ומתוך השאיפה העזה לבטולו. ואילו התקופה העתיקה אינה יודעת חזון זה. אדרבה, היא רואה את הניגוד כקיים לעולם. ובכל אופן אין היא מצפה לבטולו על ידי מפעל־אלהים חדש. ובכל זאת פועמת גם בה השאיפה האוניברסליסטית, והיא מביאה אותה לפעמים לראות את הרע כאילו איננו. העמים הם אליליים ויהיו אליליים. אלא שבתוך אלילותם הם כאילו הכירו, מכירים או יכירו בגדולת ישראל ואלהי ישראל. בצירוף זה של אלילות והכרת־אלהים אפיה האי־ריאלי, האידיאליסטי המופרז. מצרים, כנען, פלשתים וכל העמים כבר ראו והכירו את כבוד יהוה, והם — עמים אליליים. בס' תהלים נתן בטוי קיצוני להלך־רוח זה. המשוררים קוראים לעמים להכיר בחסדי האלהים עם כל חי, בהשגחתו, במשפטיו וגם בנפלאות, שהראה לישראל. על אלה כל העולם ירנן ויריע לו. ויותר מזה: ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם יהוה (תה' קי"ג, ג). זהו לא חזון, אלא מציאות — בדמיונו של המשורר. או: האל ינחיל לישראל נצחון במלחמה, ידביר עמים תחת רגליו, ואז יביאו העמים שי לאלהיו „ויעבדו" אותו. ולכל היותר: הגוים יראו את הצלחת ישראל במעשה ידיהם „דבר יום ביומו" ויכירו באלהים. כאן יש כבר, אמנם, תקוה לתשובה ממשית, אבל ההקוה עצמה תמימה ביותר, ודוקא משום שאין בה מן החלום הנשגב של הנבואה.

אפייני הדבר לתקופה העתיקה, שאין היא מקשרת את הודאת הגויים באלהי ישראל אף בטענת הפטישיזמוס. העמים לא יכירו באלהים מתוך שישכילו ויבינו את סכלות האמונה ב„עץ ואבן", במעשי אצבעות או, נאמר, באלהות החומר בכלל. כל עצמת הטענה הפטישיסטית בתורה ובנביאים ראשונים מכוונת אך ורק כלפי ישראל. כך הוא הדבר גם בתה' קט"ו וקל"ה. הכוון הנבואי העולמי של הטענה מנצנץ אולי בתה' צ"ז, ז, אבל בכל אופן

רק ברמז. בתפלת שלמה הטענה לא נזכרה כלל. זאת אומרת, שהתקופה העתיקה אינה רואה את תשובת העמים שתבוא אף מתוך מין התגלות ש כ ל י ת חדשה. תנועת־גאולה מן האלילות היא לגמרי מחוץ לאופק עולמה. זהו קו־התחום בינה ובין התקופה הנבואית.

האוניברסליזמוס האלילי והאוניברסליזמוס הישראלי

גם לתפיסה האוניברסליסטית של האלהות לא הגיעה האמונה הישראלית בעצם מתוך התפתחות פנימית. הדעה, שהאוניברסליזמוס הוא חדושם של הנביאים כרוכה גם היא בהנחה, שראשיתה של האמונה הישראלית היא „פרימיטיבית", כמעט קרובה לטוטמיזמוס. אולם באמת לא זו בלבד שהאוניברסליזמוס אינו חדוש נבואי אלא שאף הוא ביסודו ל פ נ י - י ש ר א ל י הוא, והוא מן הנחלה, שנחל ישראל מסביבתו התרבותית העתיקה. כי במצרים ובבבל היתה קיימת תפיסת־אלהות אוניברסליסטית עוד לפני שנוצרה האמונה הישראלית, ותפיסה כזו שלטת בכלל בעולם האלילי התרבותי. במצרים, בבבל, באשור, בפרס וכו' האלים נתפסים כבוראי עולם וכיוצרי האדם וכל חי. הם מכלכלים את כל העולם. הם שופטי „השמים והארץ". האלים הם אוניברסליים באשר הם מסמלים כחות טבעיים־קוסמיים ובאשר הם מסמלים את הסדר המוסרי של החברה האנושית. במזמורים המצריים והבבליים כל העמים וכל החי נקראים לרומם את האלים. הצמצום הלאומי של הדתות נאחז גם בעולם האלילי ברעיון ה ב ח י ר ה: במצרים, בבל, אשור וכו' בחרו האלים לשים בהן משכנם. אבל פעולתם והשגחתם הן עולמיות. ת ג ל ת נ י נ ו ר ת ה תופס את איבת האויבים כלפי אשור ככפית טובה כלפי האל אשור המשפיע על העמים את שפע חסדו[13]. כורש הפרסי מציג את עצמו כבחירו של מרודך[14]. וכן להלן.

צד שוה יש באוניברסליזמוס האלילי ובאוניברסליזמוס הישראלי־העתיק, ששניהם אינם אלא אידיאוניים. למרות המגמה העולמית אין האלילות יודעת את השאיפה הממשית לאחד את העמים בדת אחת. כל שכן שאין היא יודעת חזון אסכטולוגי של אחדות דתית. ובכל זאת שונה הוא גם האוניברסליזמוס הישראלי־העתיק ב מ ה ו ת ו מן האלילי. האלילות נוטה לאוניברסליות באשר היא מאיהה כחות־טבע אוניברסליים. אבל האמונה

---

[13] עיין א ב ל י נ ג, Quellen, חוברת א', ע' 62 ואילך.

[14] עיין ו י י ס ב ך, Achemäniden, ע' 2 ואילך. ועיין על כל זה להלן, בפרק על ס' תהכים בנספת.

ברבוי־רשויות היא בה יסוד ושורש. הטבע הוא אחד, אבל כחותיו מתגלים ברבוי תופעות. על בסיס זה גם הפלוג הלאומי בתחום האלהות הוא יסודי וממשי. האלילות שואפת כאילו לאחדות, אבל אינה מנתרת לא על רבוי אלהי הטבע ולא על רבוי אלהי העמים והשבטים והארצות. ולפיכך קצה התפתחותה במגמה האוניברסלית הם הסינקרטיזמוס והתיאוקרסיה, ערבוב אלים ואחוד אלים, שגברו ביחוד בתקופה ההלניסטית. כאן אחדות ורבוי שולטים יחד. האלילות אינה שוללת „אלהים אחרים". לכל היותר היא מורידה אותם למדרגת אלים רעים. לא כן האמונה הישראלית. אמונה זו שוללת רבוי רשויות מראשיתה ובשרשה. אלהיה אחד הוא, הוא על־טבעי ועל לאומי. את אלהי־העמים היא תופסת כלא־אלהים. אין היא יודעת פלוג באלהות, גם לא פלוג לאומי. מפני זה אין היא יודעת „אל לאומי" ממש. הצמצום הלאומי הוא להרק צמצום שכינת־החסד האלהית. ואת הצמצום הזה עצמו היא תופסת תפיסה אוניברסלית: האל האחד הוא שנתן אלילות לעמים ותורת־אלהים לישראל. מתוך כך נולדה בה האידיאה (שהאלילות אינה יודעת אותה) של אמונת־יחוד קדומה, ששלטה בעולם בראשית הימים. קצה מגמתה הם לא סינקרטיזמוס ותיאוקרסיה, אלא הכרת כל העמים באחד. בתקופה העתיקה מגמה אחרונה זאת מנצנצת רק כמשאלה ולא כיעוד וחזון. אבל חזון העולם של הנביאים נבע מתוכה, מתוך תפיסתה את עבודת האלילים כעבודת לא־אלהים.

יג. האמונה הלאומית

ממש וסמל ביסוד הלאומי

האמונה הישראלית לא היתה מעצם ראשיתה אמונה של חוג או של חבר אנשים הוגי־דעות או הוזי־הזיות, מעין מה שהיתה דתו של אחנאתון או דת בודה או הנצרות בראשיתן. היא הופיעה מלכתחילה כאמונה לאומית, והיא נעשתה לבוש לתרבות לאומית. לא היה בה כוון של התפשטות בין־לאומית. האידיאה הישראלית הפרתה והפעילה חיי שבטים, שבכתה נתגבשו לאומה. היא פעלה בקורותיה של אומה, שמשה גרעין רוחני ליצירת תרבות לאומית. האגדה, שאמונה זו כבר ניתנה לאדם בימי בראשית בלבוש לא־לאומי, או הכוסף, שכבוד אלהיה ימלא את כל הארץ, שעמים יביאו לו מנחה או אף יכירו ביחידותו, בטאו, אמנם, את מהותה העל־לאומית. אבל בזה לא נגרע כלום מהויתה הלאומית הריאלית. קורות האומה, חייה, יצירתה שמשו לה לבוש, והיא היתה נחלת ישראל בלבד ונחשבה למתנת־חסד מיוחדת לו, שאין לעמים חלק בה. נביאה הראשון בשר לשבטי ישראל בשורת גאולה משעבוד מצרים והבטיח להם נחלת ארץ. הצלחתו הלאומית של ישראל נחשבה לגלוי חסדו המיוחד של האל.

ובכל זאת מיוחד היה גורלם ההיסטורי של היסודות הלאומיים שבאמונה זו: ברבות הימים נהפכו לסמלי קדושה דתית. הארץ נעשתה ארץ קודש לעמים רבים, ירושלים — עיר אלהים, ישראל עצמו — סמל קהל המאמינים, תולדות ישראל — היסטוריה קדושה. תמורה זו התחוללה לא רק בנצרות אלא בבחינה מסוימת אף בתוך היהדות עצמה. הוקרת הערכים הלאומיים כערכי קודש גברה על הוקרתם כערכים כלכליים־לאומיים וכיסודות של גבורה מדינית ממשית. התמורה הזאת היתה אפשרית, מפני שהערכים הלאומיים, שבהם נתגבשה האמונה הישראלית, היו מראשיתם לאומיים ועל־לאומיים כאחד.

כי קדושת החיים הלאומיים של ישראל לא היתה קדושה אלילית. בעולם האלילי נתפסה קדושת החיים הלאומיים (או השבטיים) כקשר טבעי־מסתורי בין חיי הקבוץ הלאומי ובין האלהות. האל חי בעמו ובארצו, גורלו קשור בגורלם. בין האל ובין העם יש קשר „משפחתי", קשר בשר ודם. הארץ היא מקום משכנו הטבעי של האל. חיי האל אחוזים בפולחן הלאומי. וכן להלן. בישראל אין שום זכר לתפיסה כזאת או מעין זאת של היחס בין

האל ובין העם. כבר הטעימו (ב ו ד ה וחבריו), שהקשר בין ישראל ובין יהוה היה קשר ב ר י ת. אבל טעות היא לחשוב, שמתוך המושג „אל ברית" התפתח במשך הזמן רעיון היחוד[1]. אדרבה, רעיון הברית נבע הוא גופו מרעיון היחוד: מכיון שיהוה נתפס כאל אחד, דמו בהכרח את היחס בינו ובין ישראל כיחס של ברית ובחירה. ומפני זה לא היתה לברית עצמה משמעות אלילית. היא לא היתה שתוף טבעי־מסתורי בשום בחינה. לא דבר ריק הוא, שהברית הזאת נכרתה לא על ידי כהן או מלך־כהן אלא על ידי נ ב י א. היא היתה הגשמת ד ב ר אלהים ורצונו, גלוי חסד בחירתו. בברית קבל העם את מלכות האל האחד, קדש את עצמו לו, התחייב להיות נאמן לו ולדברו ביד נביאו. חיי ישראל אינם קדושים באשר הם עצמם גלוי „חיי" האלהות, אלא באשר הם הגשמת הברית ההיא או – הגשמת דבר אלהים. „קדשים ת ה י ו" (ויק' י"ט, ב): הקדושה היא מצוה, יעוד, הגשמה, ואין היא מעלה טבעית־מסתורית, גזעית־אלילית, מעלת זרע־אלהים וכיוצא בזה.

ומפני זה לא היה לשום יסוד לאומי שבאמונה הישראלית משמעות לאומית־אלילית. הארץ לא היתה מקום משכנו הטבעי של האל, מלחמות־יהוה לישראל לא היו מלחמות אלים, הגבורה המדינית של ישראל לא קבעה את שיעור־כחו של האל, הוית האל לא היתה אחוזה בחיי ישראל ובפולחנו. יהוה אינו מסמל את כחו האתני־המדיני של ישראל. אין הוא אל עליון באשר עמו, שבו הוא כאילו חי ובו הוא כאילו מגשם את עצמו, הוא עם עליון על כל העמים, אלא אל עליון הוא באשר הוא — „האלהים".

האל העליון ו„המעט מכל העמים"

עדות מונומנטלית על כך מעידה העובדה, שאין שום התאמה בין השגבת יהוה, השלטת בכל מקורות המקרא, ובין הערך האתני־המדיני של ישראל בין העמים: יהוה הוא אל עליון, וישראל הוא „המעט מכל העמים". דעה רווחת היא במדע המקראי, שיהוה נתפס מלכתחלה לא כאל יחיד אלא רק „כחזק ביותר בין האלים". אבל אף אם נקבל הנחה זו, הרי לא יסור הפלא, ששבטים דלים, שבקושי הצליחו ליסד מלכות קטנה, ידמו את אלהיהם כ„חזק ביותר בין האלים". בכל אופן אנו דנים כאן לא בשאלת הראשית אלא בשאלת אפיה של השקפת־העולם, שנתגבשה בספרות המקראית העתיקה. בספרות זו יש יסוד לאומי מובהק. ועל טיבו האמתי של יסוד לאומי זה נוכל לעמוד מתוך הבחנת הנגוד המפליא בין רוממות האל ובין חולשת עמו, נגוד,

---

[1] עיין למטלה, כרך א', ע' 5 ואילך.

שהוא לא רק קיים, אלא שהוא גם מוכר ומוטעם בספרות המקראית בכל תוקף.

באגדה העתיקה עם ישראל נחשב לעם צעיר, ובעצם הוא לפי הסכימה של ס׳ בראשית הצעיר מכל העמים. ולא זה בלבד שהעם הוא צעיר, אלא שגם שלשלת־היחש הלאומית שלו אינה קדומה: אברהם הוא ראשיתה. זאת אומרת, שהיתה היסטוריה של אדם וגוי עוד לפני היות ישראל, ובהיסטוריה אנושית־עולמית זו פעל יהוה, האל האחד. וגם כשנולד ישראל ונבחר, לא נועד לשלטון־עולם ולא נתנה לו מלכות־עולם. ישראל הוא רק ספירה קטנה בחלל עולמו הגדול של האל. ואף בחירת אברהם כוללת יותר מאשר בחירת ישראל בלבד. כי באברהם נתברך כל זרעו. לא רק יצחק אלא גם ישמעאל נולד בדבר אלהים ויעודו (בר׳ ט״ז—י״ז, השוה כ״א, יב—כא), וכן לא רק יעקב אלא גם עשו (שם כ״ה, כא ואילך). בבריתו של אברהם נכנסו ישמעאל וכל אנשי בית אברהם (י״ז, י—כז). הדעה הרווחת במדע המקראי, שלפני התקופה האשורית לא היתה קיימת בישראל הכרת עולם, אין לה יסוד. האגדה העתיקה היא אגדת עולם. וגם שירת־המושלים הקדומה כללה שירים וחזונות על גורל עמים בלי כל קשר לישראל. עדות מכרעת מעידה גם האמונה העתיקה בשלטון אמונת־היחוד בעולם בתקופת בראשית. ישראל העתיק ראה את עצמו על רקע עולם גדול ועצום, ואת האל, ששמו נודע לו, ראה כבורא עולם זה וכמכלכלו, כמלך העולם והעמים עוד מלפני שנברא העם הישראלי.

אולם ישראל הוא לא רק הצעיר מכל העמים: הוא גם „המעט מכל העמים״ (דב׳ ז׳, ז), הוא „קטן״ (עמ׳ ז׳, ב, ה), הוא „תולעת יעקב״ (יש׳ מ״א, יד). חולשתו האתנית־המדינית של ישראל היא לא רק מציאות היסטורית אלא גם הכרה. אמנם, האגדה הקרינה אור מסנוֵר על קורות ישראל ועטתה אותן זוהר נפלא. אבל מגמתה היא לא לרומם את כחו ועוזו של ישראל אלא לפאר את נפלאות האלהים. סממנים משמשים לה גם הסבל, החולשה והכשלון של העם. כבר עמדנו על התופעה, שהאגדה הישראלית העתיקה א י נ ה א ג ד ת ג ב ו ר י ם. העם מתואר כחלש ומוג־לב. בראשו עומדים לא גבורי כח אלא אנשי־אלהים. ראשית תולדותיו הם הענויים והנדודים במדבר הנורא. זוהי תקופת „חסד״ נעוריו (יר׳ ב׳, ב).

אמנם, בישראל פעלו שאיפות אתניות ממש: התנחלות בארץ זבת חלב ודבש, הורשת הכנענים, נצחון על האויבים. מלחמות ישראל הן מלחמות יהוה, אויביו — אויבי יהוה. בשירה העתיקה ובספורים העתיקים ההצלחות הלאומיות של תקופת כבוש הארץ וראשית המלוכה מפוארות כהגשמת יעודי־אלהים. מופיעה גם תקוה של שלטון מדיני על עמים אחרים, וגם תקוה זו

היא יעוד דתי. אולם ההשגים הלאומיים של ישראל אינם נתפסים כקצה גבול כחו של האל, וכן אין הם נתפסים כתכלית קורותיו של ישראל, כתכלית ב ח י ר ת ו. כי מה שנחל ישראל אינו אלא מעט מן המעט ממה שהנחיל יהוה לגויים. האל, שנשא את ישראל „על אברתו", הוא שהנחיל גויים והציב גבולות עמים (דב' ל"ב, ח ואילך). לישראל הנחיל ארץ, אבל הוא המנחיל ארץ לכל עם ועם (דב' ב' ועוד). את ארץ כנען, שנתן לישראל, כבר נתן קודם לעמים אחרים. ארץ מצרים היא „כגן יהוה" (בר' י"ג, י). אהלים וארזים עלי מים נטע יהוה באשר נטע (במ' כ"ד, ה). „עצי יהוה" בלבנון (תה' ק"ד, טז) היו ונשארו נחלת כנען. ישראל ידע והרגיש תמיד, ש„נחלת יהוה" נתונה בתוך עולם אלילי גדול ועשיר, שהיא מוקפת עמים רבי חוסן ועושר וחכמה. מפליא הדבר, שהיעודים העתיקים אינם כוללים כלל הבטחת שלטון ומלכות לישראל. שבטי ישראל נסו תחלה אפילו לגשם „מלכות אלהים" קטנה עלי אדמות, ללא מלך וגבורים. זאת אומרת, שלא ההשגים הלאומיים־הארציים הם החסד, שנתיחד לישראל מאת יהוה, וזאת אומרת ממילא, שלא הם כשהם לעצמם מסמלים את הויתו וכחו של האל.

רק בדבר אחד נתיחד ישראל מכל העמים: לישראל לבדו גלה יהוה את שמו, רק לו שלח נביאים־שליחים, רק לו נתן תורה ומצוות. המתנה המיוחדת היתה מתנת־הרוח. גורל העמים האלילים אינו תלוי בנאמנותם ליהוה, כי על כן „חלק" להם יהוה את האלילות. ואילו גורל ישראל תלוי בברית, שכרת עמו האל. והתלות הזאת היא היסוד ה„אלהי" שבקורותיו. „אלהי" הוא לא כחו הלאומי־המדיני של ישראל; אלהיים הם החסד, שנמשך לו, והשכינה, שנתגלתה בתוכו, והבחירה שנבחר להיות „כלי" להתגלות האלהים. הטעמת המקרא, שישראל הוא עם קטן וחלש, נובעת מן השאיפה לסגנן את קורות ישראל כ פ ל א־ א ו ת. כשם שאיש־האלהים הישראלי אינו חכם־כשפים ואינו יודע לעשות נפלאות בכחו ובחכמתו, אלא הוא נושא ד ב ר אלהים ומבשר רצונו המתגשם בפלא, שהוא „אצבע אלהים" ואות לשלטון העליון של רצונו, כך גם עם ישראל: הוא עצמו קטן ודל, ובו בעצמו אין „כח": בו מנצנץ רק כחו של האל. מפני זה קורותיו הן פלא ואות, הגשמת דבר האל ורצונו. ורק בבחינה זו הוא נבחר להיות נושא החסד האלהי המיוחד.

ולפיכך אתה מוצא, שתקופת הנפלאות ותקופת החסד המפוארת ביותר היא לא תקופת כבוש הארץ אלא דוקא תקופת יציאת מצרים והנדודים במדבר. הגאולה ממצרים נתנה לישראל רק ח י ר ו ת. ובאותה שעה היו בעולם עמים אליליים, שכבר ניתנו להם חירות ואף שלטון כביר. אלא שחירות ישראל נתגשמה בדבר אלהים וביד נביא ובאותות ובמופתים ולשם כריתת ברית עם

האל האחד. ומשום כך היא חסד מיוחד. ואחרי כן הובאו ישראל אל המדבר — אל הדלות ואל הסבל של „המדבר הגדול והנורא". וכאן נתן להם האל מים במשורה, „לחם קלוקל", בשר שליו. ובאותה שעה כבר ישבו עמים אליליים רבים על אדמתם בעושר וברוב טובה. אלא שלישראל ניתנו המתנות הדלות ההן בדבר אלהים. ומשום כך הן מתנות חסד אלהים מיוחד. ולא זה בלבד אלא שתקופת המדבר היתה בעצם תקופה של פגעים וענויים: של צמאון ורעב וגם של מגפה ודבר ואש ונחשים, שגזר יהוה על ישראל. ואף על דור המדבר כולו נגזרה כליה. במדבר „נסה" האל את ישראל (שמ' ט"ו, כה), שם ענהו והרעיבו למען נסותו (דב' ח', ב—טז). וגם הפגעים והנסיונות האלה הם מן האותות, שעשה אלהים לישראל ושבהם נתגלה בו. וזוהי דוגמא לכל תולדות ישראל. בטוב וברע ראה העם את „אצבע האלהים", באשר הטוב והרע היו הגשמת דברו. המים והצמא, הלחם והרעב, החיים והמות, הארץ והגלות, המלכות והחורבן — הכל היה לו דבר אלהים, והכל ניתן לו באשר הוא נושא דבר אלהים. באספקלריה זו ההערכה הדתית של ההויה הלאומית־המדינית משמעותה לא הערכת הכח הלאומי הממשי ככח אלהי ולא הערכת גורל הקבוץ הלאומי כגורל אלהים אלא — הערכת ההויה הלאומית וכל הקשור בה כהגשמת רצון אל עליון, שהטיל גורל מיוחד על העם, שחנן אותו בחסד העליון והודיע לו את שמו ונתן לו את תורתו.

ישראל, הויתו הלאומית, ערכיו, קורותיו, נימוסי חייו אינם איפוא אלא סמלי שלטונו של הרצון האלהי העליון. בתפיסה זו הלאומי עצמו נהפך לסמל על־לאומי. היסוד הלאומי של האמונה המקראית אינו מפני זה לאומי־בעצם, אלא הוא הממד ההיסטורי של התגלות יהוה, והוא מסמל את הנגוד לממד המיתולוגי־המגי של עולם האלילות. לא הדרמה הלאומית־בעצם אלא הדרמה ההיסטורית היא שבאה במקום הדרמה המיתולוגית. הרקע הלאומי היה הכרח של המסבות ההיסטוריות. המעבר אל הממד ההיסטורי־המוסרי מסמל את שחרור האל מן הצמצום המיתולוגי, מחוק מלחמת־האלהים המיתולוגית. היסוד הלאומי של האמונה המקראית מסמל איפוא אידיאת דתית־עולמית, ומפני זה הוא גופו סמל על־לאומי, אוניברסלי.

על־לאומיות בפולחן הלאומי

במטבע הכפול של לאומיות ועל־לאומיות טבועה לא רק האגדה ההיסטורית הישראלית אלא התרבות הישראלית הקדומה כולה.

מטבע הפולחן המקראי הוא כולו לאומי. הוא בנוי על רעיון קדושת העם והארץ. נושא הפולחן הפומבי הוא העם, „קהל יהוה", או „העדה".

מקום עבודת יהוה היא ארץ ישראל. חובותיו הדתיות הראשיות של הישראלי קשורות באדמתו, בפרי האדמה ובשגר העדר, שמהם הוא מרים ונודר לבית יהוה ולכהניו: ראשית הגורן, בכורי הפרי, הבכורות, הלולי היין, הלולי פרי העץ אחרי שנות הערלה („נטע רבעי"), נדרי מעשר התבואה והעדר, ראשית העריסות („חלה"). כל אלה מקומם רק בארץ יהוה. בקדושת ישראל וארצו קשורים גם חגיו של הישראלי. החגים העממיים היסודיים הם חגי עבודת האדמה: חג האביב, חג הבכורים, חג האסיף. בתור חגים הקלאיים ארוגים הם בחיי העם הישראלי, ותלויים הם בטבע ארצו ועתות שנתה. בבחינה זו הם לאומיים־ארציים. מלבד זה חגים אלה הם גם חגי זכרון: כולם קשורים בזכר יציאת מצרים, זאת אומרת: במאורע בחיי האומה הישראלית. וגם קשר היסטורי זה טובע אותם במטבע לאומי.

אולם גם נימוסים וחגים אלה אינם באמת לאומיים בלבד. כי גם בהם נתגשמה האידיאה הישראלית הדתית החדשה, העולמית במהותה. הובעה בהם תפיסה דתית חדשה של היחס אל האדמה ומתנותיה. פריית האדמה והעדר אינה פרי חיי האלהות בטבע, פרי חייה וגויעתה ותחייתה, אלא מתנת אל שליט בטבע, מתנת אל עליון המברך את האדמה. מופלא הדבר, שנימוסי החגים החקלאיים, שנזכרו בתורה (העומר, הבכורים, הסוכות, פרי עץ ההדר וכו'), אין תכליתם לברך את האדמה לפני היבול, אלא הם נימוסי הודאה על היבול, שהאדמה כבר נתנה[2]. אין זכר לנימוסי ההפראה האליליים, הקשורים באידיאה של מיתת האלים, תחיתם, הזדוגותם, פרייתם. האידיאה של הנימוסים הישראליים היא: שמחה לפני האלהים והודאה לאלהים. מפני זה יש קשר אורגני בין היסוד החקלאי שבחגים אלה ובין היסוד ההיסטורי שבהם, ובשום פנים אין לראות את ההנמקה ההיסטורית כפרי התפתחות מאוחרת. ההנמקה ההיסטורית מעורה באידיאה היסודית הישראלית של החגים האלה: מתנת

---

[2] אמנם, לפי התפיסה המאוחרת הנימוסים הם נימוסי ברכה לעתיד: הבאת העומר— כדי שתתברך תבואה שבשדות, שתי הלחם של עצרת — כדי שיתברכו פירות האילן, ניסוך המים בחג — כדי שיתברכו גשמי שנה (גמרא ראש השנה מ"ז, ע"א, ברייתא של ר' עקיבא). אבל הביאור הזה הוא מלאכותי (מלבד הביאור לניסוך המים, אלא שניסוך המים אינו בתורה). ביחוד: מה ענין שתי הלחם לפירות האילן? ובתוספתא (ראש השנה פרק א', וסוכה, פרק נ') הנוסחה היא: „תמים ובכורים בעצרת". אבל בתורה אין בכורי פירות האילן קשורים בחג השבועות. על תנופת העומר אמר ר' סימון בר' יהושע, שבאה לכפל רוחות קשים ושללים קשים (ויק"ר כ"ח, ה, עה"כ „והבאתם את עמר" וגו'). ועל ארבעת המינים אמר ר' יהודה בשם ר"ש בן פזי, שבזכותם ירד מטר (שם ל', יב). אבל בתורה לא נרמזו דברים אלו.

אלהים. יציאת מצרים והנחלת הארץ נתפסות כמפעל אחד. יהוה הוציא את ישראל ממצרים ונתן לו את הארץ, ובכל שנה הוא כאילו מחדש את המתנה עם שהוא מפרה את הארץ ומברך את יבולה. הקשר הזה הובע בבהירות בדב' כ"ו: גם על הבכורים ועל המעשר הישראלי מברך את האל על יציאת מצרים ומתנת הארץ כאחד.

הישראלי חוגג איפוא את חסד המתנה ולא את ההתרחשות המיתולוגית. אלהיו אינו „בעל" הארץ החי בה ופורה בה והמשפיע שפע יבול רק בה ורק לעם היושב בה. הוא אדון העולם המכלכל כל חי והנותן גשם ויבול לכל העמים. אלא שרק ישראל יודע את חסדו זה, רק לו גלה האל את דבר החסד, ורק ישראל חוגג חגים לפניו. לכל העמים הוא נותן, ולישראל נודע במתנותיו. החג הישראלי נוטה מפני זה להאחז בזכרונות ההיסטוריים, שבהם נודע יהוה לישראל: ביציאת מצרים ובהנחלת הארץ. אבל במהותו הוא חג לפני אלהי העולם. במזמורי יבול וגשם, שנשתמרו בס' תהלים ושבודאי היה להם איזה קשר עם החגים החקלאיים, הובע הרעיון העולמי הזה. במזמור ס"ז כל העמים נכללים בתפלה או במזמור התודה על היבול. כל העמים ישמחו וירננו על חסד יהוה, בכל גוים תודע ישועתו, וכל אפסי ארץ ייראו אותו בתת הארץ את יבולה. במזמור ס"ה, ו—יד מתנת הגשם היא ישע האל, אשר הוא „מבטח כל קצוי ארץ וים רחקים"; „ישבי קצות" ייראו מאותותיו בפקדו ארץ ובהפרותו „נאות מדבר".

החג של „קהל יהוה" על האדמה הלאומית הוא איפוא חג העם, „שיהוה אלהיו", לפני אלהי העולם המכלכל כל חי. החג הלאומי הוא חג העולם.

השתזרות זו של המוטיב הלאומי והמוטיב העולמי מובהקת ביותר בשלשת החגים, שהם קוסמיים לפי מהותם: שבת, חודש וראש־השנה. קדושת השבת היא לפי מהותה קדושת־בראשית, ודבר אין לה עם קורות ישראל. נראה, שלפי ס"כ (בר' ב', א—ג) כבר נתנה מצוה זו לאדם הראשון, והיא ממצוות אמונת־היחוד של תקופת־בראשית. ועם זה נתפסת השבת כאות־ברית בין יהוה ובין ישראל (שמ' ל"א, יג—יז). וליסוד המוסרי שבה אף נתן בסוס לאומי, זכר לעבדות מצרים (דב' ה', יב—ט). בחודש, שהוא חג הירח, היו תוקעים בחצוצרות על הקרבן, להזכיר את ישראל לפני יהוה (במ' י', י). התקיעה היא „חוק לישראל", „משפט לאלהי יעקב". ומצותה נתנה בצאת ישראל ממצרים (תה' פ"א, ח—ו). בראש השנה היו תוקעים ומריעים להזכיר את ישראל לפני אלהים ולהמליכו עליהם. מזמורי ראש־השנה מזכירים את ישועות יהוה בישראל לפנים ומביעים את התקוה להדברת עמים תחת רגלי

ישראל. ועם זה הם מרוממים את יהוה כמלך העולם וכשופט כל העמים בצדק ובמישרים (תה׳ מ״ז: צ״ה—ק׳ ועוד. עיין להלן, על ס׳ תהלים)[3].

קדושה וטומאה בישראל ובעמים

האמונה הישראלית העתיקה יצרה שיטה של נימוסים ותיקונים, שתכליתם לעשות את ישראל וארצו לספירה של קדושה מיוחדת וכאילו ליחדם משאר העולם. שיטת־נימוסים זאת חוצה את העולם לשתי רשויות — רשות הקדושה ורשות הטומאה, ואת רשות הקדושה היא מצמצמת בישראל ובארץ ישראל. כי יהוה „הבדיל" את ישראל מכל העמים ויחדם בקדושה.

המקרא מבחין שתי רשויות במקום: אדמת העמים היא „אדמה טמאה", אדמת ישראל היא אדמת קודש, באשר היא „נחלת יהוה". מקום עבודת האל היא ארץ ישראל לבדה, ומחוצה לה אין עבודת יהוה כלל. לפי יהושע כ״ב, י—כט אפשרית עבודת יהוה רק בישראל ובארץ ישראל, ואף עבר הירדן נחשב שם לארץ „טמאה". ומכיון שמחוץ לארץ ישראל אין פולחן יהוה, הרי הנמצא מחוץ ל„נחלת יהוה" כאילו נידון לעבוד „אלהים אחרים" (ש״א כ״ו, יט). בארצות הגוים אין הישראלי יכול לקדש את לחמו, ומאכלו שם „טמא", „לחם אונים", ואין לו שם לא חג ולא מועד (הושע ט׳, ב—ה). על אדמת נכר אין המשורר רוצה לשיר את „שיר יהוה" (תה׳ קל״ז, ד).

מלבד זה מבחין המקרא רשות של קדושה ושל טומאה בעולם ההויה והתהוות: בגוף ובנפש, בפעולה וגם בחומר דומם. מושג הקדושה והטומאה הוא בכל מקורות התורה מוסרי, דתי ופולחני כאחד. קדושה היא לא רק ארץ ישראל אלא אף אדמת ישראל גופה (מל״ב ה׳, יז). קדוש הוא לא רק מקום המקדש, אלא יש קדושה אף בעפרו (במ׳ ה׳, יז). וכן יש קדושה בכל חומר, שמערכת הפולחן קשורה בו: בבניני המקדשים, במזבחות, בכל הניתן לגבוה, בסעודות הקודש וכו׳. יש קדושה מיוחדת באיש האלהים ובכהן. אבל כל עם ישראל כולו קדוש, וחייב הוא להשמר מן הטומאה. על ישראל לקדש את עצמו במעשים ובאותות ולהזיר את עצמו מדברים ופעולות, שיש

---

[3] אף היהדות המאוחרת, למרות אפיה הקנאי הקיצוני, הפסה את חגיה חפיסה אוניברסלית. בפסח העולם נידון על התבואה, בעצרת — על פירות האילן, בחג — על המים, בראש־השנה וביום־הכפורים נידונין כל באי עולם (ראש השנה ט״ז, ע״א). שבעים פרים של חג הסוכות הם כנגד שבעים האומות, לכפר עליהן, שירדו נשמים בכל העולם (סוכה נ״ה, ע״ב, עיין שם רש״י). התפלות לראש־השנה ויום הכפורים הן אוניברסליות ביותר.

בהם „טומאה", למען יהיה „ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמ' י"ט, ה—ו). ישראל מצווים ועומדים להתקדש במשמרת ברית יהוה, בקיום החוקים והמצוות, בצדק וברחמים, בפרישה מן הזנות ומן העריות, מן האלילות ומן הכשוף ומן הנחש. ישראל הוזהרו, שלא יעשו כמעשי המצרים והכנענים ולא ידמו להם, למען יהיו עם קדוש ליהוה (ויק' י"ח, ב ואילך; כ', כג—כו; דב' י"ב, ב—ד, כט—לא; כ"ט, טו ואילך). השבת היא אות לקדושת ישראל (שמ' ל"א, יג—יז), וכן הציציות (במ' ט"ו, מ). הקפת פאת הראש, השחתת הזקן, קרחה בין העינים, שרט בבשר, כתובת קעקע אסורים על ישראל באשר הם „עם קדוש" „ועם סגלה" (ויק' י"ט, כז—כח; כ"א, ה—ו; דב' י"ד, א—ב), משום שהללו הם מנהגי אלילות ויש בהם אבק עבודת מתים. ברעיון הקדושה קשורה שיטה של איסורים ריטואליים שונים. אסור לישראלי לאכול „תועבה": נבלה, טרפה, גדי בחלב אמו, מיני שרצים, סוגים מסוימים מן הבהמה, העוף והדגים. אסור הוא בכלאים: להרביע בהמתו כלאים, לזרוע שדהו וכרמו כלאים, ללבוש בגד כלאים. עליו להזהר ב„טומאות" (במת, בנבלה, בצרעת, בזיבה, בנדה, ביולדת, בשכבת זרע). המגע בטומאות וכן אכילת אוכלין ומשקין שנטמאו אינם אסורים על הישראלי. אבל הטומאה מפרישה את האדם מן הקודש, ובערבוב הקדושה והטומאה יש איסור. הכהן עומד על המשמר בין התחומים, ועליו להורות את העם את משמרת הקודש, עליו לחטא ולכפר ולקדש. יום מיוחד, יום הכפורים, נקבע לחטא ולטהר את ישראל ולהבדילו מספירת הטומאה של „עזאזל"[4].

והנה מושגים אלה של קדושה וטומאה אינם כשהם לעצמם חדושה של האמונה הישראלית. לא רק מושגי הקדושה והטומאה הדתית והפולחנית, אלא גם מושגי הקדושה והטומאה המוסרית מושרשים בתרבות המזרח האלילי העתיק. וגם בפרטי הצוויים והנימוסים יש דמיון רב בין המקרא ובין דתות בבל ומצרים ועמים רבים אחרים. אולם המפעל המכריע של האמונה הישראלית היה: בטול האמונה ב ר ש ו ת־ט ו מ א ה א ה ו ר מ י נ י ת, „אלהית". עם בטול האמונה בעצמאותו האלהית של ה ר ע בטלה ממילא האמונה בעצמאותה האלהית של ה ט ו מ א ה. ובזה נבדלת האמונה הישראלית ביסודה מכל אמונה אלילית. ומטעם זה גם הבחנת הקדושה והטומאה בישראל שונה היא ביסודה מן ההבחנה האלילית. ההבחנה האלילית מקיימת אמונה ב ש ת י רשויות

---

4 על הקדושה והטומאה בכלל ועל הנימוסים הכרוכים בה בישראל ובעמים עיין למעלה, כרך א', ע' 403 ואילך, 539—559. ועל קרבנות התמורי ונימוסי השלוח עיין שם, ע' 567—574. והשווה עוד להלן, בפרק „הכהן והמקדש".

„אלהיות". הישראלית מסמלת באותה ההבחנה מציאות רשות אלהית א ח ת: אלהית היא אך ורק רשות הקדושה.

ולפיכך יש גם לצמצום ה ל א ו מ י של הקדושה במקרא משמעות מיוחדת, לא־אלילית. אפשר לומר: האלילות מאמינה ב פ ל ו ג הקדושה, האמונה הישראלית מאמינה ב צ מ צ ו ם הקדושה. גם האלילות יודעת תחומים לאומיים של קדושה וטומאה. אבל באלילות הללו הם תחומי רשויות א ל ה י ו ת שונות. האמונה ב ט ו מ א ת ה נ כ ר, עד כמה שהיא מופיעה בעולם האלילי, מושרשת באמונה, שהנכר הוא רשות אלהית זרה, שיכלה להתפס גם כרשות דימונית. הפולחן הלאומי האלילי תכליתו לשמור על הרשות האלהית הלאומית ולהגביר כחה. חטויי הפולחן הזה הם אמצעים לשמור על האלהות מפני כחות הטומאה בכלל ומפני כחות אלהיים או דימוניים זרים. לא כן באמונה הישראלית. אמונה זו לא הכירה ברשויות אלהיות שונות, לא בבחינה קוסמית ולא בבחינה לאומית. היא יצרה פולחן לאומי. אבל תכלית הפולחן הזה לא היתה הגברת כחו של האל הלאומי מול כחות הטומאה בכלל או מול אלים זרים או כחות־טומאה זרים. ה„אדמה הטמאה" של הגוים אינה רשות אלהית־דימונית מיוחדת. היא רק רשותה של עבודת לא־אלהים. יש רק רשות א ח ת של קדושה אלהית בהויה כולה, ואין כנגדה שום כח אלהי אחר, אלא שהאל האחד צ מ צ ם את קדושתו בישראל ובארצו. קדושת ישראל אינה איפוא קדושת רשות אלהית א ח ת. אדרבה, בה מסתמל י ח ו ד הקדושה האלהית. ישראל נבדל מכל העמים, מפני שבו נתגלתה קדושה יחידה זאת. ומפני זה הקדושה הלאומית גופה היא מושג על־לאומי, סמל קדושה עולמית.

גזע ודת

ומפני שקדושת ישראל אינה אלא קדושת הספירה ההיסטורית של התגלות חסד האל, אתה מוצא, שהאמונה הישראלית העתיקה אינה יודעת את קדושת ה ג ז ע במשמעותה האלילית: קדושת ז ר ע א ל ה י. לא המלכים ולא הכהנים, לא הנביאים ולא הגבורים אינם „בני אלים", וישראל כולו אין לו מגילת־יחש „אלהית". קדושתו היא מתנת אלהים, בחירה ואהבה. וכן אין ישראל חטיבה גזעית נפרדת מבראשית. היחש הגזעי המיוחד שלו מתחיל באמת רק עם יעקב. ולפיכך, עם כל היות האמונה הישראלית לאומית ואחוזה בישראל ובארצו ומושרשת בקורותיו, אין היא קובעת לה ת ח ו מ י ג ז ע ממשיים וקיימים.

איסורי ההתחתנות בעמים נכרים, שאנו מוצאים במקרא, אינם מושרשים כהבחנת מעלה בגזע ודם, מעלת־גזע „טבעית" או מיתולוגית, אלא הם

ג ז ר ו ת, שנתנו להן טעמים מסוימים. לגזרה, שנגזרה על עמון ומואב, נתן טעם היסטורי (דב' כ"ג, ד—ו). וכן יש למצרים, לעומת זה, זכות היסטורית (שם, ח—ט). ההתחתנות בעמי כנען נאסרה מטעם דתי (שמ' ל"ד, יב—טז; דב' ז', ב—ד; יהושע כ"ג, ז—יג; שופ' ג', ו). וכן ההתנגדות להתחתנות בעמי נכר בכלל יש לה טעם דתי (במ' כ"ה, א—יח; ל"א, טו—טז; מל"א י"א, א—ח; ט"ז, לא—לג; כ"א, כה—כו) או תרבותי־לאומי־דתי (בר' ל"ד, יד ואילך; שופ' י"ד, ג; השוה בר' כ"ד, ב ואילך; כ"ז, מו—כ"ח, א—ט), אבל לא גזעי. הזלזול הגזעי בכושים (עמ' ט', ז ואולי גם במ' י"ב, א) אינו ישראלי־מיוחד. ואמנם, המקורות מספרים על התערבות גזעית תמידית בין ישראל ובין בני נכר. עם ישראל כולו הוא בן תערובת: הוא ממשפחת ארם, ויש בו תערובת של דם כנעני (יהודה) ומצרי (יוסף). שבטים ובתי אבות נכרים דבקו בישראל ונעשו ישראלים: הקינים, הרכבים, הכלבים, הירחמאלים ועוד. משפחת ר ח ב הכנענית דבקה בישראל (יהושע ו', כה). י ע ל, אשת חבר הקיני, היא גבורה או אף שופטת בישראל (שופ' ד', יא, יז—כב; ה', ו, כד—כ). י ה ו נ ד ב בן רכב משתתף בהשמדת הבעל (מל"ב י', טו ואילך). נישואי־תערובת מצויים היו בכל הדורות. ל מ ש ה אשה מדינית (שמ' ב', כא ואילך) וכושית (במ' י"ב, א). ש מ ש ו ן לקח אשה פלשתית (שופ' י"ד, א ואילך), ר ו ת, אם בית דוד, היא מואבית (רות א', ד ואילך). ל ד ו ד אשה גשורית (ש"ב ג', ג). נ ע מ ה העמונית היא אם מלכי יהודה החוקיים (מל"א י"ד, כא). נישואי־תערובת וגרים נזכרו הרבה פעמים ביחוד בספורים מראשית תקופת המלוכה (עיין למעלה, ע' 191—193). אבל אין ספק, שהתערבות מצויה היתה גם בזמנים מאוחרים. נראה, שהכלל היה, ש„דור שלישי" לבני נכר, שנשתקעו בארץ ישראל, הותר לבוא „בקהל יהוה" ונחשב ישראלי (דב' כ"ג, ח—ט). מותר היה לשאת שבויות מלחמה (דב' כ"א, י—יד).

מלבד זה קיים היה בישראל מימי קדם גם מעמד מיוחד של גרים, שלא היה אחיד מצד מוצאו ומצבו הסוציאלי. כחטיבה גזעית וסוציאלית מיוחדת קיימים היו הגבעונים ושרידי כנענים אחרים, שלא הוחרמו ושנשתעבדו למקדשים. במשך הזמן נעשו עובדי יהוה נאמנים, והם „הנתינים ובני עבדי שלמה", שעלו מבבל עם הגולה (עז' ג', מג—נח; ח' כ, ועוד). גרים משועבדים היו גם ה ע ב ד י ם ו י ל י ד י ה ב י ת מבני הנכר. היו מלים אותם ומכניסים אותם על־ידי־זה בברית ישראל (בר' י"ז, יב—יג, כג, כז) והיו משתפים אותם בפולחן הישראלי (שמ' י"ב, מד). מלבד זה היה גם מעמד של גרים בני־חורין. הללו היו בני־נכר, שלא נבלעו בשבטי ישראל ולא נחלו קרקע, ובמשך הזמן נעשו חטיבה מיוחדת של „גרים" בני־בלי־גוע. הם היו מעמד נמוך של

עובדי עבודה קשה, ונזכרו הרבה פעמים יחד עם העבדים והעניים (שמ' כ', י; ויק' י"ט, י; כ"ג, כב; כ"ה, ו; דב', ה', יד; י', יט; י"ד, כט, ועוד). בתרבותם ובדתם נעשו ישראלים גמורים, וכנראה התיחשו על ה„ערב רב" או ה„אספסוף", שיצא עם ישראל ממצרים (שמ' י"ב, לח; במ' י"א, ד).

האמונה הישראלית העתיקה אינה יודעת, אמנם, את ה ג י ו ר ה ד ת י. בני־נכר דבקים בישראל בדרך ההתבוללות התרבותית־הלאומית ומתוך הסתפחות ארצית וסוציאלית. אבל העובדה, שבני נכר יכולים להעשות ישראלים בדתם, מראה בכל אופן, שהאמונה הישראלית לפי מהותה אינה מצומצת בתחום גזעי. ביחוד חשוב הדבר, שעל ישראל יכולות להספח גם חטיבות גזעיות נכריות, שיחודן הגזעי ניכר ומורגש ועומד בעינו. משה מבקש מאת חובב המדיני ללכת עם ישראל ומבטיח לו חלק בטוב, אשר ייטיב יהוה עם ישראל (במ' י', כט—לב). הגבעונים ועבדי שלמה והגרים היו מעמדות, שזרותם הגזעית היתה מפורסמת ומובהקת, ובכל זאת נעשו ישראלים בדתם. היחוד הגזעי של הגרים הוא שגרם, כנראה, להפליה החשובה בינם ובין הישראלים בחוקי ס"כ (סה"ק) על העבדות: מן הגרים התושבים מותר לקנות עבדי עולם (ויק' כ"ה, טו—טז), וישראלי, שנמכר לגר ותושב, יש לו גאולה לפני היובל (שם, מז—נד)[5]. ועם זה משוה ס"כ את הגר עם האזרח הישראלי

---

[5] היהדות המאוחרת מבחינה הבחנה ברורה וקבועה בין „גר צדק", שקבל עליו את המצוות ושהוא כישראל כמעט לכל דבר, ובין „גר תושב", שקבל עליו שבע מצוות של בני נח (עיין עבודה זרה ס"ד, ע"ב, דברי חכמים, ור' מאיר ואחרים חולקים עליהם, עיין שם). ולפי ההלכה אין גר צדק נקנה לעבד עולם (ואף כעבד עברי אינו נקנה, עיין בבא מציעא ע"א, ע"א). אבל בתקופה הקדומה לא היתה ההבחנה הנ"ל קיימת, מאחר שהגיור הדתי עדיין לא היה נוהג. בשמוש הלשון של ס"כ „שכיר" ו„תושב" אינם מסמנים דרגה מסוימת של התגיירות אלא מצב סוציאלי מסוים. „שכיר" ו„תושב" בסמיכות ל„עבד" מסמנים לא־ישראלים הנמצאים במצב של תלות בישראלי אלא שאינם משועבדים לו כעבדים. השכיר הוא בן נכר, שנשכר לעבודה למספר שנים, והתושב הוא, כנראה, בן נכר הגר על אדמת הישראלי כטין אריס והנמצא תחת חמותו. העבד גימול ואוכל בפסח, אבל השכיר והתושב אין נופם משועבד לישראלי, ואין הוא יכול למול אותם בעל כרחם, ולפיכך אינם אוכלים בפסח (שמ' י"ב, מד—מה). עבד כהן אוכל בתרומה, אבל לא תושבו ושכירו (ויק' כ"ב, י). עיין גם ויק' כ"ה, ו. „גר" הוא המונח הכולל, ונכללו בו השכירים והתושבים וגם לא־ישראלים בני־תורין, שנתקו מעמם ונשתקעו בארץ ישראל, וגם הגרים הוחיקים, בני ה„ערב־רב". רובם היו מעמד נמוך של „חוטבי עצים ושואבי מים". ומוצאים אנו גם צירופים: ולשכירך ולתושבך הגרים עמך (ויק' כ"ה, ו), התושבים הגרים עמכם (שם, מו), גר ותושב (שם,

לכל חוקי התורה (שמ' י"ב, יט, מט; ויק' ט"ז, כט; י"ז, טו; כ"ד, טז, כב; במ' ט', יד, ועוד). ולא עוד אלא שהיה רווח הדמוי, שהגרים היו עם ישראל בשעת כריתת הברית עם יהוה (דב' כ"ט, י ואילך) ובמעמד הברכה והקללה בהר גריזים ובהר עיבל (יהושע ח', לג, לה). התורה נתנה איפוא מלכתחלה גם ללא־ישראלים. העבד אוכל מקרבן הפסח (שמ' י"ב, מד), והגר עושה פסח „כאזרח הארץ" (שם, מח). זאת אומרת: עם כל היותם זרים בגזע, הם משתתפים בחג הלאומי של יציאת מצרים.

בשתוף גרים זרי־גזע בפולחן הלאומי של ישראל כבר גלומה באמת תמורת היסוד הלאומי שבדת ישראל והתהפכותו ליסוד דתי־סמלי על־לאומי. אולם במשך דורות רבים היה הגיור קשור בכל זאת בשותפות ארצית ותרבותית. בס"כ שולט דמוי הגיור ה א ר צ י. ר ו ת באה לחסות תחת כנפי יהוה, מכיון שבאה עם חמותה לארץ־ישראל. ה כ ו ת י ם, שהגלו לארץ ישראל, אינם דבקים בעם ישראל, אבל הם נעשים גרים־למחצה בתוקף ישיבתם בארץ־ישראל (מל"ב י"ז, כד—מא). אבל גם האידיאה של הגיור הדתי־בלבד מנצנצת כבר בתקופה העתיקה. נ ע מ ן שב לעמו ולארצו, אבל הוא נעשה עובד־יהוה, אלא שזקוק הוא עדיין ל„משא צמד פרדים" אדמה ישראלית, כדי לבנות מזבח ליהוה על האדמה הטמאה (מל"ב ה', טו—יט). להקריב קרבן ליהוה במקדש ישראלי יכול כל בן נכר (ויק' כ"ב, כה) [6]. וכן יכול הוא להתפלל בבית

כג, לה, מז; בר' כ"ג, ד; הה' ל"ט, יג), גר תושב (ויק' כ"ה, מז). מן הבמוי „גר ותושב" נראה, שגם למלה „תושב" היתה המשמעות הכוללת של „גר", עיין ביחוד הה' ל"ט, יג; במ' ל"ה, יד. אין במוי המסמן דרך קבע את דרגת גמר ההתגיירות הדתית. אבל בס"כ המלה „גר" משמשת ע"פ רוב במובן זה. אלא שמלה זו מסמנת בכל זאת לפעמים גם בן־נכר במצב של מעבר, לפני ממיעתו התרבותית והדתית הגמורה בישראל. יש „גר", שלא קבל עוד את מנהג המילה (שמ' י"ב, מח). של „גר" במובן בן־נכר מדובר בלי ספק בדב' כ"ח, מג—מד: הוא נזכר כאן כנפרד מישראל וכזר גמור, השוה שם, יב ונם ט"ו, ו. לחצי־גר מתכוון בודאי גם הכתוב בדב' י"ד, כא. — ובשים לב לכל זה גראה, ש„התושבים הגרים עמכם" שבויק' כ"ה, מו ו„גר תושב" שם, מז אינם מסמנים בני נכר, שלא נהיהדו לגמרי, אלא הכוונה לכל מעמד הגרים הבלתי־משועבדים. — והשוה ספרי „גולה ונכר", כרך א', ע' 226—234.

[6] מימות קינן מקובלת בין המבארים הנוצרים הדעה, שהכתוב בויק' כ"ב, כה אינו אלא המשך לפסוק כד: לא תסרסו בעלי־חי בארצכם ולא הקריבו קרבנותיכם מבעלי־חי, שסורסו ביד בן־נכר בחוץ־לארץ. לפי זה לא נזכר כאן קרבן בן נכר בכלל. עיין: קינן, Volksreligion, 326—328; ברהולט וכנמש בביאוריהם לויק' כ"ב, כה; ב ר ה ו ל ט־ק ו י ט ש,

המקדש (מל"א ח', מא—מג). על המשאלה המנצנצת בתקופה העתיקה, שכל העמים ילמדו ליראה את שם יהוה כעם ישראל, כבר עמדנו למעלה. השאיפה לפרוץ את התחום הלאומי היתה מפעפעת במעמקי האמונה הישראלית גם בתקופה העתיקה. בנבואה לבשה דמות של חזון. ובימי בית שני נוצר מתוך השאיפה ההיא הגיור הדתי.

תרגום מקרא זה: הייניש, ביאורו לויק'. אבל הביאור הזה הוא משובש בהחלט. פסוק כה („מכל אלה", „מום בם") מוסב לא רק על המטורסים (מעוך וכתות וכו') אלא על כל בעלי המומים, שנמנו שם בפרשה, ובין אלה מומים טבעיים, שלא יתכן לומר, שבאו „מיד בן נכר". „ומיד בן נכר" משמעותו בהקבלה: קרבן של בן נכר. וכן פירשו חכמי ההלכה.

יד. הכהן והמקדש

יצירותיה של הכהונה הישראלית

הכהונה הישראלית נתיחדה מן העם למין חטיבה „גזעית" נבדלה. הכהונה היתה נחלת שבט מיוחד בקדושה: נחלת בני אהרן ובני לוי. אבל גם קדושה זו, למרות היותה מתנחלת, לא נתפסה אלא כקדושת מתנה ובחירה (שמ' כ"ח, א ואילך; ל"ב, כו—כט; במ' ח', ה ואילך; ט"ז, ה—יא; י"ז, כ; כ"ה, ז—יג; דב' י', ח; י"ח, ה; כ"א, ה, ועוד). שבט הכהנים היה נושא מסורת פולחנית עתיקה, ששרשיה עולים עד התקופה שמלפני ברית־סיני. יש במסרתה מנחלת שבטי העברים הקדמונים ומנחלת בבל, כנען ומצרים. אבל את מסרתה העתיקה טבעה במטבע חדש, ישראלי. הכהונה היתה ביוצריה של האמונה הישראלית. גם היא דלתה את כחה היוצר ממעמקי האידיאה הדתית החדשה. שיר עתיק משבח אותה כשבט חסידי יהוה ונאמניו (דב' ל"ג, ח—י). האידיאה הישראלית, שיצרה לה את סמליה בכל גלויי תרבות ישראל וחייו, יצרה לה בידי הכהונה את גבושה הנימוסי והפולחני. מה שבטאה האגדה בפיוטיה והנבואה בחזונותיה בטאה הכהונה במטבע חוקיה ונימוסיה. הכהונה יצרה את הגבוש הפולחני לאידיאה של אלהות עליונה, ללא מיעוט־דמות מיתולוגי־מגי.

יצירותיה הגדולות של הכהונה מימי קדם עד ראשית בית שני הן: הארון והאוהל במדבר, הפולחן המקדשי בארץ, מערכת סמלי הקדושה והטומאה, יחוד הפולחן בבית הבחירה (וממילא — הנחת יסוד לפולחן בלי קרבן), ספר התורה. מיצירתה הספרותית הם ס' הכהנים וס' דברים, חוקיהם עם מסגרותיהם הספוריות והתוכחתיות. ההבדל הגדול בתוכן ובסגנון שבין שתי יצירות אלה מוכיח, שנוצרו בחוגים שונים. אבל לקבוע בבירור את טיבם של חוגים אלה אין אנו יכולים. בכל אופן נראה, שאלו הן יצירות הכהונה הדרומית, שמרכזה היה בירושלים. כי גם הכהנים מבית אביתר, אף־על־פי שלא הם אלא כהני בית צדוק היו החוג השליט במקדש ירושלים, חשבו אף הם את ירושלים ומקדשה המפואר למרכזם, ובודאי שמשו גם כהנים מבית אביתר במקדש ירושלים. הקרבה, שבין ס' דברים ובין ס' ירמיה, והקרבה, שבין ס' הכהנים ובין ס' יחזקאל, מעלות על הדעת את ההנחה, שס"ד הוא ממסורת בית אביתר, וס"כ — ממסורת בית צדוק. ביחז' מ'—מ"ח אף נתנה לנו מגילת־חוקים מקבילה

למגילות של ס"כ. פרקים אלה שביחז' מושרשים הם בלי ספק בספרות הכהנית העתיקה, שהיתה מורשה בידי משפחות בית צדוק. היצירה העתיקה ביותר בין היצירות הכהניות הללו, שנשארו לנו לפליטה, הוא ס"כ. הוא כולו ארחאי, כולו מעורה בסמלים העתיקים, חוקיו ערוכים על מסכת דמוי המחנה המדברי והאוהל הכהני־הנבואי שבמרכזו. ועם זה הוא בעצם מחוקת עבודת הבמות. ס"כ וס"ד הם מקורות ראשוניים, שמתוכם יכולים אנו לעמוד באופן בלתי־אמצעי על אפיה והלך־רוח של הכהונה הישראלית.

אפיה של הכהונה הישראלית

על אפיה של הכהונה הישראלית יכולים אנו לעמוד קודם כל מתוך מה ש א י ן בה, היינו — מתוך העובדה, שהיא הוציאה מתחומה כמה וכמה גופי תפקידים, שבעולם האלילי הם ברשותה של הכהונה ושבתקופה קדומה היו גם ברשותה של כהונת בית־אהרון או שהיו סמוכים לגבול פעולתה ונוחים להכבש על־ידה. על צמצום־תחום זה מעידים עדות מונומנטלית כל המקורות הכהניים שבמקרא וכל המסורת המקראית כולה מכל התקופות.

מכל מקורות המקרא נובעת עדות מכוונת וברורה, שהכהן הישראלי לא היה בשום תקופה לא עושה נפלאות ולא רופא חולים ומגרש רוחות ולא רואה באותות. כמו כן אין הכהן הישראלי ממלא תפקיד מקביל לתפקידו של המכשף האלילי בהדחת פורענות הבאה על הצבור, כגון מגפה, בצורת, מלחמה או לקוי מאורות השמים.

מן האגדות על א ה ר ן, אבי הכהנים, העושה אותות במטה אשר בידו (שמ' ד', ל; ז', ט ואילך), יש ללמוד, שהפעולה הכהנית של בית־אהרן כללה בימי־קדם את מעשה־הנפלאות בסגנונו המצרי. אבל האגדה המקראית מיחסת לאהרן מעשי נפלאות לא באשר הוא כהן, אלא באשר הוא איש־אלהים. ולא עוד אלא שהוא פועל תמיד במצותו של משה. בכל אופן אין אהרן מנחיל סגולה זו לבניו, וגם את המטה אינו מנחיל להם. הכהונה הישראלית לא פעלה בתחום מעשי הנפלאות ולא טפחה מסורת של חכמת־חרטומים. לפי יהושע ג'—ד' מלאו הכהנים והארון תפקיד מסויים בבקיעת הירדן, ולפי יהושע ו' הכהנים נושאי הארון ותוקעי השופרות תופסים מקום מרכזי בטקס הקפת יריחו והפלת חומתה. אבל במעשי הנפלאות האלה פועל בעצם איש האלהים: הכל נעשה במצות יהושע, והכהנים אינם אלא אמצעי לפעולתו. ובהקפת יריחו כל העם משתתף עם הכהנים. גם במקרים אלה אין איפוא שום פעולה כהנית־חרטומית.

כמו כן אין הכהן הישראלי רופא חולים, לא בלחש ולא בנימוסי חטוי,

אף־על־פי שהוא מוזמא מן הטומאה וגם מן המחלה המטמאה (עיין למעלה, כרך א', ע' 547—558). וכן אין הכהן הישראלי מנחש ורואה באותות, גם לא בקרבי הקרבן, אף־על־פי שהקרבת קרבנות היא פעולה כהנית מיוהדת. הכהונה הישראלית שאלה באלהים רק במשפט־האורים, שהיה מין גורל והיה קשור בתכשירי־כהונה — בחושן ובאפוד. כמו כן אין הכהן הישראלי מדיח פורענות. בחוקי העבודה הכהנית שבס"כ (וכן בס"ד) אין נימוס, שתכליתו להדיח מגפה, בצורת, רעב או להעביר לקוי־מאורות. נימוסי החטוי וקרבנות החטוי הכהניים אינם באים להדיח רעה, וכל שכן שאינם באים להדיח רעה דימונית (עיין שם, ע' 547—551, 567—574). בנימוס קרבן הפסח של ס"כ (שמ' י"ב) יש, לפי מראית־העין, יסוד של שמירה והדחת סכנה. אבל נימוס זה אינו כהני. לפי במ' י"ז, יא—טו אהרון עוצר את המגפה בהקטרת קטורת. אבל אין זה מדומה כנימוס של קבע, ובפרשת הקטורת לא נזכרה עצירת מגפה. אהרון פועל לפי מצוה מיוחדת של משה, ואין זה אלא מעשה־פלא לשעתו. דומה הוא ספור זה לספור על עצירת המגפה בשטים על־ידי הוקעת ראשי העם או על־ידי קנאת פנחס (במ' כ"ה, א—ט) וכן לספור על עצירת המגפה בימי דוד על־ידי בנין המזבח במצות גד (ש"ב כ"ד, יח—כה). ואמנם, בספורים על פורענויות שונות, שארעו החל מימי יהושע בזמנים שונים, ועל המעשים, שנעשו כדי להדיחן, אין הכהנים תופסים מקום (עיין למעלה, כרך א', ע' 546—547). תפלת שלמה מזכירה פורענויות לאומיות (מל"א ח', לז ואילך), אבל אינה מזכירה נימוסי כהנים; תפלת העם במקדש היא המעבירה פורענות. לפי יואל א', יג—יד; ב', יז הכהנים בוכים עם העם בשעת בצורת. טקס העגלה הערופה (דב' כ"א, א—ט) נעשה במעמד הכהנים, אבל הם אינם פועלים שום פעולה.

רק במלחמה ניתן לכהן תפקיד מסוים. במלחמות, שבהן היה הארון יוצא (עיין פרק זה להלן), היו הכהנים נושאים אותו. אבל ההשפעה נתיחסה במקרים אלה לא לאיזו פעולה כהנית אלא לארון עצמו. לפני הקרב היו נוהגים להקריב עולה (ש"א י"ג, ט—יב). אבל קרבן זה היה המצביא עצמו מקריב ולא הכהן. לא ס"כ ולא ס"ד אינם מזכירים אותו. בספורים מן הזמן שעד ימי דוד תפקידו של הכהן במלחמה הוא בעצם תפקיד של שואל באלהים. אולם לפי ס"כ הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת מלחמה (במ' י', ח—ט; ל"א, ו). זהו הנימוס היחידי, שבו הכהן כאילו פועל כמדיח רעה. אולם באמת אין גם פעולה זו פעולת־הדחה (אַפּוֹטרוֹפַּאית). כי התקיעה נתפסת שם כ ה ז כ ר ה לפני אלהים. היא איפוא סוף סוף מין טקס של בקשה והפצרה.

צמצום מופלא זה של תחום פעולתה של הכהונה הישראלית אינו דבר ריק. הוא מעיד על שאיפת־מעמקים של הכהונה לעצב את דמות עצמה בהתאמה לאידיאה הישראלית. הכהונה הוציאה מתחומה את עשיית הנפלאות ואת רפוי החולים מתוך ההרגשה האינטואיבית העמוקה, שהפלא הכהני והרפוי הכהני, המבוססים על מסורת ותורה קבועה, עשויים להתפס כחכמת כשפים, כמגיה אלילית. מכל דרכי הנחש האינדוקטיבי שמרה רק על הגורל, שהיה עממי, בלתי תלוי בחכמת סתרים, והיה מין דרישה־באות בסגנון ישראלי (עיין למעלה, כרך א', 504). היא ויתרה על תפקידו של הכהן־המג האלילי המדיח רעה והמגן על אל ואדם בנימוסי כשפים, מאחר שהאידיאה הישראלית לא נתנה מקום לפחד האלילי מפני כוחות הרע הדימוניים, שהם סכנה לאלהים ולעולמו. מתוך תמורת־מעמקים זו באה התמורה בתפיסת הטומאה ונימוסי החטוי והשלוח. הרע בא מיד אלהים, וכדי להעבירו, צריך להתפלל אליו. הדחת הרע נעשתה מפני זה ענין לדת העממית ויצאה מתוך תחומה של מערכת הנימוסים הכהניים. תפקיד השמירה של הכהונה נתפס בישראל תפיסה חדשה: משמרת יראת־הקודש. מתוך אידיאה זו עצבה הכהונה הישראלית את חוקתה הפולחנית, כמו שנראה.

תפקידי הכהונה

תפקידי הכהונה נזכרו בהרבה מקומות בתנ"ך. בשיר עתיק נזכרו שלשת תפקידיה הראשיים: בידי הכהנים נתן יהוה את האורים והתומים לשאול בהם, הכהנים מורים משפט ותורה לישראל, הם מקטירים (כלומר: מקריבים קרבנות) על המובח (דב' ל"ג, ח—י). בספורי נ"ר נזכרה כמה פעמים השאילה באפוד. תפקיד הכהן הוא גם לברך את העם בשם יהוה (דב' י', ח; כ"א, ה; השוה בר' י"ד, יט). לפי דב' כ"ז, יד על הכהנים („הלוים") לקרוא את הברכה ואת הקללה בהר גריזים והר עיבל. הכהנים הם נושאי הארון, לפי המקורות שמחוץ לס"כ (דב' י', ח; ל"א, ט, כה; יהושע ג', ג—ד', יח; ו', ו—יב; ח', לג; ש"א ד', ד; ו', טו, „לוים" במובן „כהנים"; ש"ב ט"ו, כד—כו, כט; מל"א ב', כו; ח', ג). בידי הכהנים משמרת ספר התורה (דב' י"ז, יח; ל"א, ט, כד ואילך). הכהנים מלאו תפקיד מסוים גם במשפט, כנראה — מפני ועד כמה שהמשפט היה קשור בענינים סקרליים וגם מפני שהם ידעו את החוק הכתוב. ביחוד מטעים דבר זה ס"ד (דב' י"ז, ח—יב; י"ט, יז; כ"א, ה), ונראה, שזה נרמז גם בשמ' כ"א, ו; כ"ב, ז—ח, י: משפט־אלהים ושבועת־יהוה היו בלי ספק קשורים במקדשים ובכהניהם. הכהן משתתף עם הנביא במשיחת המלך (מל"א א', לד, לט, מה). הוא מאמץ את לב העם במלחמה

(דב' כ', ג—ד). הכהנים משתתפים במעשה העגלה הערופה (שם כ"א, ה). הכהן מניח את טנא הבכורים לפני המזבח (שם כ"ו, ד). בימי בית ראשון היו הכהנים משמשים כ„שומרי הסף", שמתפקידם היה גם לקבל את תרומות הכסף מידי העם הבא אל המקדש (מל"ב י"ב, י; כ"ב, ד; כ"ג, ד; כ"ה, יח). לפי שמ' ל"ב, א—ו אהרון עושה את העגל, בונה את המזבח, מקדש את החג. אולם אהרון פועל כאן גם כראש העם במקום משה. בספורי נ"ר המלכים והנביאים־המנהיגים הם הבונים את המזבחות ואת המקדשים. אבל אין ספק, שהכהנים מלאו תפקיד מסוים גם בבנין המזבחות והמקדשים (עיין מל"ב ט"ז, י ואילך). ובכל אופן נראה, שהכהנים הם שהיו מקדשים את החגים וקוראים את העם ל„מקרא קודש" (עיין יואל א', יג—יד).

תפקידי הכהנים לפי ס"כ מגוונים יותר, ובכמה דברים שונים הם ממה שמצינו בשאר המקורות. מכיון שבס"כ נשתמרו לנו תורות מפורטות על מעשה הקרבנות ועל סדרי הפולחן של מקדש גדול (כמין דוגמא לעבודת המקדשים בכלל), הרי שמתוך ס"כ יכולים אנו ביחוד לעמוד על תפקידיו המקדשיים של הכהן הישראלי ועל טיבו של המקדש הישראלי. גם לפי ס"כ הכהן שואל באלהים במשפט האורים (שמ' כ"ח, כט—ל; ויק' ח', ח; במ' כ"ז, כא), מורה תורה (ויק' י', יא; במ' ל"א, כא; השוה יחז' מ"ד, כג), מקריב קרבנות, מברך את העם (ויק' ט', כב; במ' ו', כג—כז). אבל מלבד אלה יש לו עוד תפקידים מרובים במקדש. הוא מדליק את המנורה (שמ' כ"ז, כ—כא; ויק' כ"ד, א—ב; במ' ח', ב—ג, ועוד), עורך את לחם הפנים (ויק' כ"ד, ה—ט; השוה ש"א כ"א, ה—ז), מקטיר קטורת (שמ' ל', א—י; מ', כו—כז; ויק' י', א—ב; ט"ז, יב—יג; במ' ט"ז, ו, ז, טז—יח, לה; י"ז, א ואילך, ועוד), מזה דם ושמן (ויק' ד', ו, יז; ח', יא, ל; י"ד, ז, טז, כז, נא; ט"ז, יד, טו, יט, ועוד), תוקע בחצוצרה למקרא העדה, במלחמה ועל הקרבנות (במ' י', א—י). הכהן מחנך את המקדש ואת כליו (ויק' ח'; השוה יחז' מ"ג, יח—כז) ומחטא אותם ביום החטוי (ויק' ט"ז; השוה יחז' מ"ה, יח—כ). הוא מתודה על עוונות העם (ויק' ט"ז, כא). הוא רואה נגעים ומחטא מן הצרעת (שם י"ג—י"ד). הוא עוסק בשריפת פרת החטאת (הפרה האדומה; במ' י"ט). הוא מעריך ערכים (ויק' כ"ז, ח, יד). הוא משקה את הסוטה (במ' ה'). הוא יוצא במלחמה, ובידו „כלי הקדש וחצוצרות התרועה" (שם ל"א, ו). הגולה יושב בעיר מקלטו עד מות הכהן הגדול (במ' ל"ה, כה, כח; יהושע כ', ו). — בס"כ לא נזכרו לא תפקיד הכהן לעודד את העם במלחמה ולא טקס עגלה ערופה, שמצינו בס"ד. וכן אין ס"כ מזכיר את תפקידו של הכהן במשפט. זכר לכך יש למצוא אולי כפרשת סוטה: משפט

הסוטה הוא „משפט אלהים", וכולל הוא גם טקס של השבעה. לפי נוסח ס"כ שביחז' (מ"ד, כד), הכהנים יעמדו „על ריב" לשפוט במשפטי יהוה. העדר הטעמת התפקיד המשפטי של הכהן בס"כ ודאי אינו אלא פרי איזו תאונה ספרותית.

בס"כ שלטת המגמה הברורה לקשר את תפקידי הכהן ב מ ק ד ש עד קצה גבול האפשרי. רק חטוי הבית המנוגע (ויק' י"ד, מה—נג) אינו קשור במקדש כלל. אבל שאר פעולותיו של הכהן קשורות באופן זה או אחר במקדש וכליו. כשם שס"כ מתנגד למזבח „שדה" ולמעשה פולחן ב„שדה" ללא מקדש, כך הוא מתנגד, כנראה, לכל פעולה כהנית „חפשית". אין הוא יודע דרישה באפוד בכל מקום, כפי שהיא מתוארת בנ"ד. האורים והתומים הם, לפי ס"כ, חלק מתלבושת־הפאר של הכהן הגדול, ואין נשאלין בהם ודאי אלא במקדשים. אין הוא מזכיר את טקס העגלה הערופה שבס"ד, שאינו קשור במקדש כלל. אהרן עוצר את המגפה בקטורת, שהוא מקטיר על מחתה ממחתות המשכן ועל אש מעל המזבח (במ' י"ז, יא—יב). טקס השקאת הסוטה נערך במקדש (שם ה', טו—לא). פרת החטאת נשרפת „מחוץ למחנה", אבל ההזאות מדמה הן „נכח פני אהל מועד" (שם י"ט, ד). חטוי המצורע בצפרים נעשה „מחוץ למחנה", אבל אין חטוי זה אלא הכנה לכפור על המצורע „לפני ה'" באהל מועד (ויק' י"ד, א—לב). השתתפות הכהן במלחמה קשורה בהולכת „כלי הקדש וחצוצרות התרועה", שהם מכלי המקדש (במ' ל"א, ו, עיין שם י', א—י; מל"ב י"ב, יד). במגמה ההיא קשורה גם השקפת כהונת ס"כ על ה א ר ו ן ועל ה ד ב י ר.

ה א ר ו ן ו ה ד ב י ר

לפי סי"א וס"ד האוהל הוא מקום גלוי־שכינה נבואי ולא מקדש פולחני, ואין הוא קשור בארון במפורש (שמ' ל"ג, ז—יא; במ' י"א, טז—י"ב, י; דב' ל"א, יד—טו)[1]. לפי במ' י', לג (מן המקור ס"י) הארון משמש מורה־דרך פלאי לישראל במדבר. לפי דב' י', א—ה נעשה הארון, כדי לשים בו את

---

[1] הפסוקים דב' ל"א, יד—טו נחשבים ברגיל על ס"א. לפי זה לא נזכר האוהל בס"ד כלל. עיין למעלה, כרך זה, ע' 77. אבל אפשר גם, שזוהי מנקודות־השחוף שבין ס"א ובין ס"ד ושס"ד מדבר כאן בלשון ס"א. אמנם, האוהל לא נזכר ולא נרמז במבוא הספורי של ס' דברים. אבל המצוה לשים את התורה „מצד ארון ברית יהוה" (דב' ל"א, כו) מניחה ודאי, שהארון עצמו עמד במקום משוטר. על פירוש „מצד" עיין בבא בתרא י"ד ע"א וע"ב. ויונתן תרגם: וְתַשְׁוֻן יָתֵהּ כְּסַפְסָא מִן עִמְּדֵי סִיגֵּי דַּאֲרוֹן קְיָמָא וְגוֹ'

הלוחות, ולפי דב׳ ל״א, כו שמרו הכהנים גם את ספר התורה „מצד ארון ברית יהוה". לפי ס״ד וכן לפי ספורי ס׳ יהושע ג׳—ח׳ ולפי ש״א ד׳ (עיין למעלה, ע׳ 265) הכהנים נושאים את הארון ככלי־קודש בפני עצמו, ונושאים הם אותו כשהוא מגולה. נשיאת הארון בידי הכהנים נחשבת כשהיא לעצמה פעולת־קודש. ביהושע ג׳—ו׳ תכליתה בקיעת הירדן והפלת חומת יריחו. בש״א ד׳ הארון מוצא למקום המלחמה לשם נצחון על האויב. לפי יהושע ח׳, לג כל ישראל עומדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים, נושאי הארון, בשעת הברכה וקריאת התורה בין הר גריזים ובין הר עיבל. יהושע נופל על פניו לפני הארון אחרי מפלת ישראל לפני העי (שם ז׳, ו). אוהל לא נזכר בכל הספורים האלה.

לפי ס״כ הארון הוא, לעומת זה, כלי הקודש המרכזי של האוהל, הנתפס כמִנבאה וכמקדש פולחני בבת אחת. ולא עוד אלא שהארון חבוי לפני ולפנים, בקודש הקדשים, שהכהן הגדול נכנס לשם רק פעם אחת בשנה ביום הכפורים. הארון אינו נשא בידי הכהנים כלל ואינו מוצא מחביונו לשם שום פעולת־קודש. נושאים אותו הלויים כשהוא מכוסה, ורק בשעה שישראל היו עוברים במדבר ממקום למקום (במ׳ ד׳ ואילך). הנשיאה היא מלאכה ולא שירות־קודש. הארון אינו יוצא, לפי ס״כ, במלחמה כלל. עם הצבא יוצא הכהן, ובידו „כלי הקדש וחצוצרות התרועה" (במ׳ ל״א, ו)[2]. הארון נשאר קבוע תמיד במסגרתו הפולחנית, ורק בה הוא ממלא את תפקידו בקודש. הוא מרכזו של החלל המקודש, של המקדש, והוא גם מרכז הפעולות הפולחניות של הכהן. תפיסה זו היא הבטוי המובהק ביותר לאידיאה היסודית של ס״כ התולה את הקדושה הפולחנית בחלל מקודש — באוהל או במקדש.

אולם אין לחשוב, שתפיסת ס״כ אינה אלא תורה עיונית מאוחרת ומופשטת. באמת עלינו להניח, שבכהונה הישראלית התנצחו זו בזו מימי קדם שתי מגמות שונות, שנתבטאו בשתי תפיסות שונות של הארון: הארון הנשא בידי הכהנים והארון החבוי בחביון הקודש. ולא עוד אלא שתפיסת ס״כ היא שהיתה הגוברת, והיא שנצחה סוף סוף.

דעה רווחת היא, שבבמ׳ י׳, לג נשתמרה עדות היסטורית על מהותו הראשונית של הארון, והיינו, שהארון היה מין תכשיר של נ ח ש־ד ר כ י ם מעין ה„מרכב" או ה„עוטפה", המקושטים נוצות, של שבטים ערביים שונים. גם לפי יהושע ג׳, ב—ד הארון משמש מורה דרך. אבל בכל מה שידוע לנו על מעשה

---

[2] „כלי הקדש" אלה אין אנו יודעים מה הם, אבל אין הכוונה בכל אופן לארון. ובעלי האגדה פירשו, שהכוונה לארון (כופה ט״ג, ע״א, וכן רש״י והראב״ע). ואילו הרגום יונתן פכאר: ואוריא ותמיא דקודשא.

הארון אין בהחלט שום דבר הרומז על האפשרות להשתמש בו כבתכשיר כזה. הוא היה עשוי עץ או מתכת, נוצות לא היו בו, והיה נשא בידי אדם ולא מוסע על־ידי בעלי־חיים. אי אפשר היה איפוא לנחש בו לא ע"פ תנועת הנוצות ולא ע"פ הליכת בעל־החי המסיעו (השוה ש"א ו', ז—טז). אין ספק, שבבמ' י', לג וביהושע ג', ב—ג נשתמרה רק אגדה על פעולה פלאית של הארון, מעין האגדה על בקיעת הירדן וכו'. זוהי הקבלה לספורו של ס"כ, ש ה ע נ ן שמש מורה־דרך לישראל במדבר (במ' ט', טו—כג).

לא יותר מבוססת היא הדעה, שהארון היה בעיקרו כלי־קודש מ ל ח מ ת י. אמנם, הארון מלא לפרקים תפקיד במלחמה[3]. אבל השאלה היא, אם היה תפקיד זה עיקר וקבע ולא עראי. יש לשים לב לכך, שידיעה ודאית על הוצאת הארון למלחמה נשתמרה בעצם רק בש"א ד'. מלבד זה רומזת על כך גם העובדה, שלפי במ' י', לה—לו שמש שיר־מלחמה שיר־לואי לנסיעת הארון ולנוחו. אבל לעומת זה מכריע הדבר, ש ב ש ו ם ספור־מלחמה עתיק אין הארון תופס מקום. בבמ' י', לג—לה נזכר שיר־מלחמה, אבל תפקיד הארון שם הוא כלל וכלל לא מלחמתי: הוא נוסע לפני ישראל „לתור להם מנוחה". בספור על מלחמות משה בעבר הירדן לא נזכר הארון (במ' כ"א, לא—לה; דב' ב', כד—ג', יז). וכן לא נזכר במלחמות יהושע (יהושע ט'—י"ז) והשופטים (שופ' א' ואילך). ולא זה בלבד אלא שגם לפי ש"א ד' ישראל יוצאים למלחמה תחלה בלי הארון. רק אחרי המפלה הם יועצים עצת־יאוש להביא את הארון משילה. ויתר על כן: הבאת הארון היא פעולה בלתי רגילה ומדהימה, והפלשתים אומרים: אוי לנו, כי לא היתה כזאת אתמול שלשום! (ז). ולהלן: גם במלחמות ש א ו ל אין הארון ממלא תפקיד. שהרי עד ימי דוד הוא עומד בבית אבינדב בגבעה. בש"א י"ד, יח מדובר לפי גרסת השבעים על האפוד ולא על הארון, ואין ספק, שזוהי הגרסא הנכונה. ואף לפי הנוסח שלנו היה הארון במחנה רק „ביום ההוא", ובשום ספור אחר מימי שאול לא נזכר. וגם במלחמותיו המכריעות של ד ו ד אין הארון תופס שום מקום. עיין ש"ב ה': ח': י': כ"א, טו—כב: כ"ג, ח—לח. בש"ב י"א, י נזכר הארון. אבל שאלה היא, אם אין כאן שבוש[4]. בכל אופן זהו המקום היחידי, שנזכרה בו יציאת הארון

---

[3] השוה למעלה, כרך א', ע' 582. יש לזכור, שהאמור שם בא בעיקר להוציא מן הלב את הדעה (של טובינקל וחבריו), שהארון היה גישא בתהלוכת חג.

[4] בספור עצמו בי' א—יט; י"א, א; י"ב, כו—לא לא נזכר ולא נרמז הארון. ביחוד היה צריך להזכירו בי', יב. מש"א ד' נמצאנו למדים, שאת הארון היו מוציאים למלחמה רק במקרים יוצאים מן הכלל. את הארון הביאו או רק אחרי המפלה. והמלחמה ההיא הרי היתה

למלחמה בימי דוד. לפי ש"ב ט"ו, כד—כו אין דוד רוצה לקחת אתו את הארון בברחו מבני אבשלום. אבל גם אבשלום אינו מוציא אתו את הארון. בכל הספורים שלאחרי ש"ב י"א, י עד סוף נ"ר אין זכר ליציאת הארון למלחמה[5]. תפקיד הארון ככלי־קודש מלחמתי היה איפוא רק תפקיד־עראי.

ולעומת זה מעידים ספורי נ"ר עדות ברורה על האידיאה, שהיתה רווחת בישראל, שהארון הוא כלי־קודש מקדשי, שמקומו בחביון הקודש. בימי ע ל י הארון הוא „בהיכל יהוה" בשילה, ו ש מ ו א ל שומר אותו (ש"א ג', ג). אחרי שהושב מארץ פלשתים העמד בבית אבינדב בגבעה (שם ז', א). דוד מעמיד אותו „במקומו בתוך האהל, אשר נטה לו" (ש"ב ו', יז). הוא רוצה לבנות לארון „בית ארזים", שלא יהיה הארון „ישב בתוך היריעה" (שם ז', ב ואילך). עד אז היה הארון „מתהלך באהל ובמשכן" (שם, ו). מקומו הנכון של הארון הוא בתוך „נוהו" (שם ט"ו, כה). בימי שלמה הארון מובא „אל מקומו, אל דביר הבית, אל קדש הקדשים", ושם נשאר „עד היום הזה" (מל"א ח', ו, ח). ברוב הזמנים והדורות היה איפוא הארון ב„מקומו", בסתר אוהל או מקדש. זאת אומרת, שבאידיאה של הארון קשורה האידיאה של המקדש. וקשר היסטורי זה הוא שמתבטא ביחוד בס"כ.

הספור בש"א ג' מעיד, שמקום הארון נחשב בימי קדם מקום מיועד לגלוי אלהים. בסי"א נשתמר זכר, כמו שראינו, לאוהל־מנבאה של ימי קדם. אולם הארון משמש מימי קדם גם מקום פולחן וזבח. יהושע נופל על פניו ומתפלל לפני הארון (יהושע ז', ו—ט). בשילה הארון עומד במקדש פולחני (ש"א א'—ד'). הפלשתים מציגים אותו בבית דגון „אצל דגון" (שם ה', ב).

על אדמת ישראל. אבל אין שום זכר להוצאת הארון למלחמה במרחקים מחוץ לגבול ישראל. בי"א, י יש לגרום אולי: אדני, ישראל ויהודה ישבים בסכות וגו'. (השוה מל"א א', יז; דנ' י', מז; י"ב, ח). „ישראל ויהודה" הם העם, „עבדי אדני" הם חיל הנבורים. ג ר ס מ ן, Geschichtsschreibung, מוחק „ישראל ויהודה ישבים בסכות". ולזה אין יסוד.

5 אין זכר לזה בס' מלכים. אמנם, לפי דה"ב ל"ה, ג כאילו נפסק „משא בכתף" של הלויים רק בימי יאשיהו. אבל בעל ד"ה עצמו מניח, שעם „מנוח הארון" בבית ה' בטל תפקיד המשא של הלויים, עיין דה"א ו', מז—יז; כ"ג, כה—כו. מלשון „ויהיו שם עד היום הזה" (מל"א ח', ח; דה"ב, ה', ט) נראה, שלא היו נוהגים להוציאו. גם בד"ה לא נזכר מקרה כזה בשום מקום. על כוונת הכתוב בדה"ב ל"ה, ג קשה לעמוד. וכבר מצאו כאן קדמונים ואחרונים רמז לגניזת הארון. עיין יומא נ"ג, ע"ב. ועיין מאיר איש שלום, היכן הוא הארון? השלח, כרך י"ג. ואין אלו אלא דרשות. ונראה, שהכתוב משובש, וכבר הציעו במקום „תנו את": „מנוחתו" או „הנה".

מקריבים לפניו אנשי בית שמש (שם ו', טו), דוד (ש"ב ו', יג), ושלמה (מל"א ג', טו: ח', ה). לפני האוהל, שבו העמד הארון, דוד מעלה עולות ושלמים (ש"ב ו', יז), באוהל יש שמן קודש, וכן יש שם מזבח (מל"א א', לט: ב', כח—ל). משנבנה בית המקדש בירושלים נעשה הארון כלי־קודש מרכזי של מקדש פולחני.

נתנה איפוא רשות לומר, שתולדות הארון מימי קדם עד סוף בית ראשון הן בעיקר הגשמת האידיאה של ס"כ: מקום הארון הוא מקום גלוי שכינה או מקום משכנה של קדושת האלהים: מקומו הנכון של הארון הוא חביון מקדש, המשמש גם מקום פולחן וזבח. בימי קדם הוצא הארון מזמן לזמן לשם פעולה סלאית מיוחדת או לשם טקס לאומי מיוחד. הפעולה נעשתה בידי כהנים, נושאי הארון. בכהונה היה זרם, שחשב תפקיד זה של הארון לנורמלי וחוקי, ואת זכות הכהנים לשאת את הארון חשב לזכות יסודית. השקפה זו נתגבשה בספרות שמחוץ לס"כ. היש ללמוד מש"א ד' וממל"א ב', כו, שכהני שילה וענתות (בית עלי ואביתר) היו בעלי תורה זו של נשיאת־ארון כהנית? יש לזכור, שבס"ד, שהוא בודאי מיצירת בית אביתר, הכהנים הם נושאי הארון. וכן בפרקים שבס' יהושע הכתובים בסגנון ס"א, שהוא קרוב לס"ד ברוח ובסגנון, זרם אחר התנגד לכך. הארון מקומו במקדש, בדביר, עליו להשאר נעלם מעין כל, ומסביב לו — משמרת בתוך משמרת. הארון הוא הנקודה המרכזית של המקדש, והוא חלק בלתי נפרד של המקדש. הוא צריך לעמוד בחלל המקודש ע"י הפולחן. זוהי תפיסת ס"כ. ואנו רואים, שמשנבנה בית שלמה, שכהני בית צדוק שלטו בו, נצחה אידיאה זו נצחון שלם: אין זכר לדבר, שהארון הוצא מאז ממקומו. — ולא עוד אלא שיש לשים לב גם לכך, שגם ע ג ל י י ר ב ע ם, ההקבלה הצפונית לארון, היו קדשי־מקדש קבועים, ואין רמז לדבר, שהיו נושאים אותם. ועם כל ההבדל, שאפשר למצוא בין הארון ובין העגלים, הרי במדה זו שוים העגלים עם הארון של ס"כ, שהם מחוברים חבור־קבע עם המקדש. וגם זה מעיד, שהתפיסה של ס"כ היא שרשית.

הנגוד בין נשיאת־הארון ובין משמרת־הארון לא היה יסודי ולא שמש עלה לפלוג של ממש בכהונה. וגם נראה, שמשניתן הארון בדביר לא היתה עוד השאלה שאלה מעשית. בית אביתר שמש עם בית צדוק במקדש אחד. ולא עוד אלא ששניהם היו שותפים ביצירת אותו הטופס של המקדש, שהאמונה הישראלית תפסה אותו כבטוי השלם של האידיאה שלה — ביצירת ב י ת־ ה ב ח י ר ה.

מן האוהל עד בית הבחירה

ליד הנגוד בין נשיאת־הארון ובין משמרת־הארון אנו מוצאים בימי קדם נגוד אחר בתחום היצירה הפולחנית: נגוד בין תפיסת המקדש כמקום מקודש ובין תפיסתו כחלל מקודש, ללא קבע של מקום. גם נגוד זה לא הביא לידי פלוג. אדרבה, הוא נסתיים בסינתיזה מיוחדת במינה — בבית הבחירה.

על הנגוד הזה כבר עמדנו למעלה וראינו, שבמשך דורות בקשה לה האידיאה של המקדש־המשכן, משכן חסד האלהים בעם ישראל, את הלבוש המתאים למהותה הישראלית. היא בקשה סמל לקשר־בחירה בנגוד לקשר־טבע של האלילות. כהונת בית־אהרן נאחזה בסמל האוהל. האוהל הוא חלל מקודש, ואין לו „מקום". הוא משמש משכן לארון וללוחות המסמלים עדות ובחירה. הוא כולו מלאכותי, אין בו שום אחיזת־קבע בטבע, מהיותו ללא מקום. גם המזבח של כהונת ס"כ אינו „מחובר" (מזבח אדמה או מזבח אבן) אלא מזבח נחושת מטולטל. מקום האוהל „נבחר" מדי פעם. הוא מסמל בחירה מתמדת. ולעומת זה נאחזה האמונה העממית באידיאה של בחירת מקום. האגדה העממית העלתה את קדושת מקומות המקדשים עד ימי האבות, הטעימה על־ידי זה את אפיה ההיסטורי של קדושה זו ושללה את אפיה הטבעי והקדמון (עיין למעלה, ע' 142 ואילך, 169 ואילך). עממית היתה גם האידיאה של קדושת הארץ, שבה שכן ישראל ושנתנה לו מיד אלהיו ושבה היו נימוסי הפולחן קשורים קשר פנימי. גם בתפיסה זו נתבטאה האידיאה של קדושת־בחירה היסטורית.

עם התנחלות ישראל בארץ ועם התגברות הצורך במקדשים במושבות ישראל לא יכלה הכהונה לקיים את מקדש־האוהל. אבל עובדה היא, שס"כ לא קלט את האידיאה של קדושת מקום. הכהונה של ס"כ התנגדה למזבחות ללא־מקדש, הנבנים בכל מקום. את המקדש הבנוי בנין קבע (את ה„במה") קבלה. אבל היא תפסה אותו כהגשמה של ה„אוהל", של החלל המקודש, שבו מדומה ארון אידיאוני. רק על מזבח הקשור במקדש־משכן כזה מותר להקריב. את קדושת הארץ תפסה כאצילות הנאצלת מקדושת המשכן (השוה למעלה, ע' 124). חוגי־כהנים אחרים, חוגי ס"ד, הגו את איסור המצבות והאשרים, שהיה בהן אבק עבודת טבע. ועם זה קבלו חוגים אלה את האידיאה העממית של בחירת המקום. אלא שאת האידיאה הזאת העמיקו ותפסו אותה כמין בחירה אֶסכטולוגית: את המקדש האחד והנצחי עתיד האל לבחור לו אחרי שינחיל את ישראל על אדמתו. (עיין למעלה, ע' 273—275).

מתוך התפיסה הזאת ותנפתולים האלה נוצר בתקופת **חזקיהו — ואשיהו** בית הבחירה, שבדמותו יצרה היהדות את הבית השני. ברפורמות של ימי חזקיהו־יאשיהו נתגבשו באמת שתי מגמות שונות, שפעלו בכהונה ישכאילו נתאחדו יחד בפעולה זו לשם יצירה משותפת. כי יש לשים לב לכך, שבית־הבחירה, שנתגשם ברפורמות ההן ובבית שני, אינו לא של ס"ד ולא של ס"כ, אלא הוא הרכבת שניהם. כי בס"ד בית הבחירה עומד **במקום** נבחר, אבל אין בו אף מלה אחת על זה, שהבית הוא מקום **הארון**. בס"כ אין זכר למקום נבחר. אבל המשכן הוא קודם כל מקום הארון. ואילו בבית הבחירה הריאלי נתגשמו שתי האידיאות: מקדש העומד במקום נבחר והמשמש משכן לארון. כהונת בית צדוק קבלה את האידיאה של ס"ד והשלימה אותה משל ס"כ. כך נברא בית־הבחירה מתוך פעולה משותפת של כהונת ס"ד וכהונת ס"כ.

התפיסה הכהנית של המקדש והפולחן

לפי התפיסה העממית, שהיתה רווחת גם בישראל, עשוי פולחן המזבח והמקדש להמשיך על האדם את שפע ברכתו וחסדו של האלהים. נדר יעקב בבית אל (בר' כ"ח, יח—כב) קשור בבקשת לחם לאכול ובגד ללבוש. חוק־ המזבח העתיק מסביר, שבכל מקום, שהישראלי יזכיר את שם האל, יבוא אליו ויברכהו (שמ' כ', כד). לפי תפלת שלמה (מל"א ח', יב—סא) נועד הבית לשמש שער לתפילותיהם ולתחינותיהם של ישראל, למען ישמע אותן האל ויעשה משפטם, יתן להם מטר, יצילם מאויב וכו'. והנה מאלף הדבר, שהאידיאה הזאת של הפולחן כאמצעי להשגת טובה חמרית **אינה מצויה בספרות הכהנית** המקראית. היא היתה צריכה להשתקף בס"כ, מאחר שיש שם פרוטרוט של ענינים פולחניים. אבל היא איננה.

בס"כ אנו מוצאים את הגבוש הכהני המיוחד של האידיאה הישראלית העממית, שהמקדש הוא מקום התגלות האלהים, מקום גלוי חסד בחירתו. האל צוה את ישראל במדבר לעשות לו מקדש למען ישכון בתוכם (שמ' כ"ה, ח). בזה הובעה התפיסה הכהנית המיוחדת: המקדש נעשה למען ישכון אלהים בישראל, לא למען ישמע תפלתם ולמען יעשה משפטם. המקדש האידיאלי הוא „אוהל מועד", היינו: מקום **התגלות** האלהים לישראל, בימי משה — גם מקום מתן תורה (ויק' א', א, ועוד). בחביון האוהל, בקודש הקדשים, עומד הארון. בארון — לוחות העדות. על הארון — הכרובים, סמל מרכבת אלהים, סמל שלטונו בעולם. הכרובים שומרים על לוחות העדות והברית עם ישראל. מבין שני הכרובים האל מדבר עם משה (שמ' כ"ה, כא—כב; ל', ו, לו; במ' ז', פט). על הכפורה

הוא נראה בענן (ויק' ט"ז, ב). תכלית הפולחן במקדש האידיאלי היא לקדש אותו, ליחדו מכל טומאה, להקיף אותו מורא־הוד, למען יופיע שם אלהים לישראל ולנביאו. בפתח האוהל יקריב הכהן עולת תמיד, כי שם יועד אלהים לישראל לדבר עם משה, ובכבוד אלהים יקדש המקום (שמ' כ"ט, מב—מו). כשהוקם המשכן מלא הענן אותו, והענן שכן עליו תמיד (שם מ', לד; במ' ח', טו—כג, ועוד). הֵראות כבוד אלהים באש היא התכלית העליונה של הקרבן (ויקרא ט', ד, ו, כג—כד). ס"כ מחזיק בסמל האוהל־המנבאה. תוך־תוכו של כל מקדש ישראלי הוא הארון: משמרת עדות הברית, כרובים, שעליהם נראה אלהים בענן ומביניהם הוא משמיע דברו. כל הפולחן — משמרת למשמרת זו. כל מקדש ישראלי הוא דמות דיוקנו של האוהל הקדמון. בתוכו עומד „ארון", ארון אידיאוני. קודש־הקדשים שלו מדומה כמקום התגלות אלהים בענן על ארון־של־כאילו. בתכנית הבית של יחזקאל (מ' ואילך) לא נזכר הארון, אבל יש בו דביר, קודש הקדשים (מ"א, ג—ד), שהוא מקום הארון האידיאוני. בבית שני לא היה ארון, אבל כל העבודה נעשתה כאילו יש ארון בקודש הקדשים (עיין משנה יומא ה', א—ג). גם הסכנה החמורה, שהיתה כרוכה בארון, היתה אופפת את קודש הקדשים של הבית השני, מקום הארון הדמיוני. היהדות המאוחרת נחלה את הסמל הזה. בבית הכנסת עומד ארון־הקודש, ובו התורה, והארון הוא גופו ועיקרו של בית הכנסת.

מכיון שהמקדש הישראלי היה מקדש בלי פסל־אלהים, בלי „גוף" אלהי המשמש נושא לפעולות־הפולחן, הרי שהפולחן הישראלי אין תכליתו המשכת שפע מגי על האלהות. מכיון שבמקדש הישראלי לא היו אמצעי סמול מיתולוגי, הרי שלפולחן הישראלי לא היתה משמעות מיתולוגית. לא במשכן ולא במקדש שלמה (ובודאי גם לא במקדשי אפרים) לא היו סמלי ייצוג קורות אלהים, חיי אלהים, גורל אלהים. בפולחן הישראלי לא היה מקום למוטיבים של לידת אלהים, חתונת אלהים, משתה אלהים וכו', שהם גופה של האלילות. זהו מטבע הפולחן הישראלי בכלל.

אולם בס"כ האידיאה של הפולחן הישראלי מופיעה לעינינו בגלוף מובהק ביותר. ביצירה קלסית זו של הכהונה הישראלית נתן לנו תיאור מפורט של הפולחן המקדשי הכהני, מיסודו של אחד המקדשים הגדולים בישראל ואולי מצירוף מנהגי־פולחן של מקדשים שונים. וכשאנו בוחנים את נימוסי הפולחן הזה, אנו רואים, שלא זה בלבד, שאינו מכוון להמשכת שפע־כח מסתורי לאלהות באמצעים מגיים־מיתולוגיים, אלא שגם אינו מכוון, כאמור למעלה, להמשכת שפע טובה חמרית מאת האלהים לאדם.

כשם שלכל מעשה המשכן ניתן רק טעם אחד: שריית השכינה בישראל,

התגלות האל מבין כרובי הארון, כך גם ל פ ו ל ח ן - ה ת מ י ד שבמשכן (עיין על פולחן־התמיד להלן). תכלית זו נתבארה בפירוש בקרבן התמיד (שמ' כ"ט, לח—מו), והיא באמת תכלית כל פולחן־התמיד. דבר זה מסומל בספור, שאחרי שמשה הקים את המשכן ובצע את עבודות התמיד מלא כבוד יהוה את המשכן (שמ' מ', יז—לה). אולם גם לשאר מעשי הפולחן המקדשיים של ס"כ לא נקבעה המשכת טובה כתכלית. האידיאות הפולחניות של ס"כ הן: חטוי, כפור, קדושה. צפרי המצורע ומי פרת־החטאת מחטאים. החטאת מחטאה ומכפרת. האשם והעולה מכפרים. אכילת בשר השלמים כאילו משתפת את הישראלי בקדושת המקדש. כל נימוסי החטוי והכפור מכוונים כלפי רשות הקודש התחומה במקדש. לא נזכר שום נימוס מקדשי, המבוצע בידי כהן, שתכליתו ברכת גשם, יבול וכו'. אופי זה יש גם לקרבנות הצבור בחגים ובמועדים, זאת אומרת: לפולחן ה כ ה נ י, שבו הם קשורים. הפולחן הכהני־המקדשי מציין את החג בקרבנות מוספים: עולות וחטאות עם מנחותיהן ונסכיהן, לכפורים ול„ריח ניחוח" (במ' כ"ח). בחג העומר הכהן מניף את העומר לפני יהוה. המטרה היא: „לרצנכם", כדי שישראל יִרָצו לפני האל (ויק' כ"ג, יא). העומר וקרבנות־הלואי שלו מתירים את התבואה החדשה (יד). אבל אין זה טקס של ברכת היבול. בחג הבכורים הכהן מניף את שתי הלחם ואת שני הכבשים (שם, יז—כ). אבל גם בטקס זה לא נתפרשה כוונה של ברכת יבול (עיין למעלה, ע' 453). מפורט הוא ביחוד טקס יום הכפורים, שהוא החג הכהני־המקדשי בעצם (ויק' ט"ז). יום הכפורים הוא ליהדות המאוחרת יום דין, שבו נחתם גורלו של כל חי. נראה, שרק בימי בית שני נתקשרה האידיאה של הדין ביום זה. אבל בכל אופן אין זו אלא מדתו ה ע מ מ י ת של החג. ואילו בטקס ה כ ה נ י שבו אין רעיון הדין תופס מקום. הוא כולו חטוי וכפורים. מתחטא המקדש ומתחטא העם. העוונות נשלחים המדברה. אבל אין שום פעולה, שתכליתה המיוחדת היא בקשת גזר־דין טוב ליחיד או לצבור, לכהנים או לבית ישראל.

דבר מובן מאליו הוא, שהכהונה הישראלית שותפת היתה עם האמונה העממית בצפיה לברכת אלהים, לחסדיו ולרחמיו. גם בס"כ וגם בס"ד הברכה והקללה, השכר והעונש ליחיד ולאומה תופסים מקום חשוב. ואף יש להניח, ששכינת אלהים בישראל כללה בתוכה גם לפי תפיסת הכהונה ערובה לכל חסדי אלהים. ולא עוד אלא שלאידיאה של ברכת אלהים אף ניתן מקום מסויים בפולחן הכהני: הכהן מברך את העם אחרי הקרבן (ויק' ט', כב), הכהנים שמים את שם האל על ישראל לברכה (במ' ו', כג—כז). במועדים הם תוקעים בחצוצרות על העולות והשלמים, לזכרון לפני אלהים (שם י',

ז, י). אולם לפעולות אלה ניתן מקום כאילו רק בשולי הפולחן המקדשי, כפעולות־לואי לנימוסים העיקריים. הפעולות הנעשות במקדש עצמו, על המזבח, בהיכל ולפני ולפנים, מכוונות כולן כלפי אידיאה אחת: קידוש המקום, שבו שוכן שם האלהים וסמל דברו, חטוי וכפור כל הנגש אליו, מבע ליראת הקודש. לא מתן ומתן־שכנגד ואף לא תחינה ומתנת־חסד, אלא — יראת הקודש.

הכהונה הישראלית העמידה איפוא במרכז הפולחן במקום גוף האלהים וגורל האלהים את **דבר** האלהים, סמל רצונו השליט. בתמורה שרשית זו נתבטאה השאיפה האינטואיטיבית ליצור סמלי־פולחן לאידיאה הישראלית של אלהות עליונה לא־מגית ולא־מיתולוגית. מתוך שאיפה זו יצרה את תבנית המקדש־האוהל, שבחביונו נשמר „הארון". מתוך שאיפה זו טבעה בפולחן המקדשי מטבע של משמרת הקדושה וכמעט שהרחיקה ממנו את יסוד בקשת החסד. אולם השאיפה ליצירת פולחן לא־מגי ולא־מיתולוגי מצאה לה ביטוי לא רק בתופעות אלה אלא בכל חתוך אפיו של הפולחן הכהני הישראלי.

מקדש הדממה

מדה אפינית ביותר של המקרש הכהני הישראלי היא, ששורת בו **דממת קודש**. המקדש הכהני הישראלי הוא **מלכות הדממה**.

הכהונה הישראלית הוציאה מתוך פולחנה את **הלחש** ואת **המזמור** ויצרה טופס של פולחן, שאין **הדבור**, השירי או הפרוזאי, תופס בו מקום. במצרים ובבבל ובעולם האלילי בכללו היו הלחש והדבור חלק פנימי של הטקס הפולחני. הדבור היה מלוה כל פעולה. המלה או צרוף המלים — זוהי הצורה הראשונית של המגיה. הלחש הביע את מהותה המגית של הפעולה הפולחנית. בפולחן האלילי המפותח היו הפעולות מלוות גם הזכרות מיתולוגיות, שבהן נאחזו הפעולות בקורות האלים ונתבארו כייצוג חייהם וגורלם. בדבור הובע הטעם וההסבר המגי־המיתולוגי של הפולחן. ואילו הכהונה הישראלית הרחיקה לגמרי מן הפולחן המקדשי את המלה המדוברת.

בטקס הפולחני של ס"כ כל פעולותיו של הכהן נעשות **בדממה**, בלי לואי של לחש, מזמור וכל דבור. פעולותיו של הכהן הן: הדלקת אש על המזבח, דשון המזבח, הטבת המנורה והדלקתה, הקטרת קטורת, עריכת לחם הפנים. הכהן נותן מדם הקרבן על קרנות המזבח, שופך דמו אל היסוד. מקטיר חלבים ואברים ומנחות על המזבח, מנסך יין ושכר, אוכל בשר חטאות ואשמות ושיירי מנחות, שורף פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים מחוץ למחנה.

הכהן מזה הזאת לשם כפור ולשם חטוי. הוא נותן דם ושמן על אוזן המצורע המְטהר. הוא מניף חנופות (עומר וכו') במקדש. ביום הכפורים הוא מקטיר ומזה לפני ולפנים. אבל לשום פעולה מן הפעולות האלה המבוארות בפרוטרוט בס"כ אין שום לואי של דבור. לא רק ללחש ולמזמור אין מקום בטקס הפולחן הכהני, אלא גם לתפלה אין בו מקום. המקדש הכהני אינו מקום תפלה. הכהן לא זה בלבד שאינו מפיל תחנה אלא גם תפלת הודאה אינו מתפלל בשעת עבודת הקודש. אפיני הוא טקס הבאת הבכורים לפי דב' כ"ו, א—י: המביא את הבכורים הוא המדבר אל הכהן (ג), והוא הקורא את פרשת הבכורים (ה—י), ואילו הכהן רק מניח דומם את הטנא לפני המזבח (ג). לדבורו של הכהן ניתן מקום רק מחוץ לעצם מעשה הפולחן ורק מחוץ למקדש. ביום הכפורים הכהן מתודה על ראש השעיר המשתלח „את כל עונת בני ישראל" (ויק' ט"ז, כא). אחרי הקרבת הקרבן הכהן מברך את העם (ויק' ט', כב—כג; במ' ו', כג—כז). לפי דב' כ"ז, יב—יד הכהנים־הלוים קוראים את הברכה ואת הקללה בהר גריזים והר עיבל. הכהן משביע את הסוטה (במ' ה', יט—כב), מאמץ לב העם לפני המלחמה (דב' כ', ב—ד). אבל הטקס המקדשי עצמו אין עמו כל דבור־לואי[6].

את התופעה המופלאה הזאת, את פולחן־הדממה המקדשי, יש לבאר בלי ספק מתוך השאיפה האינטואיטיבית של הכהונה ליצור פולחן לא־אלילי. בתופעה זו קשורה התופעה המופלאה גם היא, שהיצירה המזמורית המקראית נוצרה מחוץ לגבולה של הכהונה. היא לא התפתחה על קרקע הפולחן הכהני המקדשי אלא מחוץ למקדשים או ליד המקדשים. זוהי תופעה אפיינית ביותר לתקופה

---

6 מיש' ו', ו—ז (השרף לוקה רצפה במלקחים מעל המזבח ומניע אל פי הנביא ואומר: הנה נגע זה על שפתיך וסר עונך וגו'), אין ללמוד, שהכהן היה נוהג ללוות את החטוי בדבור. אמנם, יש לחטוי הזה בחזון הנביא קשום־רקע כהני. אבל יש בצירוף־הגוגים תירות פיוטית. הכהן לא היה מחטא באש. מלבד זה אין חטוי אדם באש, אלא יש חטוי כלים באש, וחטוי זה נעשה בידי כל אדם (במ' ל"א, כג). ובכלל אין המנע פעולה של חטוי או כפור כהני. החטוי והכפור מתבצעים על־ידי הואה, זריקה, מתן דם וכו'. במנע מתבצעת פעולת־פלאים של איש האלהים או של אלהים או של מלאך. עיין מל"ב ה', יא („והניף ידו אל המקום"); בר' ל"ב, כו; שופ' ו', כא. השרף אינו „כהן" אלא עושה נפלאות. החטונה בישׁ' ו', ו—ז מקבילה להמונה ביר' א', ט („ויגע על פי"). דומה למנע היא המכה, שגם היא מפעולות איש האלהים (שמ' ז', יז—כ; ח', יב—יג; יח, ה—ו; במ' כ', יא). ובכל אופן אין חטוי אדם ממומאה ועוון חלק מן הפולחן המקדשי הפנימי של הכהן.—דברי הכהן הרואה נגעים ומסגיר ומחליט ומטהר (ויק' י"ג—י"ד) אינם דברי חטוי אלא דברי „תורה" ולמוד תוק.

המקראית. ספרות המזמורים הישראלית מעורה בשרשיה בספרות המזמורים המצרית והבבלית. אולם בה בשעה שבמצרים ובבבל היה המזמור יצירה כהנית (או: גם יצירה כהנית) והיה מעורה בפולחן המקדשים, נפרד בישראל מעל הפולחן הכהני. הרבה מזמורים בס' תהלים מיוחסים ל ל ו י י ם, אבל אין מזמורים המיוחסים לכהנים. השירה לא נכללה בכלל עבודתו של הכהן. ואף אין בס' תהלים ובמקרא בכלל שום מזמור, שאפשר לתפסו כמזמור־לואי לפעולה כהנית: לסדור המערכה, להדלקת המנורה, למתן דם וכו' (עיין להלן: ס' תהלים). בהעדר זה של השיר והדבור בכלל מן הטקס הפולחני המקדשי נתגבשה בלי ספק התנתקות הפולחן הישראלי מעל קרקעו האלילי העתיק. הפולחן הישראלי פלט את היסוד המגי והמיתולוגי. את הנמקת־הפולחן האלילית המיר בהנמקה חדשה, ישראלית: היסטורית־מוסרית. אבל תמורה זו לא יכלה לחדור את פרוטרוט הפולחן הכהני. מגי היה פרוטרוט זה במהותו הראשונית. ועם אבדן ההנמקה המגית נהפך כולו ל„חוקה" — למצוה אלהית, שאין לה „טעם" ושאין תכליתה אלא לסמל את שעבוד רצונו של האדם לרצון האלהי. השאיפה להרחיק את ההנמקה המגית עם דבור־הלואי, ששמש לה בטוי, הביאה לידי התאלמות הפולחן הכהני. את מקום הדבור המגי ירשה הדממה, שגם היא מסמלת יראת־קודש. הקבלה לתופעה זו אפשר למצוא בהרחקת ה ש י ר מן הפולחן המוסלמי, מאחר שהשיר נחשב בתקופת האלילות להשפעת רוחות אליליים. רק במשך הזמן חזר הדבור ונאחז במקצת בפולחן המקדשי הישראלי. בימי בית שני נעשה שיר־הלויים חלק מן הפולחן המקדשי (מה שלא היה, כנראה, בימי בית ראשון), אף־על־פי שנשאר ספירה פולחנית חיצונית. מלבד זה נוספה על טקס יום הכפורים „תפלה קצרה" של הכהן הגדול „בבית החיצון" (משנה יומא ה', א), שאין לה זכר בתורה.

אין התנבאות, אין יסוד־תמוז, אין דרמה

הפולחן הכהני הישראלי אין בו כל יסוד מוסיקלי ואורגיאסטי. אין בו לא זמרה בקול ולא נגינה בכלי. אף החוק הכהני על ה ת ו ד ה, שהיתה קשורה בהלל וזמרה (יר' ל', יט; ל"ג, יא; יונה ב', י; תה' כ"ו, ז; ק"ז, כב; ק', א, ד; קט"ז, יז; קמ"ז, ז, ועוד), אינו מזכיר זמרה (ויק' ז', יב—טו). כליו של הכהן הם החצוצרה (במ' י', ח, י; ל"א, ו; עז' ג', י; נח' י"ב, לה, מא, ועוד) והשופר (יהושע ו', ד—טז) — שניהם כלי ת ר ו ע ה ולא כלים מוסיקליים. התרועה היא ה ז כ ר ה לפני יהוה (במ' י', י). ואף היא מקומה מחוץ לפולחן המקדשי הפנימי. וכן אין בפולחן הכהני לא רקוד ולא שכרון ולא התגודדות ולא שום צורה של „התנבאות", של התלהבות ודבקות. מן היסוד ה„דיוניסי"

קבלה הכהונה רק את הטקס הדומם של נסך היין. כל שכן שאין בפולחן הכהני (והישראלי בכלל) שום מוטיב של חויה מיגית, מיסוד עשתורת. לאשה אין בו מקום בכלל; אין כהנת בישראל. כהני הבעל המתגודדים ורוקדים הם בעיני הישראלי „נביאים" (מל"א י"ח, יט, כב, מ; מל"ב י', יט). בפולחן הישראלי היה מקום לשיר ולמחול ולשמחה ול„התנבאות". אבל — מחוץ לפולחן הכהני. זהו בודאי לא דבר ריק. יש קשר בין תופעה זו ובין המחיצה הקבועה הקיימת במקרא בין הנבואה ובין הכהונה. הנבואה וההתנבאות הן פרי שפע רוח־האלהים. אבל שפע זה הוא, לפי התפיסה הישראלית, חסד אלהי, ואין הוא נובע משום פעולה אנושית. אין אדם יכול להנביא את עצמו על ידי שום טקס או פעולה קבועה. התנבאות בתור פעולה כהנית, בתור נימוס פולחני קבוע, היא מגיה אלילית, שתכליתה — „התדבקות" באלהות בכח המגי של הפעולה. הכהונה הישראלית הרחיקה, מתוך הרגשה אינטואיטיבית, מנימוסי עבודתה כל יסוד של התנבאות, של „אֶנתוזיאַזמוס". גם זה נבע מתוך השאיפה לסלוק היסוד המגי.

בפולחן הכהני הישראלי אין גם שום יסוד, שיש לו איזה קשר לרשות המות. אין בו כלום מיסוד תמוז ואוסיר. החוקה הכהנית בנתה כאן את המחיצה הגבוהה ביותר. טומאת המת היא בה הטומאה החמורה ביותר והזקוקה לחטוי מסובך ביותר. על הכהן היא אוסרת להטמא למת זר, ועל הכהן הגדול היא אוסרת להטמא למת בכלל. ואף אוסרת היא על הכהן סימני אבלות (ויק' כ"א, א—יב; יחז' מ"ד, כ, כה—כז). במקדשה אין כל מוטיב של מיתה. המוטיב של מיתת האלהות הוא אחד מגופי האלילות. בכל העולם האלילי קיימים היו מקדשים של קברי האלים. הפולחן האלילי אחוז בגורל חיי ו של האל, היינו: בהולדתו, בגדולו, בהזדווגותו ופריתו, וגם — במותו, או במותו ובתחיתו. אולם הפולחן הכהני הישראלי, התופס את עצמו כרשות קדושתו של האל, הרחיק כל מוטיב, שיש לו קשר עם הדמויים האלה. כשם שאין בו יסוד מוסיקלי־אורגיאסטי, כך אין בו יסוד של סגוף ועינוי־נפש. כי גם הסגוף הכהני הוא יסוד „דיוניסי"; המסתגף משתף את עצמו בסבל האל, ביסורי מותו, באבל עליו. ההסתגפות היא הכנה לדבקות באל הקם לתחיה ומחדש את כחו. הכהן הדיוניסי היה מתגודד ופוצע את בשרו, ולפעמים היה גם מטיל מומים בגופו. הפולחן הכהני הישראלי פלט גם את יסוד הסגוף. ענוי־נפש היה ענין לפולחן הערמי — מחוץ לרשות־הפולחן המקדשית, ללא לבוש של מסתורי נימוסים כהניים.

זאת אומרת, שהכהונה הישראלית הרחיקה מתחום פולחנה כל פעולה, שבעולם האלילי היא קשורה במחזור גורל חייה של האלהות: בחייה, במיתתה

ובפרייתה. כי בין מוטיב המיתה והתחיה ובין מוטיב החמדה והפרייה יש קשר פנימי. תמוז הוא בן־זוגה של עשתר: עשתר מבכה אותו במותו ומשיבה אותו לתחיה. פֶּרֶסְפונה היא בת־זוגו של אלהי השאול ובתה של דֶּמֶטר, אלילת האדמה והפריה. על מקדש בל בבבל למעלה היתה ערש־דודיו של בל, ותחתיו — קברו. הפולחן האלילי מסמל את דרך חייו של האל: הדרך מן החיים אל המות ומן המות אל החיים בגלגל ההתהוות החוזר תמיד. ואילו בפולחן הישראלי אין סמלי דרך. במקדש הישראלי אין לא ערש וכל שכן לא קבר. הוא מקדש ההויה ללא התהוות.

ומפני זה אין בפולחן הכהני הישראלי שום יסוד דרמטי. הדרמה הפולחנית אינה בשרשה אלא ייצוגו של המיתוס. התהלוכה הפולחנית מסמלת את דרך חייו של האל. ואילו בפולחן הכהני הישראלי אין לא דרמה ולא תהלוכה[6]. האידיאה היסודית שלו היא: משמר של יראת קודש. מקום כל שהוא ניתן לדרמה ולתהלוכה בפולחן העממי הישראלי, שבו לא יכלו להתפס בכל אופן כפעולת־מסתורין מיתולוגית. אבל בפולחן הכהני־המקדשי לא ניתן להן שום מקום. חוקת ס"כ אינה יודעת אותן. נשיאת הארון בידי הכהנים, שנזכרה מחוץ לס"כ, אינה יכולה להחשב לטקס פולחני, שיש בו קבע. בשום מקום במקרא אין זכר לנשיאת הארון בתהלוכת טקס פולחני קבוע. כל שכן שאין זכר לדבר, שלנשיאת הארון היתה איזו משמעות דרמטית. הרחקת כל המוטיבים האלה מן הפולחן הכהני מסמלת את העלאת האל על כל מערכה וחוק־התהוות.

משמרת הקודש. משמרת התורה

הכהונה הקימה מסביב לתחום הקודש חומה לפנים מחומה. באדמת ישראל, אדמת הקודש, מבחין ס"כ בין תחום־המקדש („המחנה") ובין „השדה", משכן ה„שעירים". בתוך ה„מחנה" קדושה מיוחדת נודעת לשטח המקדש. בשטח זה קדושה יתרה נודעת ל„משכן", ובמשכן קדוש ביותר החלל הפנימי — קודש הקדשים. בס"כ מרובים החוקים, שתכליתם לשמור על המקדשים מכל מגע עם רשות הטומאה. הכהונה שאפה ליחד לשבט אחד או לבית־אב אחד את עצם הזכות לגשת אל הקודש. את זכות הכהונה היא תולה ביחס, ובעצם — אף במין: זכות השירות בקודש ניתנה רק לזכרי כהונה. וכן היא קובעת טקס של קידוש. הכהן מתקדש לעבודה במלוא ידים, במשיחה בשמן. העבודה קשורה בבגדי־קודש קבועים. ואת כל סדר הפולחן היא קובעת לפרטי פרטיו.

---

[6] השוה למעלה, כרך א', ע' 582—583, נגד מובינקל וחבריו.

החטוי והכפור, שהם עצם פעולתה של הכהונה, תכליתם משמרת הקדושה, שניהם נעשים על סף הקודש, בשניהם יבוא אדם להראות לפני אלהים, שניהם תנאי לקבלת שפע־קודש. על הזכות המיוחדת להקריב קרבנות היה עליה לנהל מלחמה. בימי קדם היו גם ישראלים מקריבים. אבל החטוי והכפור היו תמיד זכותה המוכרת של הכהונה. העולה והשלמים היו קרבנות עממיים, אבל ה ח ט א ת למיניה היתה קרבן כהני, מקדשי. מטעם זה כמעט לא נזכרה בספורים. „חטאת עמי יאכלו", קובל ה ו ש ע על הכהנים (ד', ח). החג הכהני המיוחד היה י ו ם ה כ פ ו ר י ם. כבר ראינו למעלה, שהפולחן הכהני תכליתו הבלתי־אמצעית לא להמשיך טובה על האדם אלא — לחטא ולקדש.

אולם משמרת־הקודש של הכהונה הישראלית מיוחדת היא באפיה, מפני שהיא קשורה באותו הדמוי הישראלי המיוחד של טומאה ללא־כח־וסכנה. כי בחוקת הטומאה והטהרה ובחוקת הקדושה של הכהונה (בס"כ) נתגבשה ביחוד האידיאה, שאין לה דוגמא בעולם האלילי ושהיא שונה גם מתפיסת היהדות המאוחרת: האידיאה של טומאה, שאינה באה מרשותו של כ ח ד י מ ו נ י ושאינה כ ח בכלל. את האידיאה הזאת יצרה וגבשה הכהונה.

הכהונה עומדת על המשמר בין תחום הקדושה ובין תחום הטומאה. אבל שומרת היא על האדם מפני הסכנה הבאה רק מתחום אחד — מתחום הקדושה. כל ריח אלילות, כל זכר לרשות „שעירים", רשות לא־אלהים הנעבדים כאלהים, המלפף את האדם בבואו אל תחום הקודש עלול להביא עליו קצף. כל גישה ללא יראת־קודש וללא רשות עלולה להביא קצף. המשמר בין שני התחומים מביע איפוא באמת את האידיאה, שיש כח אלהי רק בתחום הקודש, ואילו תחום הטומאה אינו אלא משכן צל ללא־כח. מלבד זה ברור, שמשמרת זו אינה משמרת ע ל הקודש מפני ס כ נ ת הטומאה, כמשמרת־הקודש האלילית. מכיון שהטומאה אינה מדומה ככח וכסכנה בכלל, הרי שאין היא ממילא סכנה לקדושה (עיין למעלה, כרך א', עמ' 539 ואילך). הכהן מחטא את הקודש „מטמאת ב נ י י ש ר א ל" (ויק' ט"ז, יט), ו ע ל י ש ר א ל הוא שומר מפני סכנת הגישה אל הקודש. על מצע תפיסה זו נעשו חוקי הקדושה והטומאה בעצם אמצעים להגביר את יראת־הכבוד בפני האלהי ולהעצים את מרחק־הכבוד בינה ובין החול, וביחוד בינה ובין הלא־אלהי, שהרגשת־יראה קדומה היתה עדיין כרוכה בו.

ומכיון שמשמרת הכהונה אינה משמרת נגד כח הטומאה ואינה שמירה על האלהות ועזרה לאלהות במובן האלילי, הרי שאין היא מדומה כפעולה מגית, על־אלהית, שהאלהות תלויה בה. נימוסי החטוי והכפור של הכהן הישראלי אינם סוד־הויה קדמון, על־אלהי, שהכהן שומר את משמרתו ומגן

בכחו על האלהות בפני כחות הרע והטומאה האורבים לה. תכליתם היא לא המשכת כח לאלהות. במקדש הישראלי שוכן לא „גוף" אלהי אלא „שם" האלהים ו ד ב ר ו. הנימוס המקדשי מבטא את הקדשת הרצון האלהי, כניעה לדברו. והנימוס עצמו נתפס לא כחוק על־אלהי אלא כמצות־אלהים, כהבעת רצונו. הנימוס מחטא ומכפר ומקדש, מפני שהוא דבר אלהים, ת ו ר ת האלהים. אפשר לומר, שהמקדש הכהני הישראלי, שבדבירו עומד הארון הממשי או ארון אידיאוני המשמש מרכז לפולחן, הוא מין סמל חמרי לעליונות הרצון האלהי ולקדושת גבושו — התורה האלהית.

ולפיכך אתה מוצא, שגם זה היה מתפקידה של הכהונה הישראלית: משמרת ה ת ו ר ה. כל כהונה שומרת על מסורת של „חכמה" ו„תורה". הכהונה שומרת על מסורת של נימוסים וסודות־קודש הידועים רק לה. הסודות הם סתרי־אלהים, מסתרי־הויה, שנודעו לאלים בחכמתם ושהאלים גלום לאדם או שהאדם עצמו הכירם בחכמתו האלהית. ואילו התורה, שהיתה תפושה בידי הכהונה הישראלית, לא היתה תורת סודות מגיים ופולחניים. היא כללה, לפי האידיאה, את ד ב ר האלהים ו מ צ ו ת ו, שנתגלו על־ידי נביא ל י ש ר א ל. אין הכהונה הישראלית שומרת על מסורת של חכמת כשפים חרטומית. תורתה היא תורת ח ו ק י ם ו מ ש פ ט י ם, חוקים פולחניים ומוסריים. היא שומרת א מ ר ת אלהים ונוצרת ב ר י ת ו; תורתה אינה תורת ס ת ר י ם: היא מורה את משפטי יהוה ליעקב, ואת תורתו לישראל (דב׳ ל״ג, ט—י). הכהונה מגבשת ומשמרת את דבר הנבואה. לפי האידיאה אין היא מגלה את התורה מפי אלהים אלא שומרת, „תופשת" אותה. בה נתאחדו היסוד הנבואי והיסוד הכהני ליצירה אחת.

פ ו ל ח ן־ ה ת מ י ד ה ל א ו מ י

הכהונה יצרה וקיימה את פ ו ל ח ן ה ת מ י ד במקדשים, שהיה מדומה כפולחן ל א ו מ י, כעבודת „העדה", קהל עדת ישראל. האידיאה הזאת של פולחן לאומי כללי אחד אינה מאוחרת, ואין היא כרוכה באחוד הפולחן במקדש אחד, כדעה הרווחת. ש ק ר ב נ ו ת צ ב ו ר עתיקים הם בישראל, אף־על־פי שלא נזכרו במפורש בחוקי סי״א וס״ד, ברור. קרבן־צבור עתיק היא עולת־המלחמה, שהשופט או המלך היו נוהגים להקריב (ש״א ז׳, ט—י; י״ג, ח—יב). כזבח ל א ו מ י מדומים זבח־הברית בהר סיני (שמ׳ כ״ד, א—יא) והטקס בהר גריזים (דב׳ כ״ז, א—ח; יהושע ח׳, ל—לה). אופי של זבח לאומי יש לזבחים, שזבחו בשעת העלאת הארון (ש״ב ז׳, יג, יז—יח). אופי של כפור לאומי יש להוקעת בני שאול (שם כ״א, א—יד) ולבנין המזבח ולהקרבת

הקרבנות בגורן ארונה (שם כ"ד, יח—כה). כך נתפס גם טקס העגלה הערופה (דב' כ"א, א—ט). מטבע לאומי יש גם בקרבן אליהו בהר הכרמל (מל"א י"ח, ל—לט). כקרבן לאומי לעם מואב נתפסת העלאת בן מלך מואב לעולה במלחמה (מל"ב ג', כז). אולם אין ספק, שגם פולחן־ה ת מ י ד הלאומי במקדשים הוא עתיק. רומזים על זה „נר־אלהים" הדולק בשילה בכל לילה (ש"א ג', ג) ו„לחם הפנים" הערוך תמיד במקדש נוב (שם כ"א, ז). מספורי הצפון נמצאנו למדים, שבמקדשי הצפון היו מעלים מנחת־תמיד בבוקר ובערב (מל"א י"ח, כט, לו; מל"ב ג', כ). במקדש ירושלים של ימי אחז היו מקריבים עולת־בוקר ומנחת ערב ונסכיהם כקרבן תמיד, ומלבד זה גם עולת המלך ומנחתו ואולי גם עולת העם ומנחתו ונסכיהם, שגם הם היו מיני תמידים (מל"ב ט"ז, יג—טו; ואפשר שיש כאן איזה אי־דיוק בנוסח). בס"כ פולחן־התמיד מגוון יותר. הוא כולל: אש תמיד שעל המזבח (ויק' ו', א—ו), לחם הפנים (שמ' כ"ה, ל; מ', כג; ויק' כ"ד, ה—ט), נר תמיד במנורה של שבעה קנים וקטורת על מזבח הזהב (שמ' כ"ה, לז; כ"ז, כ—כא; ל', ז—ט; מ', כד—כו; ויק' כ"ד, א—ד; במ' ח', א—ד), קרבן התמיד (עולה ומנחה של שחר ושל בין הערביים: שמ' כ"ט, לח—מב; מ', כט), חביתי כהן גדול (ויק' ו', יב—טז). זהו פולחן־התמיד של יום יום. מלבד זה כולל פולחן־התמיד גם את קרבנות־הצבור, שהיו מקריבים דרך קבע בחגים ובמועדים. ס"כ הוא החוקה הכהנית־המקדשית היחידה שבידנו, ואין פלא, שחוקי הפולחן שבו בכלל וחוקי פולחן־התמיד בפרט הם מפורטים ומגוונים. מפני זה אין יסוד למתוח קו של „התפתחות" פולחן־התמיד מתוך השואת ס"כ עם שאר המקורות, כמו שעשה ו ל ה ו י ז ן וההולכים בעקבותיו. נראה, שהמנהגים היו שונים לפי המקומות ולפי המקדשים. אחד המנהגים העתיקים של מקדש גדול משתקף בס"כ.

את האידיאה עצמה של פולחן־תמיד יש לראות בכל אופן כנחלה עתיקה מימי קדם. במצרים היה הפולחן בכל המקדשים מדומה כפולחן המלך, הקרבן נחשב לקרבן המלך, הכהן היה ממלא מקום המלך. במקדשי מצרים ובבל קיים היה פולחן־תמיד, שהיה מדומה כפולחן המדינה־האומה. אין ספק, שהכהונה הישראלית נחלה אידיאה זו, והנהיגה כבר באוהל במדבר פולחן־תמיד, שהיה נחשב לפולחן „המחנה" כולו (עיין למעלה, ע' 81). אלא שגם בנחלה זו באה תמורה שרשית. פולחן־התמיד האלילי נחשב אמצעי מתמיד לספוק צרכי האלים. תכליתו היתה השמירה על האלים, כלכולם התמידי, המשכת כח להם, כדי שיוכלו למלא את תפקידיהם האלהיים. ואילו בישראל סמל פולחן־התמיד את ב ח י ר ת ישראל לעם נושא ד ב ר האלהים. ה„משכן"

סמל את שכינת האל ב י ש ר א ל, פולחן־התמיד של האומה — את התמדת חסדו ודברו בישראל. פולחן זה הוא לפי האידיאה אחד. כך הוא מופיע בתיאורי ס״כ מתקופת המדבר. אולם גם משנוצרו בארץ מקדשים רבים, עדיין קיים היה הדמוי של פולחן „העדה״, כל עדה שבכל מקדש היתה דמות דיוקנה של עדת בני ישראל, של האומה כולה. בכל מקדש עבד „ישראל״ את ה׳ אלהיו. העבודה בבית־הבחירה לא היתה כלל וכלל הצורה היחידה של הפולחן הלאומי. גם ב ב ת י־ ה כ נ ס י ו ת, גלגולן של הבמות, היתה עבודתה של כל „עדה״ עבודה „לאומית״, סמל העבודה של כל קהל עדת ישראל.

הכהונה והנבואה

מקור פרנסתם של הכהנים היו מתנות הקודש: התרומה, הבכורים, הבכורות, העומר, המתנות מן הקרבנות ועוד. מן ההבדלים שבין ס״כ ובין ס״ד נראה, שהיו בבחינה זו מנהגים שונים במקדשים. עם בטול הלויה הקדמונה נפלו בחלקם של הכהנים גם נדרי המעשר, שלפי החוק העתיק שבס״כ (במ׳ י״ח) הם מתנת הלויים (עיין כרך א׳, ע׳ 143 ואילך). נחלת־ש ב ט לא היה לכהונה. אבל היו לכהנים שדות ומגרשי מרעה. לכהנים היו שדות חרם ושדות אחוזה, שלא נגאלו (ויק׳ כ״ז, כ—כא). כהנים עשירים רכשו קרקעות גם על ידי קנין. היו כהנים, שהתחתנו עם בעלי אחוזה ונחלו קרקעות ונכסים (עז׳ ג׳, סא; נח׳ ז׳, סג). כהני המקדשים הגדולים נחשבו על שרי המלך, ובודאי קבלו גם מתנות־קרקע מידי המלכים.

הכהונה הישראלית לא שאפה מעולם לשלטון מדיני. הנבואה מלאה בימי קדם תפקיד מדיני, אבל לא הכהונה. ערכה המדיני של הכהונה בימי קדם היה קשור בתפקידה ה מ נ ט י. המנהיג או העם ואחר כך גם המלך היו שואלים באורים והיו חותכים על פיהם ענינים צבוריים או מדיניים. אולם מכיון שמנהג זה לא נזכר בספורים שלאחרי תקופת דוד, נראה, שהנבואה דחתה את הכהונה מתפקידה המנטי־הלאומי. ובכל זאת מלאו האורים של הכהן, כנראה, גם בזמן מאוחר איזה תפקיד במשפט. ועל־פי משפט האורים היו נחתכות, כנראה, גם שאלות של יחש משפחתי (עז׳ ג׳, סא—סג; נח׳ ז׳, סג—סה).

הנבואה היתה ביסודה מתנת־רוח אישית, שלא היתה קשורה בשום נחלה וירושה, בשום מוסד וארגון בעל רכוש והכנסות־קבע. חפשית היתה ביחוד הנבואה ה ש ל י ח י ת. לא כן הכהונה. הכהן קשור למקום, למזבח, למקדש, לכלי שרת, לבגדי כהונה. לקרבן הנתן לו מאת העם או מאת המלך.

הכהן תלוי תמיד בחומר, וממילא הוא תלוי בחסדם של נותני המתנות. מפני זה היתה הנבואה בת־חורין יותר מן הכהונה. אנשי מרד ומלחמה בשלטון המלכים קמו מבין הנביאים. ואילו הכהנים לא היו לוחמים. יהוידע הוא הכהן היחידי המופיע כמורד (מל"ב י"א, ד ואילך). אבל בעצם הרי אף הוא פועל רק כמשיב את המלכות החוקית על מכונה, נגד עתליה המרצחת וחומסת־הכסא. ולעומת זה היו הכהנים שומרי משמרת. גם בשעה שהשלימו עם סטיותיהם האליליות של המלכים שמרו על מסרתם והנחילו את תורתם מדור לדור. התורה היא יסוד־הנבואה שבכהונה, וממנה לא ויתרה כלום. על תורתה לא השפיעו לא מלכים ולא שרים. הכהנים הם שבצעו את הרפורמות הפולחניות בימי חזקיהו ובימי יאשיהו. הם שיצרו את ספר התורה. הם שבנו את הכנסיה היהודית של ימי בית שני. הכהונה היתה הסלע האיתן של האמונה הישראלית.

טו. הכהנים והעם

הפולחן העממי

מתוך השאיפה האינטואיטיבית ליצור פולחן כהני ישראלי עצבה הכהונה את חוקתה וצמצמה את תחום פעולתה במשמרת־קודש מסביב למקדש הדממה. אולם הזרם החי של היצירה הדתית בישראל לא היה יכול להסגר במסגרת הכהנית. לא רק הנבואה היתה רשות בפני עצמה, לא רק האגדה, הספור ההיסטורי, המשפט, המוסר, החכמה וכו' היו רשויות בפני עצמם, אלא גם בתחום הפולחן גופו לא יכלה המסגרת הכהנית להכיל את כל שפע היצירה הדתית. מסביב לשטח הדממה הקדושה של בית־האלהים נבראה ספירה של פולחן עממי, כולו תנועה וקול ורגש סוער. יסודות, שהפולחן הכהני פלט אותם, מצאו להם מקום בספירה זו. השיר, הנגון, המחול, היין, התהלוכה, ההתלהבות — לכל אלה נתן מקום בפולחן העממי. היה בו גם יסוד של „אורגיאַזמוס". נראה, שהיסודות האלה יכלו להפך ל„ישראליים", מפני שנפרדו מעל הפולחן הכהני. נימוסים, שעשויים היו להתפס כמגיים וכחרטומיים באשר היו פעולות כהנים, שנו את מהותם על קרקע הפולחן העממי.

הפולחן העממי הישראלי לא היה המשך לכהני, מעין מה שהיתה התהלוכה הפולחנית האלילית. התהלוכה האלילית והחגיגות הקשורות בה שתפו את העם בנימוס הכהני, שנתבצע בפסל האל או בהגשמתו החמרית בכלל. או שהחגיגה העממית היתה היא גופה נימוס פולחני, שנושאו היה ה„גוף" האלהי או סמלו. לא כן היה בישראל. כאן היו הפולחן הכהני והפולחן העממי שתי ספירות נפרדות, זו בתוך זו. הפולחן העממי לא היה במקדש עצמו אלא סביבו, ובעצם לא היה קשור בשום נושא של קדושה או סמל של קדושה אלהית. מפני זה לא הורגשה גם החגיגה העממית כחגיגת האל עצמו, כייצוג חייו וגורלו, או כהתדבקות מסתורית־ממשית בו. זו היתה חגיגה לפני האל, חגיגת ראיית פני אלהים „מרחוק" (שמ' כ"ד, א). ההתלהבות ה„דיוניסית" נהפכה לשמחה ישראלית.

החגים בפולחן העממי

על קרקע הפולחן העממי גדלו והתפתחו, קודם כל, החגים הגדולים. אמנם, החגים קשורים היו במדה מסוימת במקדשים. אבל גופם של החגים

היה בפולחן העממי שמחוץ למקדשים ובסביבת המקדשים. חלקו של הכהן בעבודת החגים היה מועט מאד. הפולחן העממי הוא שטבע בכל חג מטבע מיוחד, והוא שיצר את הויתו המיוחדת. לא במקדשים אלא בחיי העם נהפכו החגים לחגים ישראליים, מונותיאיסטיים. הם יצירת העם המונותיאיסטי במלוא מובנן של המלים.

משבעת החגים והמועדים הגדולים, שנזכרו בתורה (שבת, ראש חודש, ראש השנה, יום הכפורים, פסח, שבועות, סוכות) רק יום הכפורים, בעשור לחודש השביעי, הוא חג כהני־מקדשי בעצם. העם משתתף בחג זה, לפי ס"כ, רק בצום ובשבתון. אבל כל מעשה היום הוא ענינם של הכהנים בלבד, והטקס המקדשי הוא הקובע את אפיו של החג (ויק' ט"ז). כהניים הם גם ימי החטוי באחד ובשבעה בחודש הראשון (ניסן), שמזכיר יחזקאל (מ"ה, יח—כ). אבל שאר החגים הם ביסודם עממיים, והנימוס המקדשי הקשור בהם אינו קובע את אפיים. הטקס המקדשי המיוחד לחגים אינו אלא קרבן מוסף, וההבדל בין חג לחג הוא בעיקר במספר הקרבנות ובצירופם (במ' כ"ח). האידיאה המיוחדת של כל חג אינה מתבטאת בפולחן המקדשי. ספירת חיי החגים הוא הפולחן שמחוץ למקדש.

פסח, שבועות וסוכות

על קרקע הפולחן העממי גדלו שלשת החגים החקלאיים הגדולים פסח, שבועות וסכות. מתי נתגבשו שלשה אלה למחזור־חגים קבוע, אין אנו יודעים. אבל בלי ספק חל הגבוש כבר בזמן קדום על אדמת ישראל. בכל אופן הפולחן העממי הוא שיצר מחומר אלילי עתיק חגים ישראליים אלה. ההנמקה ההיסטורית של החגים, שטבעה אותם במטבע ישראלי, היתה ענין לפולחן העממי. בטקס המקדשי כמעט שאין היא משתקפת.

בחג הפסח עלו שלשה יסודות: פסח (חג־בכורות עתיק), מצות, עומר. בתקופה לפני־ישראלית היה זבח הפסח זבח־שמירה על פריית השבט והעדר: היו מקריבים בו את הבכורות וזובחים זבח לשם שמירה על בכורות האדם. החג חל בליל מלוי הירח בראשית השנה. השמירה היתה מכוונת כלפי סכנה הבאה בלילה זה מכח דמוני. מדם הקרבן היו נותנים על המזוזות ועל המשקוף, כדי ש„המשחית" יפסח על הבתים. וכן היו נותנים מן הדם „טוטפות" על היד ובין העינים. האגדה הישראלית חברה נימוס זה של השמירת על הבכורות עם יציאת מצרים והפכה אותו לנימוס של זכרון היסטורי. על־ידי זה ניטל טעמו המגי, והוא נהפך לנימוס ישראלי (עיין למעלה, כרך א',

ע' 573—579). נימוס זה נעשה לנימוס הראשי של החג. הזבח היה „זבח משפחה", כולו בתחום הפולחן העממי. את מעשה הזבח היה מבצע ראש הבית. הבית משמש מקדש, המשקוף והמזוזה הם מין מזבח למתן־דם, הזבח הוא קרבן־יהוה הנאכל רק לטהורים (במ' ט', א—יד). נימוס זה כולל יסוד דרמטי מסויים, מאחר שהוא מייצג את הסכנה ואת השמירה ואת החפזון של ליל יציאת מצרים. עד ימי יאשיהו היה הפסח נעשה לפי הטקס המתואר בס"כ. היום היה יום „מקרא קדש" (ויק' כ"ג, ז). העם היה מתאסף במקדשים. נראה, שבחג זה היו מקריבים את הבכורות ופודים את בכורות האדם (שמ' י"ג, א—טו). טקס הבכורות היה קשור בודאי במקדשים (השוה למעלה, כרך א', ע' 146—147). במקדשים היו מקריבים בשבעת ימי החג קרבן מוסף (במ' כ"ח, טז—כה). אבל הכהן אינו מבצע שום פעולה החורגת ממסגרת מעשי־הקרבנות הקבועים ושיש בה משום רמז ליציאת מצרים. רק הפולחן העממי הוא הקובע „זכר ליציאת מצרים". ואף בימי בית שני, בשעה שנהגו לשחוט את הפסח בבית הבחירה, כמצות ס"ד, היה עיקר ענין החג בסעודת־הפסח שבבית.

את מנהג אכילת המצות בחג האביב יש לראות כמנהג הקשור מעיקרו ביציאת מצרים. נראה, שיוצאי מצרים אכלו בחנייתם הראשונה מצות, לחם חפזון, ואכילת המצות נקבעה כבר במדבר כמנהג של חג זכרון. ס"כ מאחד את אכילת המצות עם זבח הפסח: הפסח נאכל על מצות ומרורים (שמ' י"ב, ח; במ' ט', יא). חג המצות הוא כולו ענין הפולחן העממי ואינו קשור במקדש כלל.

בארץ נזדווג לשני היסודות האלה יסוד שלישי: חג העומר, החל בחג הפסח. חג העומר הוא היסוד החקלאי־בעצם שבחג האביב. זהו חג ראשית הקציר. „ממחרת השבת" היו מביאים את העומר הראשון של הקציר החדש למקדשים בכל מושבות ישראל. העומר היה מתנת־ראשית לכהן. הכהן היה מניף אותו במקדש. באותו יום היו מקריבים קרבן מיוחד. העומר היה מתיר את החדש: לחם, קלי וכרמל (ויק' כ"ג, ט—יד). פעולת הכהן בעומר היא התנופה. מן הפולחן העממי היא קצירת העומר וההבאה אל המקדשים, שבודאי היתה נעשית בתהלוכה חגיגית. גם הגון המיוחד של החג הזה נקבע איפוא על־ידי הפולחן העממי.

בחג העומר קשור חג השבועות (שמ' ל"ד, כב; דב' ט"ז, י, טז) או חג הקציר (שמ' כ"ג, טז; ל"ד, כב), שהוא חג סיום הקציר. ביום זה היו מביאים „מנחה חדשה" לה' ממושבות ישראל. החג חל חמשים יום

אחרי חג העומר. קביעתו המדויקת אינה ברורה, ועוד בימי בית שני נחלקו בזה צדוקים ופרושים. דומה הוא בענינו לחג העומר. היו מביאים אל המקדשים שתי לחם אפויות חמץ, לחם בכורים. העומר הוא מתנה מן התבואה בשבליה, שתי הלחם — מן התבואה האפויה. המתנות האלה מסמלות את חסד האלהים במתנת היבול. הכהן מניף את שתי הלחם לפני יהוה. באותו יום מקריבים במקדשים קרבן מיוחד (ויק' כ"ג, טו—כא; במ' כ"ח, כו—לא). גם בחג זה התנופה והקרבן הם מעשה הכהן, הבאת לחם הבכורים מן המושבות היא הטקס העממי של החג. — בימי בית שני נקרא חג זה בפי העם ובלשון חכמים „עצרת". כנראה, מפני שחג זה הוא מין „שמיני עצרת" לחג הפסח ומשמש סיום לחג האביב[1]. אם ביאור זה נכון, הרי אפשר ללמוד מכאן, שמבנה החגים האלה כמו שהוא מופיע בס"כ הוא עתיק ועממי.

החג השלישי במחזור החגים החקלאיים הוא חג הסוכות (ויק' כ"ג, לד, מב, מג; דב' ט"ז, יג, טז) או חג האסיף (שמ' כ"ג, טז; ל"ד, כב; עיין גם ויק' כ"ג, לט). זה היה החג העממי הגדול ביותר, והוא נקרא גם „החג" סתם (מל"א ח', ג, סה; נח' ח', יד). חג זה היו חוגגים בחמשה עשר לחודש השביעי, לפי דב' ט"ז, יג—טו — שבעה ימים, ולפי ויק' כ"ג, לד—מג — שבעה ימים ושמיני עצרת (על ההבדל בין הצפון ובין הדרום עיין למעלה, ע' 262). הויתו המיוחדת של חג זה לא נתבטאה בשום פעולה כהנית־מקדשית. בחג הסוכות מקריבים במקדש עולות וחטאות במספר רב (במ' כ"ח, יב—לח), וזה הכל. הנימוסים המיוחדים של החג הם כולם בספירה של הפולחן העממי, כמו גם נימוסי חג־הפסח־והמצות. בחג הזה יש אופי כפול. באשר הוא „חג האסיף" הוא חג סיום השנה החקלאית. אבל באשר הוא חל בראשית ימות הגשמים הוא גם חג ראשית השנה החקלאית החדשה. התורה תופסת אותו, כנראה, רק כחג אסיף, כחג הודאה על ברכת השנה החולפת. בחג זה היה העם לוקח פרי עץ הדר, כפות תמרים, ענפי עץ עבות וערבי נחל (ויק' כ"ג, מ), שמהם היו עושים סוכות (עיין נח' ח', טו—טז), ובהם היו עושים גם הלולת־שמחה (ויק' כ"ג, מ). גם ארבעת המינים וגם הסוכות נועדו לשם הלולת האסיף. אלא שלישיבה בסוכות נתן גם נימוק היסטורי המקשר גם חג זה ביציאת מצרים (ויק' כ"ג, מג).

בתורה לא נזכר כלל, שיש קשר בין חג הסוכות ובין ברכת הגשם. בטקס הכהני של החג ודאי שלא היה שום דבר, שהיה בו יחס לגשם. בחג

---

[1] עיין רמב"ן לויק' כ"ג, לו.

העממי קשור אולי שיר הגשם שבתה' ס"ה, ו—יד, שאפשר לתפוס אותו כמזמור־תפלה לעתיד (עיין ביחוד פסוק יא). אפשר, שגם שיר־היבול שבתה' ס"ז, שגם הוא, כנראה, תפלה לעתיד, הוא משירי הפולחן העממי בחג זה. בימי בית שני היו נוהגים לנסך מים על המזבח בשבעת ימי חג הסוכות עם ניסוך היין בתמיד של בוקר (משנה סוכה ד', א, ט; גמרא יומא כו, ע"ב). טעם ניסוך המים בחג הוא, שיתברכו גשמים (תוספתא סוכה ג'). את המים היו שואבים בטקס גדול של שמחה עממית (סוכה ה', א, ד). הצדוקים לא היו מודים בנסוך המים, שאינו בתורה (תוס' סוכה ג'; גמרא סוכה מח, ע"ב). נסוך המים של בית שני היה נימוס כהני, באשר נכלל בהקרבת התמיד ונעשה בידי כהן. יש להניח, שלניסוך המים היה יסוד במסורת העממית העתיקה, אלא שבימי קדם לא היה ענין לפולחן הכהני. לפי ש"א ז', ו העם שואב מים ושופך לפני ה' ביום הצום. לפי ש"ב כ"ג, טז הסיך דוד לה' את המים, שהביאו לו הגבורים מבית לחם. נסוכי מים אלה אינם קשורים במפורש בקרבן. בספור על מעשה אליהו בהר הכרמל אנו מוצאים יציקת מים על הקרבן ועל המזבח. אבל אליהו אינו יוצק את המים בעצמו. זאת אומרת, שאין היציקה נחשבת לפעולה הנעשית בידי המקריב דוקא. ניסוך מים לא היה ממסורת כהונת בית אהרן (עיין למעלה, ע' 136). הכהונה ראתה ודאי את ניסוך המים העממי בעין לא טובה, מאחר שזה היה מעין קרבן, וממין הקרבנות ה„חפשיים", שהיא חשה בהם אבק עבודת „שעירים". ביחוד לא גרסה את ניסוך המים בחג לשם ברכת גשמים. שרשו העתיק של נימוס זה הוא מגי. בעולם האלילי ניסוך מים לשם הורדת גשם הוא מנהג רווח. כבר ראינו, שנימוסי החגים שבתורה הם נימוסי הודאה ולא נימוסי ברכה לעתיד. העדר ניסוך המים בתורה מתאים איפוא לאפיה הכללי. ואפשר, שגם כאן הבחינה הכהונה בין המנהג הכהני ובין המנהג העממי. ניסוך מים כהני עשוי להתפס כמעשה חרטומי. לא כן ניסוך מים עממי. היהדות הפרושית לא חששה למראית־עין של פעולה מגית. היא הכלילה את ניסוך המים דוקא בטקס הכהני. ולזה התנגדה הכהונה הצדוקית השמרנית.

בימי בית שני היו נוהגים לקשט את המזבח בחג בענפי ערבה. ובכל יום היו מקיפים את המזבח בלולבים או בערבות פעם אחת, וביום שביעי — שבע פעמים. בשעת ההקפה היו מזמרים. ביום שביעי היו חובטים את הערבות או את הלולבים בצדי המזבח (משנה סוכה ד', ג, ה—ז; גמרא סוכה מג, ע"ב—מה, ע"ב). גם מנהגים אלה הם בלי ספק מנהגים עממיים עתיקים. תהלוכה וסבוב המזבח הם מנהגים רווחים. סבוב־מזבח של יחיד נזכר בתה' כ"ו, ו. גם תפלובת ההמון בחוגג היתה מגיעה „עד קרנות המזבח" (תה' קי"ח, כז).

בתורה לא נזכרו מנהגים אלה. בימי בית שני התנגדה להם הכהונה הצדוקית השמרנית (תוספתא סוכה ג').

הרוב המכריע של נימוסי החגים היו איפוא מיסודו של הפולחן ה ע מ י. ס"כ קובע מקום לאחדים מהם (קרבן פסח וכו'), אבל בעצם אין הם ממסרתה של הכהונה אלא מן היצירה הפולחנית של העם. ויש להניח, שגם תמורתם הפנימית של נימוסי החגים ברוח האידיאה הישראלית אינה הגות רוחה של הכהונה אלא של העם, ושהנמקתם ה ה י ס ט ו ר י ת ביחוד היא מיצירת הדת העממית, כמו שהזכרנו.

נימוסי החגים היו קשורים בעבודת ה ב מ ו ת. אמנם, העם היה נוהג לעלות בחגים החקלאיים לבתי המקדש הגדולים „לראות את פני יהוה" (שמ' כ"ג, יז; ל"ד, כג). היו עולים בהמון חוגג, וגם יחידים היו הולכים „בחליל" וב„שמחת לבב" אל הר יהוה (יש' ל', כט). אולם את הנימוסים עצמם אפשר היה לבצע בכל מושבות ישראל. ס' דברים, שבקש לנתק את הפולחן מעל הבמות, מנתק מפני זה את החגים מעל הנימוסים העממיים, שנזכו בס"כ. את מקום כל הנימוסים האלה ממלא הקרבן בבית הבחירה וסעודת־השמחה הקשורה בו (דב' ט"ז). העליה לרגל והשמחה — אלה הם שני היסודות העממיים, שעליהם הוא מעמיד את החג. מלבד זה הוא קובע מנהג של קריאת התורה בעיר הבחירה בסוכות שלאחרי שנת השמיטה (שם ל"א, ט—יג). היהדות הרכיבה את ס"ד על ס"כ וקבעה את הנימוסים העתיקים של ס"כ במסגרת משנה־תורתית (עיין למעלה, כרך א', ע' 122—126, 145, 213).

ש ב ת, ח ו ד ש, ר א ש ה ש נ ה

גם שלשת ה ח ג י ם ה ק ו ס מ י י ם, שנזכרו בתורה, ש ב ת, ח ו ד ש ו ר א ש ה ש נ ה, היו לפי עניניהם ונימוסיהם מעורים, כנראה, בפולחן העממי, עד כמה שאפשר ללמוד מן הידיעות המקוטעות, שנשתמרו בידנו עליהם.

הנימוס הכהני־המקדשי המיוחד ל ש ב ת אינו אלא קרבן־המוסף (במ' כ"ח, ט—י). אבל ה„מיתוס" של היום אינו מוצא לו בטוי בעבודת המקדש אלא בחיי העם. קדושת היום היא, כנראה, בשרשה טבו עתיק, והיא מושרשת בהבחנת־הימים של הקדמונים, שטעמה מיתולוגי־מגי (עיין למעלה, כרך א', ע' 577). זכר לכך הוא עונש־המות, שמטיל ס"כ על המחלל את השבת (שמ' ל"א, טו; במ' ט"ו, לב—לו). אולם בישראל נתקה השבת משרשה הקדמון ונבראה בריאה חדשה: היא נעשתה זכר לבריאת העולם. מסמל תלותה של האלהות ב„ימים" נהפכה לסמל אל יוצר ימים וקובע מועדים. קדושת השבת שרשה ב ב ר כ ת אלהים (בר' ב', ג). ה„מיתוס" הקוסמי של היום ניתן לנו

בבר' א', א—ב', ג (הנחשב על ס"כ) ובשמ' כ', יא: ל"א, יז. טעמו הסוציאלי־המוסרי ניתן לנו בשמ' כ"ג, יב ובדב' ה', יד—טו. יש להניח, ששני הטעמים פעלו זה ליד זה בתהליך התהוותה של השבת הישראלית. ובשני הטעמים קשור יסוד לאומי: השבת היא אות ברית לישראל (שמ' ל"א, יג—יז) וזכר לעבדות מצרים (דב' ה', טו). לכל המוטיבים אלה אין שום בטוי כהני־מקדשי. אשר לומר, ששביתת העם ביום זה היא המסמלת את המוטיב העולמי של היום, שביתת העבד והחי מסמלת את טעמו המוסרי, שמירת השבת מדור דור מסמלת את הברית בין ישראל ובין אלהי העולם. את השבת אשר איפוא לחשוב לאחד מגופי יצירתה של הדת העממית.

ה ח ו ד ש הוא חג עתיק, שבימי קדם תפס מקום חשוב בחיי העם, אלא שחשיבותו לא נשתקפה בחוקי התורה. בסה"ב ובס"ד לא נזכר חג החודש כלל. ס"כ קובע לראש החודש קרבן מוסף (במ' כ"ח, יא—יד). מלבד זה נזכר, שבראשי חדשים היו תוקעים בחצוצרות על הקרבן (במ' י', י). אבל עיקר ערכו של החודש כלול בהויתו העממית. נראה, שהעם היה נוהג בו מקצת שבתון והיה נמנע בו מכמה מעשי חול (עיין עמ' ח', ד). בחודש היו עורכים סעודת־משפחה חגיגית (ש"א כ', ה, כד, כז) או היו עולים אל איש האלהים (מל"ב ד', כג). וכן נראה, שבחודש היה נהוג לתקוע בשופר (תה' פ"א, ד), וזה היה עיקר עניגו בפולחן העממי. התקיעה היא בשרשה הקדמון מנימוסי עבודת הירח, ותכליתה להדיח את כחות הרע הקמים על הירח החדש בליל הולדתו. אבל בישראל החליפה התקיעה את מהותה הקדומה: היא נהפכה לתרועה לאלהים, חוק ומשפט לאלהי יעקב (שם, א, ה), או ל ה ז כ ר ה לפני אלהים (במ' י', י). לחג המקראי אין כבר כל יחס למיתוס של הירח. החודש נסמך במקרא הרבה פעמים ל ש ב ת (מל"ב ד', כג; יש' א', יג; ס"ו, כג; הושע ב', יג; עמ' ח', ד, ועוד). ואין ספק, שהיה ביניהם קשר. לקשר זה יש שורש בתרבות בבל־אשור, אבל בישראל נתפס באופן מיוחד. הירח נולד בכל חודש, היינו: הוא כאילו נ ב ר א בכל חודש. החודש מסמל איפוא גם הוא את הבריאה. (אידיאה זו משתקפת בברכת קידוש לבנה, עיין סנהדרין מב, ע"א). גם החודש נעשה חג ישראלי על קרקע הפולחן העממי.

בימי קדם נוהגים היו בישראל שני ר א ש י־ש נ י ם: אחד בחודש האביב (בניסן) ואחד בחודש האסיף (בתשרי). לפי שמ' י"ב, ב החודש של יציאת מצרים הוא ר א ש ו ן לחדשי השנה. ובכל ספרי המקרא, שאתה מוצא בהם מנין של חדשים, חודש האביב הוא ראשון (בס"כ שבתורה ובס' יהושע,

בס' מלכים, ירמיה, יחזקאל, חגי וכו'). אולם לפי שמ' כ"ג, טז חג האסיף חל „בצאת השנה", ולפי שמ' ל"ד, כב — ב„תקופת השנה", זאת אומרת — בראשית שנה חדשה. (ראשית ימות הגשמים כראשית השנה נרמזה אולי גם בדב' י"א, יא—יב). הדעה, שקביעת ראשית השנה בחודש האביב היא מאוחרת ואינה אלא פרי השפעה, שקבלו היהודים מן הבבלים (שחג ראש־השנה היה קבוע להם בניסן) בגלות בבל, אין לה יסוד. רק את שמות החדשים העלו עמהם מבבל (בפעם הראשונה אנו מוצאים שם חודש בבלי בזכ' א', ז). אבל מנין החדשים (וממילא גם ראשית השנה) החל מחודש האביב הוא עתיק. על זה מעידה עדות ברורה העובדה, שלוח החגים בכל מקורות התורה (גם בסי"א: שמ' כ"ג, יד—טז; ל"ד, יח—כג, וגם בס"ד: דב' ט"ז, א—טז) מונה את חג המצות שבחודש האביב כראשון לשלש הרגלים. בימי בית ראשון היו מסמנים את החדשים במספריהם הסדוריים (מנהג, שלא היה נהוג בבבל כלל), ועם זה נהוגים היו גם שמותיהם הכנעניים (כגון אביב, זיו, איתנים, בול). את צירוף הסימונים האלה אנו מוצאים במל"א ו', א, לז—לח: ח', ב. לא במקראות אלה ולא במל"א י"ב, לב אין יסוד להניח עבוד מאוחר. בזכ' ואסתר אנו מוצאים את המספרים מצורפים לשמות הבבליים. בעז' ו', טו (ארמית) ובזכרונות נחמיה (עיין נח' א', א; ב', א'; ו', טו) אנו מוצאים את השמות הבבליים בלבד. בשאר הספרים החדשים מסומנים במספריהם, וראשון להם הוא חודש האביב. המנין לפי הסדר החל מחודש האביב נראה כמנהג העתיק היסודי, שרק בזמן מאוחר נדחה מפני השמוש בשמות הבבליים. היו איפוא בישראל הקדמון שני ראשי־שנים, שהיו נוהגים כאחד. גם בבבל נהוגים היו שני ראשי־שנים: בניסן ובתשרי. מימות חמורבי התפשט במדינה חג ראש־השנה של מרודך בניסן, אבל ראש־השנה של תשרי לא נשתכח גם הוא[2]. אם המנין החל מחודש האביב מקורו בהשפעה בבלית על ישראל, יש להניח, שההשפעה חלה בזמן קדום.

ראש־השנה של חודש האביב היה ראש־השנה הכהני, וראש־השנה של חודש האסיף היה חגה של הדת העממית, חג חקלאי. תולדות החג הזה ותולדות יום הכפורים הקשור בו מתבארות מתוך השפעת הספירה הכהנית והספירה העממית של הפולחן זו על זו.

---

[2] עיין: Ch. F. Jean, La religion sumérienne (1931), ע' 170 ואילך; מייסנר, Babylonien, ח"ב, ע' 95 ואילך, 396. בארך היו חונגים לכבוד אַנוּ שני ראשי־שנים, אחד בתשרי ואחד בניסן: מייסנר, שם, ע' 99, הערה 6. גם במצרים היו שני ראשי־שנים. עיין ארמן־רנקה, Aegypten, ע' 399.

בס"כ אנו מוצאים את המצוה למנות את חודש יציאת מצרים כחודש ראשון לחדשי השנה (שמ' י"ב, ב). כל קביעות הזמנים שבס"כ עומדות על מנין זה. בס"כ מסופר, שבחודש הראשון באחד לחודש הוקם המשכן (שמ' מ', יז). זאת אומרת, שיום זה הוא ראשית השנה הפולחנית. במדבר חגגו ישראל משלש הרגלים רק את חג הפסח (במ' ט', א—יד). ס"כ מספר כמו כן, שבחודש הראשון נכנסו ישראל לארץ, ופסח היה החג הראשון, שחגגו בארץ (יהושע ה', י—יא). לפי יחז' מ"ה, יח—יט היה האחד בחודש הראשון יום חטוי ראשון של המקדש. הבית השני נחנך בראשית השנה הפולחנית (עז' ו', יד—כב). וכן אנו מוצאים, שבימי בית שני נחשב האחד בניסן לראש־השנה פולחני, באשר היה ראש־השנה לרגלים (משנה ראש השנה א', א) ולתרומת שקלים (זאת אומרת, שהוא היה ראשית השנה הכספית של בית המקדש, עיין תוספתא ראש השנה, פרק א'; תוספתא שקלים, פרק א'; ירושלמי שקלים ב', ע"א). בחודש זה היו מלבנים את ההיכל (עיין בסמוך). ולעומת זה היה חודש האסיף זמן „תקופת השנה", באשר היה ראשית ימות הגשמים, זאת אומרת — ראשיתה האמתית של השנה החקלאית בהתאם לתנאי הארץ. צירופם של שני המנינים נתן לנו בלוח החגים העתיק בשמ' כ"ג, יד—טז; ל"ד, יח—כג. ראשון לרגלים הוא גם כאן חג המצות בחודש האביב. זאת אומרת, שחודש זה הוא ראשית השנה הפולחנית, כמו במסורת ס"כ. ועם זה חג האסיף הוא גם זמן „תקופת השנה", כלומר — ראש השנה החקלאית. צירוף מעין זה אנו מוצאים גם בויק' כ"ה, ח ואילך. כאן נחשב תשרי לראשית השנה לענין שמיטה ויובל וכל מה שתלוי בהם (עיין גם דב' ל"א, י), מאחר ששמיטת קרקעות וגאולת קרקעות קשורות קשר טבעי בשנה החקלאית, ואף־על־פי־כן החודש הזה נקרא „החדש השביעי" בהתאם לשנה הפולחנית. ממל"א ו', א יש ללמוד, שהיו מונים את השנים „לצאת בני ישראל מארץ מצרים", כלומר — לפי השנה הכהנית. אולם בה בשעה שלפי המסורת הכהנית היה ניסן ראש־השנה לפולחן המשכן, אנו רואים, שגם שלמה וגם ירבעם מחנכים את המקדשים בחג (בחודש השביעי או השמיני). כי חג הפסח היה חג ביתי, וההמונים היו רגילים לעלות למקדשים ביחוד בחג האסיף, אחרי גמר רוב העבודה החקלאית. המלכים הסתגלו איפוא לדמוי־השנה של העם. אולם גמר טיהור המקדש בימי יאשיהו, קריאת ספר־הברית והעמדת העם בברית היו בראשית השנה הפולחנית, לפני חג הפסח (מל"ב כ"ג, לא—כג; השוה למעלה, ע' 270). בעצובם של חגי ראש־השנה ויום כפור היה בהמשך הזמן לפולחן העממי ערך מכריע.

מלבד ראשי החדשים ניסן ותשרי נתיחדה קדושה גם לימים העשיריים

של החדשים האלה. ס"כ מצוה להקדיש את קרבן הפסח בעשור לחודש (שמ' י"ב, ג). לפי מסורת ס"כ דרך העם על אדמת ארץ כנען בעשור לחודש הראשון (יהושע ד', יט). מנהג העם היה לצום בעשור לחודש השביעי, הוא הראשון של השנה החקלאית (ויק' ט"ז, כט, לא). לפי ויק' כ"ה, ט מתקדשת שנת היובל בעשור לחודש השביעי[3]. לפי מסורת מאוחרת, שיש לה בלי ספק יסוד היסטורי, היה יום זה (יום הכפורים) יום של חג עממי גדול, שבו היו הבנות יוצאות בכלי לבן לחול בכרמים, והבחורים היו בוחרים להם מביניהן נשים (משנה תענית ד', ח). הצום לא היה צום של אבל ומספד אלא של ששון ושמחה.

בימי קדם היו שני ראשי השנים, כנראה, ימים של חטוי המקדשים. החטוי היה היסוד הכהני של החגים האלה. לפי יחז' מ"ה, יח—כ יש לחטא את הבית „בראשון באחד לחודש" וגם „בשבעה בחדש", לפי נוסח המסורה בפסוק כ, ולפי נוסח השבעים — „בשביעי באחד לחדש". לפי נוסח השבעים היו איפוא שני ראשי־השנים ימי חטוי. זכר לדבר זה נשתמר אולי במנהג של ימי בית שני ללבן את המזבח בסיד בפסח ובסוכות, ואת ההיכל — פעם אחת, בפסח (משנה מדות ג', ד). נקוי המקדשים היה בו בימי קדם משום טקס דתי ומשום נימוס של חטוי. ס"כ אינו מצוה על חטוי בראשי השנים אלא קובע יום חטוי וכפור אחד בעשור לחודש השביעי (ויק' ט"ז). קשה לנו לדעת מהו היחס שבין מצות ס"כ ובין מצות יחזקאל. אין אנו יודעים מאיזה מקור שאב יחזקאל ואיזה מנהג הוא משקף. אבל בכל אופן תמימות יתרה היא למתוח קו של „התפתחות" ממצות יחזקאל עד חוקת יום הכפורים, כמו שנוהגים החוקרים מבית ולהוזן לעשות. יחזקאל לא המציא את ימי החטוי. חטויי מקדשים הם מנהג רווח בבבל, מצרים וכו'. מלבד זה יש הבדל יסודי בין חטוי יחזקאל ובין חטוי ס"כ. חטוי יחזקאל הוא חטוי בית בנוי: הכהן מחטא את מזוזות הבית ואת מזוזות שער החצר. בס"כ אין חטוי מזוזות. וביחוד: חטוי יחזקאל הוא כולו חיצוני: חטוי המזוזות והמזבח. ואילו חטוי ס"כ מרכזו פנימי: הכפור לפני ולפנים. כל הטקס מרוכז מסביב

---

[3] מכתוב זה אין שום ראיה, שבזמן מן הזמנים היה ראש־השנה חל בעשור לחודש תשרי. אין היום העשירי של השנה יכול להחשב ליומה הראשון. השנה נתקדשה קדושה מיוחדת באותו יום, מפני שהיום העשירי עצמו היה קדוש. „בראש השנה בעשור לחדש" ביחז' מ', א, אם נקבל את נוסחת המסורה, פירושו: בראשית השנה. וגם אין ראיה, שהכוונה כאן לחודש תשרי. אבל נוסחת השבעים היא: בראשון בעשור לחדש. ואין ספק, שזוהי הנוסחה הנכונה. תכנית הבית נתנה איפוא לנביא בתוך בעשור לחודש הראשון של השנה הפולחנית.

לאידיאה העתיקה של קדושת הארון ושל התגלות האלהים על הארון (ויק' ט"ז, ב). ועוד: חטוי יחזקאל אינו אלא כפור המקדש (מ"ה, כ). ואילו טקס יום הכפורים כולל גם כפור העם. אין דבר מונע אותנו מלהניח, שהמנהגים היו קיימים זה ליד זה: בראשי השנים היו מחטאים את המזוזות ואת פנות המזבח, ואילו בעשור לחודש היה יום החטוי הגדול. ואפשר, שהיו מנהגים שונים במקדשים שונים. בעצם חוקת החטוי בויק' ט"ז, כ—כח, לב—לד לא נקבע יום. ולא עוד אלא שויק' ט"ז, א מקשר את החוקה עם מות שני בני אהרן, היינו — עם מאורע, שקרה בחודש הראשון (בניסן). אפשר, שהחטוי הגדול היה נעשה בימי קדם בראשית השנה הפולחנית (בניסן). אולם יום הצום העממי בראשית השנה העממית (בתשרי) משך אליו את יום החטוי הכהני הגדול. בויק' ט"ז (כט) שניהם קבועים ביום אחד, אבל אין אנו יודעים מתי חלה ההתמזגות. טקס החטוי במקדש מתבצע על ידי הכהנים בלבד. גם על עוונות העם מתודה הכהן. לעם אין שום תפקיד, ויש להניח, שביום זה לא היה העם מתאסף במקדשים בימי בית ראשון. העם היה צם והיה נקהל ב„כרמים" לראות במחול החג של הבנות, שנתפס ודאי כמחול־קודש (השוה שופ' כ"א, יט), צוהל ושמח ליום כפור עוונותיו לפני יהוה. אופי־השמחה של היום מנצנץ גם בחוק הקובע אותו כיום קידוש שנת היובל וקריאת דרור בארץ לכל יושביה (ויק' כ"ה, ט ואילך).

חוקת ס"כ משקפת את ראשית התמורה, שחלה בעצוב חגי ראש־השנה ויום כפור בהשפעת הפולחן העממי. חוקה זו אינה מזכירה כלל שום נימוס של חטוי בראשי־השנים. ולא עוד אלא שאין היא מציינת את ראש־השנה הפולחני (ראש חודש ניסן) בשום טקס מיוחד. ולעומה זה היא מציינת את ראש־השנה העממי כיום מיוחד. הנימוס הכהני של היום כולל, כנימוס שאר החגים, קרבן מוסף, מלבד עולת החודש ועולת התמיד (במ' כ"ח, א—ו). אולם יש ביום הזה גם מדה מיוחדת לו: הוא „יום תרועה" (שם, א), „יום שבתון, זכרון תרועה, מקרא קדש" (ויק' כ"ג, כג—כה). מכיון שהכהנים היו תוקעים על הקרבן בכל ראש־חודש, הרי נמצאנו למדים מציון מועד זה דוקא כ„יום תרועה", שיום זה היה יום של תרועה מיוחדת, בלי ספק — יום של תרועת העם. גם יחודו של חג זה נתבטא איפוא דוקא בפולחן העממי. יש יסוד להניח, שתרועת העם בראש־השנה נתפסה כ„תרועת מלך", לכבוד האל הבא אל היכלו ועולה על כסאו לשפוט את העולם. אלא שתרועה זו לא היתה קשורה לא בנשיאת־הארון ולא בשום פעולה דרמטית אחרת וכן לא היה לה קשר מיוחד לספור בריאת העולם ומלחמות־בראשית. נראה, שבכמה מזמורי תהלים נתבטא ענינו של ראש־השנה העממי, והיינו: כ"ד, ז—י; כ"ט; מ"ז; פ"א

א—ה: פ"ט, ו—יט; צ"ג: צ"ה—ק': קמ"ט—ק"נ: עיין גם ס"ו, א—ד: ס"ז. במזמורים אלה מצוי המוטיב של ה ת ר ו ע ה לכבוד אלהים. כל העולם מריע לכבוד אלהים, מלאכי מרום יקלסוהו, כל חי ירנן לו. העולם מ מ ל י ך את האל על עצמו. הבשורה הגדולה היא: יהוה מָלָךְ! זוהי בשורה לעולם, בשורה לכל העמים. במזמורים אלה נזכרת בריאת העולם, אבל רק ברקע. המוטיב המרכזי הוא ש ל ט ו ן האל, מ ל כ ו ת ו על כל מעשיו. האל הכין כסא מלכותו מעולם, ומאז הוא מנהיג עולמו בצדק ובמשפט, הוא לבדו, ואין עוד. במוטיב הקוסמי משולב מוטיב לאומי: החסדים, שעשה האל עם ישראל. בשורת המלכות היא בשורה ט ו ב ה: „יהוה מלך, תגל הארץ, ישמחו איים רבים". מן הבטוי „כי בא, כי בא לשפט הארץ!" (צ"ו, יג; צ"ח, ט) נראה, שתרועת־ההמלכה היתה קשורה ב מ ו ע ד מסויים, שנחשב ל י ו ם מ ש פ ט ה ע ו ל ם. אלא שאין היום הזה מדומה כאן כיום דין ו ג מ ו ל לצדיקים ולרשעים (צ"ו, י—יב הם לא מגוף המזמור, ובכל אופן זהו כאן מוטיב צדדי) אלא כיום התגלות מ ש פ ט ח ס ד ו של אלהים לכל באי עולם, כיום, שבו הוא חותך להם חיים ומזון בחסדו. ועם זה האל מגלה גם את חסדו עם ישראל ביום תרועת התמלכותו: ידבר עמים תחתינו ולאמים תחת רגלינו וגו' (מ"ז, ד ואילך)[4].

אם נקבל את ההנחה, שמזמורי תהלים אלה הם מזמורי ראש־השנה, נוכל איפוא ללמוד מהם, שראש־השנה העממי נתפס כבר בימי קדם כיום משפט (כיום קביעת גורל העולם) ושענינו זה נרמז בנימוס התרועה, שנזכר בתורה. אנו יודעים, שחג ראש השנה של מרודך בבבל היה יום קביעת־גורל העולם. כאן יש מגע בין תרבות ישראל ובין תרבות בבל. אבל אין זאת אומרת, שכאן יש השפעה מאוחרת דוקא, מתקופת החורבן או מלאחריה. האידיאה של החג כיום קביעת גורל היתה אידיאה רווחת בחוג התרבות הבבלית, והיא אידיאה עתיקה. הצלת האלים מן הרע, חתונת האלים, קביעת גורל — אלו הן שלוש האידיאות הראשיות של החג האלילי. ומהן יכלה רק האידיאה השלישית להקלט בקרקע האמונה הישראלית. אידיאה זו עשויה היתה להכרך בנימוסי החג, שענינם המשכת חסדו וברכתו של האל לעתיד: ברכת האל היא היא משפט וקביעת גורל. בפולחן הכהני הישראלי מוטיב זה אינו מופיע, מאחר שאין הפולחן הכהני כולל, כמו שראינו, בקשת־חסד חמרית לעתיד. גם החגים העממיים, כפי שהם משתקפים ב ת ו ר ה, הם חגי הודאה

---

4 על מזמורי המלכת יהוה עיין להלן בפרוטרוט בנספח. על תה' כ"ד, ז—י עיין שם, הערה 72. למ"ז עיין שם, הערה 109.

ולא חגי בקשה, וממילא אין בהם מיסוד המשפט. ביהדות המאוחרת נעשו בעצם כל החגים החקלאיים י מ י ד י ן (ראש השנה א׳, ב), מאחר שנתקשרו בהם נימוסי בקשה לעתיד. לא כן בימי קדם. רק בתרועת החצוצרה, שבאה ל ה ז כ י ר את ישראל לפני האל, עלולה היתה האידיאה של המשפט להכרך. נראה, שמגרעין זה צמח ונתגבש ראש־השנה העממי כיום „זכרון תרועה". לתרועת הזכרון של החצוצרה גלותה תרועת השופר, תרועת ההמלכה והעליה על כסא המשפט בראשית השנה החקלאית, ביום, שבו האל מברך את השנה הבאה בגשם ויבול ושופט תבל בצדק ובמישרים.

ביהדות המאוחרת נהפך משפט האלהים ביום זה ל ג מ ו ל אלהים, לפקידת זכויות ועוונות. מפני זה נהפך ליום של בקשת סליחה ומחילה ונתאחד עם יום הכפורים ליחידה אחת — לזוג של „ימים נוראים", ימי תשובה ותפלה. בתורה ובס׳ תהלים אנו רואים רק את ראשיתה של התפתחות זו. ראש השנה העממי הוא יום זכרון וצפיה למשפט של חסד. ביום הכפורים נהאחדו החטוי הכהני והצום העממי. אבל שני הימים עדיין לא נעשו ימי דין ממש. הם עדיין נפרדים בענינם. ושניהם הם עדיין ימים של שמחה עממית. מוטיב המשפט מקומו בכל אופן בספירה של הפולחן העממי ולא הכהני, ובספירה זו חלה התפתחותם והתגבשותם של חגים אלה.

ש מ ח ה, צ ע ר, א ב ל ו ת

ה ש מ ח ה ו ה צ ע ר כחויות דתיות מצאו להן בטוי רק בספירה של הפולחן העממי.

הפעולה הכהנית בהקרבת קרבן, ובכלל זה גם קרבן שלמים, מהותה היתה חטוי או כפור. סעודת־השמחה, שנערכה על זבח השלמים ליד המקדש או בתחומה של עיר־המקדש, היתה מן הפולחן העממי. לא רק יחוד אפים של החגים נקבע על ידי הפולחן העממי, אלא גם יסוד ה ש מ ח ה שבהם היה ענינו של הפולחן העממי. עממיים הם העליה למקדשים, התהלוכה בהמון חוגג, הקפת המזבח, סעודת־הקודש, המחול, השיר והנגון וכו׳. בפולחן העממי היה בימי קדם מקום ל„מתנבאים" (ש״א י׳, ה). בפולחן העממי השתתפו הנשים, שבפולחן הכהני הישראלי לא ניתן להן מקום. הבנות היו יוצאות במחולות (שופ׳ כ״א, יט—כג), הנשים היו מנגנות ומתופפות (תה׳ ס״ח, כו). גם ה ה ל ו ל י ם (שופ׳ ט׳, כז; ויק׳ י״ט, כג—כה) היו מן הפולחן העממי: את ראשית התירוש או את נטע הרבעי היו אוכלים בשמחה לפני יהוה.

וכשם שהשמחה היא ענינו של הפולחן העממי, כך גם הצער. כל מנהגי ענוי־הנפש הם ממנהגי הפולחן העממי. מן הפולחן העממי הם הישיבה (על

הארץ) לפני האלהים והבכי (שופ' כ', כו; כ"א, ב), הצום (ש"א ז', ו, ועוד), הוידוי (ש"א ז', ו, ועוד), הלינה בשקים, קריאת עצרה עם קבוץ זקנים, עוללים, חתן וכלה, הזעקה והמספד (יואל, א', יג—יד; ב', יב—יז: כאן הכהנים רק משתתפים באבל העם), כפיפת הראש, הצעת שק ואפר (יש' נ"ח, ג—ה). גם נימוס ה מ י ל ה, שיש בו מאופי מנהגי הסגוף, הוא מחוץ לתחומה של הפעולה הכהנית.

מחוץ לרשותה של הכהונה היו כל מנהגי ק ב ו ר ה ואבל על מת וכבוד ה מ ת. בדת המקראית מנהגים אלה אינם בעצם בכלל „פולחן". אבל בהרגשת העם היו מין טקס פולחני (וכן הם ביהדות המאוחרת). אלא שהכהונה הרחיקה אותם לגמרי מתחומה — מתחום הקודש. המספד על המת היה ענין למשורר (ש"ב א', יז—כז; ג', לג—לד) או לנביא־המשורר (דה"ב ל"ה, כה). ביחוד היה המספד אומנותן של נשים „מקוננות", „חכמות" יודעות שיר (יר' ט', טז—יט). הקינה הזאת היא מין „התנבאות". ואפיני הדבר, שדוקא תפקיד זה נמסר בידי נשים, שבפולחן הכהני לא ניתן להן שום תפקיד. (ועיין להלן: החיים והמתים).

אולם כל עוזה של היצירה העממית בספירה של הפולחן, יצירת ה ע ם המונותיאיסטי, נתבטא ב ת פ ל ה ו ב ש י ר, שניהם לגמרי מחוץ לתחומה של הכהונה.

ה ת פ ל ה ו ה ר נ ה

ה ת פ ל ה, היינו: שפך שיח לפני אלהים בלי רנה ובלי נגון (בשפה פשוטה או בשיר שקול), היתה רשות כמעט נפרדת לגמרי מפולחן־הקרבנות הכהני. התפלה היא מגלוייה המובהקים ביותר של הדת העממית, וכבר אמרנו, שבט' הכהנים אין לה זכר. הכהן מתוך בין האדם ובין האל בהקרבת הקרבן ובשאילה באפוד. אבל בתחומה של התפלה אין מתוך. התפלה מסורה לכל אדם, לאיש ולאשה. רק במקרים מיוחדים יש מ ל י ץ בתפלה. אבל המליץ הוא לא כהן אלא צדיק המתפלל בעד אחר, בעד יחיד או בעד צבור, לכפר על עוון. כך מתפלל אברהם („כי נביא הוא") בעד אבימלך (בר' כ', ז, יז), משה בעד מרים (במ' י"ב, יג) ובעד אהרן (דב' ט', י), איש האלהים בעד ירבעם (מל"א י"ג, ו), איוב בעד רעיו (איוב מ"ב, ח—י). המליץ העומד בתפלה לכפר על העם הוא תמיד הנביא ולא הכהן (יר' ט"ו, א; וכן בספורים על משה, יהושע, שמואל). עיין גם: יש' ו', יא; ס"ב, ז — ס"ג, יא; יר' ז', טז (י"א, יד; י"ד, יא); י', יט—כ, כג—כה; י"ד, א—ט, יט—כב; כ"ז, יח; ל"ב, לז—כה; מ"ב, ב, ד, ט, כ; יחז' ט', ח; עמ' ז', ב, ה; חב' א', ב—ד, יב—יז,

חזקיהו שולח שליחים, וביניהם את „זקני הכהנים", אל יש ע יהו ומבקש, שיתפלל בעד העם (מל"ב י"ט, ב—ד), וגם הוא עצמו מתפלל (שם, טו—יט). וכן משתתף בתפלה כל העם (שופ' כ"א, ב—ג, ועוד). תפלת־החובה היחידה, שנזכרה בתורה, היא בודוי־המעשר (דב' כ"ו, יב—טו), וזו חובת כל אדם, ודבר אין לה עם הכהן. את התפלה והוידוי בשעת הכנסת הגדולה בימי נחמיה קוראים הלויים (נח' ט', ד ואילך).

מקום־תפלה מן המובחר הוא המקדש. יהושע מתפלל לפני הארון (יהושע ז', ו—ט). אחרי מלחמות גבעה העם בוכה ומתפלל בבית אל (שופ' כ"א, ב—ג). חנה מתפללת בבית שילה (ש"א א', י—טז). דוד מתפלל לפני אהל הארון (ש"ב ז', יח—כט). שלמה מתפלל במקדש לפני המזבח (מל"א ח', כב—נד). בתפלת שלמה מובע הרעיון, שבית המקדש הוא מקום תפלה ותחנה לישראל ולנכרי (שם, כח ואילך). ולא עוד אלא שהבית הוא „דרך" לעלית התפלה אל האלהים גם כשהוא מתפלל במקום אחר (שם, מד—נו). האל עונה למתפלל „מהר קדשו" (תה' ג', ה), תפלתו באה אל היכל קדשו (יונה ב', ח, השוה ה). המתפלל נושא ידיו אל הדביר (תה' כ"ח, ב). חזקיהו בא אל בית המקדש להתפלל (מל"ב י"ט, יד—יט). בשעת צרה העם מתפלל בבית המקדש (יואל ב', יד), והכהנים בוכים בין האולם ולמזבח (שם ב', יז). בחזון הנביא יהיה בית המקדש בירושלים „בית תפלה לכל העמים" (יש' נ"ו, ז). עיין גם יש' ט"ז, יב.

אולם בדרך כלל אין התפלה תלויה במקום מסוים. האדם משוע לאלהים בכל מקום שהוא. בתקופת המקרא היתה מלחמה על שאלת המקום הכשר להקרבת קרבנות. אבל לא היתה מעולם שום שאלה בדבר מקום התפלה. לא היה כל חשש, שמא יתפללו „לשעירים" (עיין ויק' י"ז, ג—ז). המשורר אינו רוצה לשיר את „שיר יהוה", היינו: לרנן ולנגן בכנור משירי המקדש, על „אדמת נכר" (תה' קל"ז, ב—ד). אבל לתפלה אין גם תחום כזה. המקרא מרבה לספר על מקומות בנין מזבח. אבל כשהוא מספר על תפלה אינו קובע על־פי־רוב את המקום בכלל. עיין על אברהם: בר' י"ז, יח: כ', ז, יז. על עבד אברהם: שם כ"ד, יב—יד, מב—מד. על יצחק ורבקה: שם כ"ה, כא. על יעקב: ל"ב, י—יג. על משה: שמ' ה', כב—כג: ח', ד, ח, כד—כו: ט', כח—לג: י', יז—יח: י"ד, טו: ל"ב, יא—יג: במ' י"א, ב, יד—טו: י"ב, יג: י"ד, יג—יט: ט"ז, טו: כ"א, ז: דב' ג', כד—כה: ט', כה—כט. על שמשון: שופ' ט"ו, יח: ט"ז, כח. על שמואל: ש"א י"ב, יח—יט, כג: ט"ו, יא. על דוד: ש"ב י"ב, טז: ט"ו, לא: כ"ד, י, יז. שלמה מתפלל בחלום הלילה (מל"א ג', ו—ט). ועיין מל"א י"ג, ו: י"ז, כ—כב: י"ח, לו—לז: מל"ב ו', יז, כ: כ', ב—ג. התפלה

עם הודית המעשר מצותה בכל מקום בארץ (דב' כ"ו, יב—טו). וכן תפלת הכפרה על העגלה הערופה (שם כ"א, א—ח). אלהים שומע תפלת ישראל מארץ שבים (מל"א ח', מו—נ; ויק' כ"ו, מ). המשורר שופך שיחו לפניו בארץ נכריה (תה' מ"ב—מ"ג). בכל מקום צועק האדם לאלהים בצר לו (שם ק"ז, א ואילך). המלחים מתפללים על האניה (יונה א', יד). יונה מתפלל „ממעי הדגה" ומשוע „מבטן שאול" (ב', ב ואילך). אנשי נינוה זועקים לאלהים (ג', ז—י). יונה מתפלל לאלהים בנינוה (ד', ב—ג). דניאל, עזרא ונחמיה מתפללים בבבל. עיין גם יר' כ"ט, ז, יב.

התפלה לא נחשבה בימי קדם „עבודת אלהים" ממש. היא היתה פרי צורך הלב, „צעקה", „שועה", בקשת חסד מאת האלהים, של היחיד או של הצבור. היא נבעה מתוך מצוקת השעה, ולא היה בה קבע, לא של מקום ולא של זמן, וביסודה לא היתה „נוסח". מתפלת שלמה, הרואה את בית־המקדש כמעט כבית־תפלה בלבד, נמצאנו למדים, שהתפלה תפסה מקום חשוב ביותר בדת העממית בימי קדם. התפלה נתגבשה כפעולה דתית עצמאית, ואנו רואים אותה במקרא כשהיא נפרדה כמעט לגמרי מן הקרבן. רק בש"א ז', ט ובאיוב מ"ב, ח התפלה רצופה לקרבן. אבל במקרא בכללו אין התפלה קשורה בקרבן. היא עצמאית אף בשעה שהיא נאמרת במקדש. חנה, למשל, מתפללת בשילה „אחרי אכלה" „ואחרי שתה" (ש"א א', ט). תפילה עם פרישת כפים קובעת מקום לעצמה ליד הקרבן והחג (יש' א', יא—טו).

התפלה היא הספירה הרחבה ביותר של בטויי הדת העממית, והיא בלתי תלויה בכהן וכמעט בלתי תלויה במקדש. ובכל זאת לפי הרגשת האדם המקראי הספירה של הפולחן המקדשי היא העליונה, והיא המקרבת את האדם אל האלהים. מתפלל הוא לאלהים בכל מקום. אבל במקדש הוא רואה את „פני" האלהים. ולפיכך יש שהמתפלל מתפלל אל החסד הזה, מביע ערגון אל המקדש, מצפה לראית ההיכל ולהשתתפות בפולחנו כלשכר וגמול. עיין תה' מ"ב—מ"ג; פ"ד, ב—יא; ה', ח; צ"ב, יד; יונה ב', ה. המשורר מתפלל, שיזכה לבוא אל המקדש ולהודות בכנור לפני המזבח (תה' מ"ג, ג—ד). ויש שבתפלתו הוא נודר להביא קרבן ולהודות לאלהים בשיר ותהלה במקדש (תה' כ"ב, כג—כח; כ"ז, ו; נ"ד, ח; ס"ה, א; ק"ב, יח—כג; ק"ז, כב; יונה ב', י). ויש שהוא מתפלל, שתפלתו תכון לפני האלהים כקטורת וכמנחה (תה' קמ"א, ב). היחס בין שתי הספירות משתקף יפה בספור על מחלת חזקיהו ותפלתו. חזקיהו מתפלל על מטתו (מל"ב כ', ב—ג). וישעיהו מבטיח לו כגמול לא רק רפואה אלא גם עליה אל בית יהוה (שם, ה, ח). ואילו

לבית יהוה הוא בא **בזמור־תודה** (יש' ל"ח, ט—כ). ואת הזכות לנגן נגינות בבית יהוה „כל ימי חיינו" הוא רואה כתכלית החסד (כ).

התפלה לא נעשתה בימי קדם עבודת־קבע, ואף אין אנו יודעים, אם היו רווחות בימי בית ראשון תפלות מגובשות, תפלות, שיש בהן מטבע של **נוסח**. כמעט כל התפלות, שאנו מוצאים במקרא, מיוחדות לאומרן ולשעתן ונובעות מן המסבות המיוחדות, שבהן נוצרו. מפני זה אין בהן מטבע של נוסח. כי „נוסח" הוא יצירה, שנפרדה מיוצרה ומצירוף התנאים של שעת יצירתה, שהופקעה מרשות־היחיד ומצורך־השעה של היחיד ונעשתה אמצעי הבעה של הרבים, של בני־אדם האומרים מה שהם אומרים לא משלהם, אלא מן המקובל. הנוסח הוא קנין הרבים. ואילו כל התפלות של אנשי המקרא הן תפלות־יחיד ותפלות־שעה. התפלה נהפכת לנוסח כשהיא מצטרפת לאמצעי־הבעה נוסחאי: **לוידוי**, לברכה או לקללה, לשיר ולמזמור.

כי אם התפלה כסוג ספרותי טהור אינה נוטה לנוסח, הרי **הוידוי, הברכה והקללה והמזמור** נוטים להתגבש גבוש של נוסח.

נוסח עתיק לוידוי של צבור היא הקריאה: חטאנו לה'! (ש"א ז', ו; השוה שם י"ב, י; שופ' י', י, טו; במ' כ"א, ז; דב' א', מא), או: חטאנו והעוינו, רשענו! (מל"א ח', מז). ושל יחיד: חטאתי! חטאתי לה'! חטאתי לה' אלהי ישראל! (במ' כ"ב, לד; ש"א ט"ו, כד; ש"ב י"ב, יג; כ"ד, י; יהושע ז', כ, ועוד). בדב' כ"א, ז—ח מצינו נוסח של ודוי עם תפלה על העגלה הערופה. בדב' כ"ו, ג—י מצינו נוסח של הודיה על הבכורים, ושם, יג—טו הודיה עם תפלה על ביעור הקודש.

נוסח של ברכה עממית היא הברכה: ישימך אלהים כאפרים וכמנשה! (בר' מ"ח, כ). נוסח של ברכת־כהנים מצינו בבמ' ו', כד—כו, נוסח של אֵלה בבמ' ה', יט—כב. המענה הנוסחאי היה: אמן, אמן! או: אמן, כן יאמר ה'!, וכיו"ב (במ' ה', כב; דב' כ"ז, טו ואילך; מל"א א', לו, ועוד).

נטיה טבועה ביחוד **בשיר** להפך „נוסח", היינו להתגבש גבוש קבע ולהעשות קנין הרבים. התפלה היא במקרא ביסודה מבע־לב של יחידים. ואילו השיר והמזמור לצורותיהם הם רנת־עם. אין נוסח־תפלה אחד לצבור, אבל יש שיר של הצבור. **משה** שר עם „בני ישראל" (שמ' ט"ו, א). **מרים** עונה שיר ל„כל הנשים" (שם, כ—כא). את שיר־הבאר שרים כל ישראל (במ' כ"א, יז). **דבורה** שרה יחד עם **ברק** (שופ' ה', א). **משה** מלמד את בני ישראל את שירת „האזינו" ושם אותה בפיהם (דב' ל"א, יט ואילך). השיר, באשר הוא יצירה אמנותית, נעשה (כאגדה, כנגון, כרקוד וכו') קנין הצבור, „פזמון" של הרבים. ולפיכך יש להניח, שראשית עבודת־האלהים בקול ודברים

היו השיר והמזמור, ומן השיר והמזמור הושתת סדר־תפלה כפולחן של קבע עצמאי.

השיר והמזמור היו קשורים ברנה (בנעימה ולחן) ובנגון בכלים. כמו כן שמשו לואי למחול ולתהלוכה. כנוסח של רבים עשויים היו לשמש מבע לרחש־הלב העממי, הגיג לרגש המון חוגג. כרנה, כנגון, כמחול וכתהלוכה היה המזמור מיסודות הפולחן העממי. בספירה של הפולחן העממי בישראל הקביל לקרבן, וגם שמש לואי לקרבן ולחג. בחגים היה כמין מסגרת לטקס המקדשי, ובצועו התרכז מסביב למקדשים. בהמון שירים וזמרת נבלים חגג העם את חגיו עם בתי האלהים (עמ' ה', כג). ומפני שהמזמור היה קשור בפולחן המקדשי הפומבי, נקבע בו קבע מסוים, לא רק של נוסח אלא גם של מקום וזמן. קבע זה טובע אותו במטבע של פולחן, ושונה הוא בזה מן התפלה־בעצם.

יוצריה ומבצעיה של השירה הפולחנית

השירה הדתית המקראית אינה יצירת חוג מסוים. ביצירתה שותף היה כל העם. ובכל אופן דבר אין לה עם הכהונה. בין יוצרי השירה המקראית היו משוררים, נביאים, מלכים, משוררים־אמנים („לויים"). על יוצריה נחשבו גם נשים (מרים, דבורה, חנה). בשירה הפולחנית, שהיתה קשורה בזמרה ובמחול, השתתפו אנשים מן העם, ביניהם גם נשים. הקינה על המת היתה, כאמור למעלה, אף ביחוד ענין לנשים־מקוננות. הכלים, שנגנו בהם, היו תפים, עצי ברושים, כנורות, נבלים, מנענעים, צלצלים, חלילים, מנים, עוגב וכו' (שמ' ט"ו, כ; ש"ב ו', ה; עמ' ה', כג; תה' ק"נ, ג—ה, ועוד) — כל אלה כלים, שהכהן לא השתמש בהם. ואמנם, בכל מקום, שנזכרה שירה לפני האלהים במקרא, הרי זו שירת אנשים מן העם, ואין היא חלק מן הפולחן הכהני. עיין שמ' ט"ו, א, כ—כא; דב' ל"א, יט—לב, מד; יהושע י', יב—יג; שופ' ה', א, יב; ש"א ב', א—י; יש' ל"ח, ט—כ. אחרי הקרבן ואחרי ברכת הכהן העם מרנן (ויק' ט', כד). בנסוע הארון ובשובו משה אומר שיר (במ' י', לה—לו). בשעת העלאת הארון דוד וכל ישראל הם ה„משחקים" לפני יהוה (ש"ב ו', ה). בליל התקדש חג ובשעת העליה אל בית יהוה העם שר ומחלל בחלילים (יש' ל', כט). בשירה ובזמרה כל העם עובד את יהוה (עמ' ה', כג). גם השירה הפולחנית בבית המקדש בירושלים היתה ונשארה תמיד שירות לא־כהני, חיצוני. בימי בית שני נעשה שיר־הלויים יסוד־קבע בעבודת בית המקדש (משנה תמיד ה', ו; ז', ד; ערכין ב', ג—ו; סוכה ה', א—ד, ושם גמרא נ'—נ"א; גמרא ראש השנה ל'—ל"א). זמן השיר היה קבוע, וכן קבוע

היה מקומם של הלויים במקדש. אבל גם בימי בית שני היה השיר שירות חיצוני. בתורה לא נזכר כלל, והוא נשען על מסורת שבעל־פה. השיר היה ענין למעמד מיוחד של משוררים־לויים. מקומם היה דוכן ליד המזבח או המעלות שבין עזרת ישראל ובין עזרת נשים. ולפי מסורת אחת היו בין המנגנים בכלים אף עבדי כהנים (ערכין ב', ג—ד). משפחות משוררים נזכרים כמעמד מיוחד כבר בין העולים מבבל ובראשית ימי בית שני (עז' ג', מא, ע; י', כד; נח' י', כט, מ; י"א, יז, כב—כג; י"ב, כח—כט, מב, מה—מז; י"ג, ה, י). אבל אין אנו יודעים, אם שיר המשוררים־האמנים האלה היה גם בימי בית ראשון חלק (ואם גם חיצוני) מן הפולחן הכהני ואם תפס מקום קבוע במערכת־הפולחן המקדשית הרשמית. יש לשער, שהיה „אמנות חפשית", והיה מעורב בשמחה העממית שבחצר בית המקדש ושליד בית המקדש. (השוה עוד להלן, ע' 530).

המזמור והנוסח

שבימי בית ראשון קיימת היתה יצירה מזמורית בישראל, גם באפרים גם ביהודה, — בזה אין שום ספק. את המון השירים ואת זמרת הנבלים בעבודת־האלהים של אפרים מזכיר עמוס (ה', כג). בין הגולים, שהבבלים הובילו אותם לבבל, היו משוררים־אמנים, שהוליכו אתם את כנורותיהם ושאומנותם היתה זמרת „שיר ציון" או „שיר יהוה", היינו: שירי־קודש, שהיה בהם מיסור ה„שחה" של החג הישראלי (תה' קל"ו, א—ד). כבר הזכרנו, שבין העולים מגלות בבל היו משפחות־משוררים, שנמנו עם הלויים. אולם גם בזה אין להטיל ספק, שהיצירה המזמורית כבר התחילה מתגבשת גבוש של „נוסח" בימי בית ראשון. וראי, שהיא לא היתה „נוסחאית" במובנו של מובינקל, מעשי־ידי בעלי־מקצוע, שמלאכתם מלאכת חבור מזמורים לכל דורש. היא היתה יצירה ממש, הגות־רוחם של משוררים בעלי רגש פיוטי ודתי עמוק, שיצרוה מתוך צורך לבם ולשם צורך נפשם. אולם אם מצד אופן יצירתה לא היתה נוסחאית, הרי היה השמוש בה שמוש של נוסח. היו מזמורים, שהתפששו במשך הזמן בעם. שנקבע בהם קבע של נוסח, ורבים השתמשו בהם לעת מצוא. סימן מובהק של שמוש ב„נוסח" היא אי־ההתאמה בין המטבע הטבוע של היצירה ובין הענין, שלשמו משתמשים בה. מעשה־חבור נוסחאי מסתגל לענינו של המזמין אותו. אולם שמוש נוסחאי ביצירה קבועה ומגובשת כרוך לעתים קרובות באי־התאמה בין האמור ובין ענינו של האומר. במאה וחמשים פרקי ס' תהלים שופכים יהודים ונוצרים זה אלפיים שנה שיחם לפני אלהים. מה לא תלו בני אדם בדורות שונים ובלשונות שונות

בפרקים אלה; והנה יש יסוד להניח, ששמוש נוסחאי כזה ביצירה המזמורית בישראל התחיל כבר בימי קדם.

כשאנו משוים את ה ת פ ל ו ת שבמקרא עם ה מ ז מ ו ר י ם, אנו רואים, שבשום תפלה אין אף מלה אחת, שאינה מתאימה לענין, שעליו היא נאמרת, ואילו המזמורים אינם כן. תפלת ח נ ה (ש"א א', יא) מתאימה לענינה. אבל מזמור־התודה, שהיא מזמרת, לפי ש"א ב', א—י, עם שילום נדרה אינו אלא „נוסח", שאינו מתאים לענין. רמז לענינה של חנה יש רק בפסוק ה („עד עקרה ילדה שבעה"), שבאמת אינו אלא מליצה כוללת בסדר קילוסי אלהים. פסוק זה שמש יסוד למספר לשים את המזמור בפי חנה. אבל המזמור הוא באמת מזמור־תודה של ה מ ל ך, כמו שאנו למדים מפסוק י[5]. תפלתו של י ו נ ה (יונה ד', ב—ג) מתאימה לענינה. אבל המזמור הנתן בפיו (ב', ג—י) אינו מתאים, ואינו אלא „נוסח". המזמור הוא לא תפלה אלא מזמור־תודה של המשלם נדרים במקדש אחרי שניצל מצרה. בפסוקים ג—ז המשורר משתמש במליצות מעין „מבטן שאול שועתי" וגו' דרך השאלה פיוטית (השוה תה' מ"ב, ח; ס"ט, ג, טו—טז, ועוד), וזה שמש יסוד למספר לשים את המזמור בפי יונה במעי הדגה. בנבואת י ו א ל על הארבה קבוע מזמור (א', טז—כ). אבל המזמור אינו מזכיר כלל ארבה. זהו מזמור על מכת־ש ר ב, ממזמורי ה ב צ ו ר ת. אלא שהנביא מתאר במליצה את מכת הארבה כפגע, ש„לפניו אכלה אש, ואחריו תלהט להבה" וגו' (ב', ג, השוה ה), וזה שמש יסוד לקבוע מזמור־של־בצורת דרך „נוסח" כתפלה על הארבה. ביואל ב', יז אנו מוצאים קטע של מזמור, שהוא. כנראה, תפלה לנצחון במלחמה, ונקבע כאן בגלל פסוק יט[6]. ביר' י"ד, ז—ט אנו מוצאים מזמור־תפלה על הבצורת (עיין פסוקים א—ו), שהמשכו הוא, כנראה, שם, יט—כב. אבל במזמור לא נזכרה באמת בצורת כלל. מפסוק ט („כגבור לא יוכל להושיע") יש ללמוד, שזהו מזמור־תפלה על צרת־חרב. פסוק יט נמצא בח', טו בנבואה על עליית האויב. אולם בפסוק כב נזכרו במליצה כוללת גשמים ו„רביבים", ומפני זה השתמש הנביא (או מסדר הספר) במזמור זה שמוש של „נוסח" לתפלת בצורת.

כל המקרים האלה אינם „טעויות". השמוש ב„נוסח" דרכו מאז ועד

---

5 במזמור יש כמה נקודות מגע עם ש"ב כ"ב (תה' י"ח). פסוק ב נמצא בש"ב כ"ב, לב. ל„בשמים ירעם" (פסוק י) עיין ש"ב כ"ב, יג. משותפים המומיבים של הרטת הקרן, נקמה מן האויבים, השפלת הרמים־הגאים, הסמכת „מלכו" ל„משיחו". עיין על מזמור זה להלן, נספח: ס' תהלים.

6 אבל „למשל בם גוים" אשר נם לפרש במובן: לעשות אותם למשל ולקלס,

היום להתלות במשהו של התאמה, לפעמים — רק התאמה מדומה. השמוש הנוסחאי הזה במזמורים, שאנו מוצאים בספרים מימי בית ראשון, מעיד על התגבשותה של הספרות המזמורית בימים ההם, על השתגרותה בפי רבים במטבעות של קבע. על תופעה זו רומזות גם עדויות אחרות. בשיר אסכטולוגי משתמש י ש ע י ה (י״ב, ב) בפסוק משירת־הים (שמ׳ ט״ו, ב) וממזמור שבתהלים (קי״ח, יד) בצורתו הדקדוקית המיוחדת. וכן הוא משתמש בפזמון־תודה, שאנו מוצאים אותו גם בתה׳ ק״ה, א; ט׳, יב. את פזמון־התודה „הודו לה׳ כי טוב״ וגו׳, המצוי בס׳ תהלים, מזכיר י ר מ י ה (ל״ג, יא). השיר „שפך חמתך״, שאנו מוצאים בתה׳ ע״ט, ו ושהוא בלי ספק משירי „יום יהוה״ של האמונה העממית, נמצא ביר׳ י׳, כה. הנביא משתמש בו, אף־על־פי שאינו מתאים לגמרי להשקפותיו. על השאילות, ששאלו הנביאים ממליצות מזמורי תהלים, עוד נעמוד במיוחד (להלן בנספח).

מתוך תהליך זה של התגבשות היצירה המזמורית והתהפכותה ל„נוסח״ הושתתו ילקוטי־המזמורים העתיקים, שמהם נתהוה ס׳ ת ה ל י ם.

ספר תהלים

ה ר כ ב ה ס פ ר. ס׳ תהלים שבידנו כולל מאה וחמשים מזמורים ומחולק לחמשה ספרים (א׳—מ״א, מ״ב—ע״ב, ע״ג—פ״ט, צ׳—ק״ו, ק״ז—ק״נ). בראשי רובם של המזמורים יש כותרות הקובעות את מיהות מחבריהם: דוד, הימן, איתן, אסף, בני קרח, משה, שלמה, ואולי גם ידותון. כמו כן כוללות הכותרות בחלק מן המזמורים המיוחסים לדוד גם רשימות על המאורעות בחיי דוד, ששמשו נושאים למזמורים. הכותרות כוללות במזמורים רבים גם סימונים מוסיקליים שונים, שאין טיבם מחוור כל צרכו (למנצח, הגתית, שושן עדות, ועוד), וכן גם קביעת סוגם של המזמורים (מכתם, מזמור, תפלה, תפלה לעני, ועוד). הספר בצורתו זו נתגבש בלי ספק בימי בית שני, והוא פרי חבורם של ילקוטי־מזמורים שונים לאוצר אחד. על קיומם הנפרד של הילקוטים מראים סימנים שונים. מראים על זה המזמורים הכפולים. מזמור י״ד (ספר א׳) הוכפל בנ״ג (ספר ב׳). נ״ג, ח—יב וס׳, ז—יד (ספר ב׳) הוכפלו וחוברו למזמור אחד בק״ח (ספר ה׳). מ׳, יד—יח (ספר א׳) הוכפל בע׳ (ספר ב׳). מלבד זה אנו מוצאים גוש של מזמורים (מ״ב—פ״ג), שבהם הוחלף השם י ה ו ה בשם א ל ה י ם (השוה ביחוד י״ד עם נ״ג: מ׳, יד—יח עם ע׳). הגוש האלהיסטי הזה אינו „מקור״, ואין בו שום סימני יחוד אידיאולוגי או סגנוני. אלא שהחלפת השם מעידה על עריכה מיוחדת. ומכיון שהגוש מתחיל עם ראשית ספר ב׳, הרי זה מראה, שספר א׳ וב׳ היו פעם ילקוטים נפרדים ושחלוקת ספר א׳ וב׳

יש לו יסוד עתיק. בסוף ספר ב' רשום: כלו תפלות דוד בן ישי (ע"ב, כ). הרשימה הזאת מעידה על קיום אוסף עתיק, שבו לא היו אחרי ע"ב מזמורים משל דוד. בס' תהלים שלנו יש אחרי ע"ב עוד שמונה עשר מזמורים המיוחסים לדוד. גם זה מראה על קיום נפרד של לקוטי מזמורים, שנתאחדו בספר שלנו למחרוזת רצופה. מלבד זה יש ללמוד מן הרשימה בע"ב, כ, שבאוסף העתיק לא היו לפני ע"ב מזמורים משל משוררים אחרים. כבר עמדו על כך, שמ"ב—נ' מקומם אחרי ע"ב: מזמור נ' מצטרף לע"ג—פ"ג לגוש רצוף של מזמורי אסף. ספר א' וספר ב' כללו איפוא פעם מזמורי דוד בלבד. מזמורי המשוררים־הלויים נכללו רק בספר ג', שלא כלל בכל אופן את מזמור פ"ו. מזה מסתבר, שגם החלוקה בין ספר ב' ובין ג' וכן בין ג' ובין ד' היא עתיקה[7].

ועם זה נראה, שהחלוקה לחמשה ספרים המובדלים זה מזה בברכה ובאמן היא מאוחרת ומלאכותית. בפתיחה למדרש תהלים כבר אמרו, שדוד נתן לישראל חמשה ספרי תהלים כנגד חמשה חומשי תורה. ואפשר, שזו היתה גם כוונת המסדר האחרון. היחידות העתיקות, שמהן נתהוה במשך הזמן הספר שלנו היו ילקוטים, שכללו שירי משוררים ומשפחות־משוררים שונים או שירים בני סוג מסויים. היו ילקוטים של מזמורי דוד, בני קרח, אסף (או בני אסף). היו, כנראה, גם ילקוטים של מזמורי הימן ואיתן, המשוררים הקדמונים (השוה למעלה, ע' 202—203), ששנים משיריהם נשתמרו בספר שלנו (פ"ח—פ"ט), ואולי גם ילקוטים של ידותון, שלמה, משה. היו גם סדרות של מזמורים אחידי סוג: שירי המעלות (עיין ק"כ—קל"ד), שירי הלל (קי"ג—קי"ח ועוד), שירי „הודו ליהוה" (ק"ה—ק"ז ועוד), שירי תרועה והמלכה (עיין כ"ט, מ"ז, צ"ג, צ"ה—ק' ועוד), מזמורי חכמה (א', ל"ז ועוד). מיחידות אלה נתגבש במשך הדורות הספר שלנו ונחתם בימי בית שני.

ש א ל ת ה ז מ ן. אולם אם הספר נתגבש בימי בית שני, אין זאת אומרת, שהמזמורים עצמם נוצרו באותה תקופה. הדעה, שהיתה מקובלת באסכולה הישנה של ו ל ה ו י ז ן, שס' תהלים נוצר כולו אחרי החורבן, אינה מקובלת עוד כיום על החוקרים. מכיון שאין איש מטיל ספק בדבר, שהיתה יצירה מזמורית בישראל בימי בית ראשון ושבעבודת האלהים היה יסוד של שיר ומזמור, הרי שאין שום יסוד להנחה המוקדמת, שבס' תהלים אין מזמורים עתיקים. ואמנם, הכל מודים עתה, שיש בס' תהלים מזמורים מלפני החורבן. אלא, שהדעה הרווחת היא, ש ר ו ב המזמורים או חלק גדול מהם הם יצירת

---

7 עיין ביחוד: ב ו ד ה, Litteratur, ע' 247 ואילך.

הבית השני ושתקופת יצירתם של מזמורים אלה מגיעה עד ימי החשמונאים. ודעה זו אינה נכונה. באמת אין בס' תהלים אף מזמור אחד, שאפשר להביא מפשטו ראיה, שהוא מאוחר ממזמור קל"ז („על נהרות בבל").

ה ר ק ע ה מ ד י נ י. את זמן חכורם המדויק של מזמורי תהלים רובם ככולם קשה לקבוע בגלל הסגנון הכולל של המזמור הנוטה למחיקת או להבלעת הסימנים ההיסטוריים. אין כל סכוי לקבוע בדיוק את זמנו של כל מזמור ומזמור ואת המאורעות, שעליהם הם רומזים. הנסיונות, שנעשו בנידון זה, אינם אלא השערות ונחושים על יסוד מדרש רמזים וסודות. לקבוע אפשר באמת רק את ת ק ו פ ת־י צ י ר ת ם ה כ ל ל י ת של המזמורים, מאחר שקביעה זו אינה תלויה במדרש רמזים וסודות. וכשאנו בוחנים את ס' תהלים לפי פ ש ט ו, אנו רואים, שלא נזכר בו ב מ פ ו ר ש ו ב נ ג ל ה שום מאורע מאוחר מזה, שנזכר במזמור קל"ז (גלות בבל). מאורעות מימי בית שני, וביחוד מתקופת החשמונאים, אשר „למצוא" שם על־פי רמז. אבל הלא דבר הוא, ששום מאורע מלאחר גלות בבל לא נזכר בספר בפשט ובמפורש.

בס' תהלים נזכרו עשרים ושנים עמים ושבטים וארצות. המלכות המאוחרת ביותר, שנזכרה בנגלה היא בבל הכשדית (קל"ז). אבל לא נזכרו בפירוש לא פ ר ס ו ל א י ו ן. יש בספר כמה וכמה מזמורי מ ל כ י ם (ב', י"ח, כ', כ"א, מ"ה, ס"=ק"ח, ע"ב, פ"ט, ק"י, קל"ב, קמ"ד, א—יא: עיין גם כ"ח, ס"א, ס"ג, פ"ד, צ"ט). באחדים מן המזמורים האלה נזכרה בפירוש מלכות בית דוד, בתקפה ובחולשתה. אבל בשום מזמור לא נזכר ב ט ו ל ה של מלכות בית דוד ולא הובעה התקוה ל ח ד ו ש ה. יש בספר מזמורים, שבהם העם מתלונן על מפלות קשות במלחמה. אבל מלבד מזמור קל"ז אין שום הקבלה לתלונות שבס' איכה: אין קינה על חורבן גמור וגלות שלמה ושעבוד לעם נכרי. וביחוד חשוב העדר המוטיב האחרון: שעבוד. שהרי בימי בית שני, בעצם — עד ימי יוחנן הורקנוס, היתה יהודה משועבדת לגויים. ובכל זאת אין שעבוד זה משתקף כלל בס' תהלים. ציון היא „קרית מלך רב", „משוש כל הארץ" (מ"ח, ג: באיכה ב', טו „משוש" זה הוא דבר, שהיה ואיננו), את מלכה נסך אלהים לעולם (ב', ו), בחירת ציון למושב אלהים ובחירת בית דוד למלוכה בציון הן בחירה אחת — „עדי עד" (קל"ב, יא—יח), בלי כל הפסק.

לזה מתאים הדבר, שבס' תהלים יש רק פ ס ו ק א ח ד של תפלה על קבוץ גלויות: ק"ו, מז, היינו: בסוף ספר ד'. פסוק זה הוא בלי ספק מן החתימה המאוחרת של הספר הרביעי, ואינו מגוף המזמור. מלבד זה מדובר בס' תהלים בשלשה מקראות על כנוס נדחים ועל פזורים ושבויים, והיינו: ק"ו, כז, מז:

קמ"ז, ב; עיין גם מ"ד, יב. אין ראיה, שהכוונה במקראות האלה דוקא לגולה שלאחרי החורבן. אבל בכל אופן הרי מקראות אלה מועטים להפליא. בנין ירושלים ועירי יהודה נזכר בארבעה מקומות: נ"א, כ; ס"ט, לו—לז; ק"ב, יד—כג; קמ"ז, ב. בקמ"ז, ב אין הכוונה לבנין הריסות. שאר ההזכרות, תהיה משמעותן מה שתהיה, הן פסוקים בודדים הקבועים במזמורי י ח י ד ואפשר, שהן הוספות מאוחרות. ובכל אופן אף הזכרות אלה הן מעטות להפליא. לעומת זה מכריע הדבר, שבמזמורים ה ל א ו מ י י ם שבס' תהלים (מלבד קל"ז) אין זכר לחורבן ולגלות לאומית, לשממת ירושלים, לבנין הארץ על ידי עולי הגולה ולשעבוד למלכות הנכריה.

בס' תהלים יש פרקים, שחוקרים רבים חושבים אותם ליצירות התקופה ה ח ש מ ו נ א י ת. נקודת־המשען של הדעה הזאת הוא זהוי ה„חסידים", הנזכרים בכמה מזמורים, עם מפלגת החסידים של אותה תקופה. אבל לזהוי זה אין שום יסוד. כי אופי ה„חסידים" (או ה„ענוים", ה„צדיקים" וכו') וכן אופי ה„רשעים" שבס' תהלים שונה הוא בהחלט מאפיים של החסידים ויריביהם בתקופת החשמונאים. אין בכל הספר שום רמז ל„מרשיעי ברית" מישראל, השואפים להדמות לגויים בנימוסיהם, העוברים על מצוות הדת והבוגדים בעמם, וממילא אין כאן מקום ל„חסידים" הנלחמים בהם. ה„רשע" של ס' תהלים הוא, כ„רשע" של ספרי החכמה, איש חמס, אוהב בצע ואיש דמים החורש רעה על ה„צדיק" או על ה„חסיד". מלבד זה משמשת המלה „חסידים" בספר זה לפעמים גם כנוי כולל לקהל המאמינים המשתתפים באיזו פעולה פולחנית. זהו שמושה, למשל, בקל"ב, ט, טז או בקמ"ט, ה. בקמ"ה, י המלה „וחסידיך" מקבילה אפילו ל„כל מעשיך". בע"ט, ב „חסידיך" הוא כנוי לבני ישראל בכללם. — כמו כן אין בשום מזמור רמז אמתי למאורעות של התקופה החשמונאית. רמז כזה אין למצוא גם במזמורים הנחשבים ביחוד לחשמונאיים, הייגו: מ"ד, ע"ד, ע"ט, פ"ג. בע"ד ובע"ט נזכרו שריפת המקדש, הריגת ה„חסידים", לעג האויבים וכו'. אבל בשום מזמור בס' תהלים לא נרמזו המקרים האפיניים לזמן המרד החשמונאי: גזירות מלך רשע לעבור על המצוות, הקמת מזבחות לאלילים בכל הארץ, העמדת „שקוץ משומם" במקדש, ענויי הנאמנים לדתם, עזרת „מרשיעי ברית" לנוגש הזר. גם במ"ד אין רמז לגזירת־שמד פומבית ולאומית, כמו שאנו למדים בבירור מפסוק כב. בכל הפרקים ההם מדובר באמת על סבל עם הנלחם עם אויביו והנוחל מפלות קשות. המפלות הן חרפה לעם וחלול שם אלהיו, ועל זה המשורר דואב, והוא מתפלל לעזרה וקורא לנקמה. בשום מזמור מן המזמורים האלה לא נרמזו הגלות הלאומית והשעבוד. העם יושב בארצו והוא עצמאי, אלא שגבר עליו אויב. בע"ד ובע"ט

נזכרו פלישות אויבים לירושלים, חלול המקדש, שריפת במות („מועדי אל") בכל הארץ. מקרים כאלה קרו בימי רחבעם, יהואחז, יהויכין ויהויקים, ובודאי גם בזמנים אחרים.

ס' תהלים והנבואה הספרותית. אולם ראיה מכרעת לקביעת תקופת יצירתם של רוב מזמורי ס' תהלים בימי בית ראשון משמשת העובדה, שאין בהם מהשפעת הנבואה הספרותית. ס' תהלים דומה בבחינה זו לתורה ונביאים ראשונים, וזה קובע את תקופתו: הוא מגבושי האמונה העתיקה, שמלפני הנבואה הספרותית.

בס' תהלים אין אנו מוצאים את רעיון עליונות המוסר בתפיסתו הנבואית. כמו בספרות החכמה המצרית, בספרות החכמה המקראית ובש"א ט"ו, כב (עיין למעלה, ע' 185—186), כך אנו מוצאים גם בס' תהלים רעיון קרוב לרעיון הנבואי (עיין מ', ז; נ', ח—כג; נ"א, יז—יט; ס"ט, לא—לב; ועיין גם ט"ו, כ"ד, ק"א), אבל לא את הרעיון עצמו. מזמור נ' הוא תוכחה לצבוע ולחנף, אבל הנגוד: „פולחן — מוסר חברותי" לא נרמז כאן. נגוד זה, שהנביאים מטעימים אותו, לא הובע גם בשאר המזמורים.

כמו כן אין זכר בס' תהלים להשקפה ההיסטורית של הנביאים, שחטא מוסרי רובץ על האומה הישראלית ושלחטא זה יש ערך גורלי. חטא האלילות נזכר (ע"ח, ח ואילך; פ"א, ט—יז; ק"ו, ז, יג ואילך, ועוד), אבל לא החטא המוסרי הלאומי. ועם זה הרי שאלת הרע המוסרי נידונה בס' תהלים בהרבה מזמורים. שאלת הצדיק והרשע היא שאלה מרכזית. בהרבה מזמורים הובעה הצפיה למשפט־הרשעים. אבל השאלה הזאת בתפיסת ס' תהלים אינה שאלת גורלה של האומה, כמו אצל הנביאים. רקע השאלה בס' תהלים הוא זה של ספרות החכמה ולא של הספרות הנבואית.

ובזה קשורה התופעה החשובה ביותר: בס' תהלים אין זכר לחזון אחרית־הימים של הנביאים, אין אֶסכטולוגיה נבואית. אמנם, ענין זה שנוי במחלוקת, וזוהי מן השאלות המסובכות והחמורות ביותר של ס' תהלים. אבל את המפתח לפתרון שאלה זו נותנת לנו קביעת אפיה היסודי של האסכטולוגיה הנבואית. האסכטולוגיה הנבואית יש לה תמיד רקע לאומי — זהו הכלל הגדול. גורל ישראל הוא קוטב חזונם העולמי של הנביאים. מכאן המטבע המיוחד של החזון הנבואי הניכר בסימניו ללא טעות. וזהו צירוף־המוטיבים הנבואי: על ישראל נגזרה פורענות בגלל החטא הדתי־המוסרי, האל עתיד לשפוט אותו ביום פקודה, הוא יקים עליו אויב אלילי, „שבט אפו" של האל, שיחריב ארצו או גם יגלה אותו מעל אדמתו, ביום הדין ישפטו

ישראל והעמים אויביו גם יחד, בפורענות יתמרק חטא האומה, וכהתם חטאת, ישיב האל את שבות ישראל, הגולים ישובו, המלכות תקום, ותקומת ישראל תהיה אות לגויים, וגם הם יכירו באלהי ישראל. אולם בס' תהלים אין אנו מוצאים צירוף אפיני זה של מוטיבים. החטא המוסרי הלאומי לא נפקד כלל. החטא הדתי אינו קשור כאן בשום מקום באיום של פורענות לאומית אחרונה, ממרקת ומכרעת. לא נזכר יום דין לישראל, אין אויב הממלא את גזרת החורבן, אין צפיה לתשובה לאומית, לא נפקד רעיון „שארית ישראל", אין יעוד של קבוץ גלויות ותקומת המלכות, שתשובת הגויים מן האלילות קשורה בהם. בהרבה מזמורים מדובר על משפט־הרשעים. אבל בשום מזמור אין משפט־הרשעים קשור בחזון של חורבן לאומי, יום דין לאומי, קבוץ גלויות, חדוש מלכות בית דוד. דמוי משפט־הרשעים בס' תהלים קשור בספירה מיוחדת של דמויים, שונה לגמרי מזו של הנביאים. את צירוף־המוטיבים הנבואי אפשר „למצוא" בס' תהלים רק על־ידי מדרש סודות: על־ידי הסבר אלגורי של מזמורי היחיד ופתרונם במובן לאומי. אבל במזמורים, שהם לאומיים במפורש ובנגלה, אין זכר לצירוף זה. וגם אין שום יסוד להסבר האלגורי של מזמורי היחיד.

מכאן נובע ממילא, שרעיון מלכות האלהים על העמים ומשפטו בעמים המופיע בהרבה מזמורים, אינו רעיון אסכטולוגי־נבואי. כי בשום מזמור אין הוא קבוע במסגרת האסכטולוגית־הנבואית: פורענות לאומית, ישועה לאומית, תבוסת האויב האלילי, תשובת הגויים. (על המזמורים כ"ב וק"ב עיין להלן בנספח). בס' תהלים, כמו בתנ"ך, הכרת העמים באלהים היא אידיאה מרחפת או משאלה ותשוקה ולא יעוד נבואי. האוניברסליזמוס של ס' תהלים הוא אידיאוני ולא חזוני. הוא לפני־נבואי. אמנם, האידיאה של מלכות אלהים בעמים מלווה כאן להט של רגש דתי מיוחד, של כוסף עז וצורב. זהו הכוסף, שממנו גולד החזון הנבואי. אבל הוא עצמו לפני־נבואי.

ומכל האמור נמצאנו למדים, שמקומו ההיסטורי של ס' תהלים הוא לפני הנבואה הספרותית. דבר זה מתאשר גם על־ידי בחינת היחס הספרותי שבין ס' תהלים ובין יצירות הנביאים. יש בספרי הנביאים מזמורים ורסיסי מזמורים, וביניהם גם רסיסים רבים מס' תהלים שלנו. אבל לא להפך: אין שום חזון נבואי־מאוחר בס' תהלים. ולא עוד אלא שהמגע הספרותי בין ס' תהלים ובין היצירה הנבואית הוא אפיני ביותר. בכל מקום שאנו מוצאים שותפות (של אידיאות, מוטיבים, דברים ומליצות) בין ס' תהלים ובין ספרי הנביאים, הכלל הגדול הוא: מה שנמצא בס' תהלים מחוץ למסגרת אסכטולוגית בכלל או מחוץ למסגרת אסכטולוגית־נבואית נחון בספרי הנביאים במסגרת

חזון־האחרית הנבואי. זה קובע את היחס ההיסטורי: ספרות המזמורים השפיעה על הנביאים, ובסמניה השתמשו הנביאים בתיאור חזון־האחרית, שנולד מרוחה של הנבואה המאוחרת[8].

מ ז מ ו ר י ם א ס כ ט ו ל ו ג י י ם. בקביעת מקומו ההיסטורי של ס' תהלים לפני הנבואה הספרותית גלומה ההנחה, ש ה י ס ו ד ה א ס כ ט ו ל ו ג י שבספר זה הוא ע ת י ק, לפני־נבואי. שאם אנו אומרים, שבס' תהלים אין אסכטולוגיה נבואית, אין זאת אומרת, שאין בו אסכטולוגיה בכלל. מחוך הרגשה נכונה חפשו בו החוקרים מזמורים „משיחייב". כלום אפשר, שבספר התפלה והצפיה הזה, שנתגבש בו הרגש הדתי הישראלי בכל עזוזו, לא הובעה הצפיה האסכטולוגית כלל? ואם גרמה שאלת האסכטולוגיה בס' תהלים מבוכה קשה כל כך לחוקרים, אין זה אלא מפני שחפשו בו חזונות נבואיים או משיחיים־מאוחרים, ואת אלה יכלו „למצוא" בו רק בדרך מדרש סודות. באמת, ו ט ב ע ה א ס כ ט ו ל ו ג י ה ש ל ס' ת ה ל י ם ה ו א מ ט ב ע ה א ס כ ט ו ל ו ג י ה ה ע ת י ק ה, שעל טיבה עמדנו למעלה (בכרך זה, ע' 87—88, 155—158, 197—206, 287—293). מדתה המיוחדת של האסכטולוגיה העתיקה היא: תפיסת חסדי האל עם ישראל (מתנת הארץ, המלכות וכו') כהתגשמות דבר־אלהים נצחי, אחרון, ללא הפסק. את מלכות האלהים בישראל תפסה האסכטולוגיה העתיקה כמלכות „אחרית הימים". המלכות, שהאסכטולוגיה המאוחרת ראתה אותה בחזון אחרי תקופת זעם־אלהים, אחרי חורבן וגלות, היתה לחזון העתיק מלכות ההווה. את הפורענויות תפסה האסכטולוגיה העתיקה כענשים זמניים. היא לא נבאה עוד לתקופת־דין, להפסקת החסד ולההחדשותו במלכות חדשה. והפיסה זו היא גם תפיסת ס' תהלים. ס' תהלים אינו משקף עוד את חזון החורבן, הגלות הלאומית ובטול המלכות ואת חזון הגאולה וחדוש המלכות. נצחיות החסד ללא הפסק — זהו רקע הספר. ואידיאה זו היא היא האידיאה האסכטולוגית של ס' תהלים.

האידיאה האסכטולוגית הזאת מנצחת בעצם בכל המזמורים ה ל א ו מ י י ם שבס' תהלים, גם במזמורי המלך וגם במזמורי העם, גם בשירי התודה, גם בתפלות וגם בקינות.

את מזמורי המלכים נוטה המדרש היהודי והנוצרי, ובעקבותיו — כמה מן המבארים המדעיים, לפתור במלך המשיח. ל„משיחיים" נחשבים ביחוד ב' וק"י. אבל באמת אין שום מזמור מן המזמורים האלה מכוון למלך משיחי.

---

8 כל העניינים האלה מבוררים בפרוטרוט בנספח.

לא זה בלבד שהמלך אינו בשום מזמור מלך גואל (כשם שאין דמות של מלך גואל משיחי מופיעה במקרא בכלל), אלא שאין אנו מוצאים בס' תהלים אף את דמות מלך־העתיד כפי שהיא מתוארת בספרי הנביאים, היינו: את דמות המלך המפואר, ששלטונו יהיה ראשית מלכות־העתיד המחודשת. זאת אומרת, שבס' תהלים אין למלך שום תפקידים „משיחיים" לפי הפשט הנגלה של המזמורים. המלך הוא מלך ההווה, מלך יושב כסאו, שהמשוררים מפארים אותו כגבור, כצדיק ועושה חסד, שהם מאחלים לו נצחון על אויביו, שלטון עד אפסי ארץ וכו'. או שהוא מלך הנמצא במצוקה, שאויביו גברו עליו, והמשוררים (או המלך עצמו) מתנים לפני האל את צרת לבו ומתפללים לנצחון ולשלום. בכל המזמורים הרקע הוא: האמונה בנצחיות החסד והמלכות, בהתמדתם ללא הפסקה. והאידיאה הזאת היא היא האידיאה האסכטולוגית של המזמורים.

לא בב' ולא בק"י אין רמז, שהמלך המולך בציון הוא מחדשה של מלכות שנפסקה או פותח תקופת־מלכות חדשה וחזונית, שאינה קיימת בהווה. וביחוד אין רמז, שעם המלך הזה נפתחת תקופה חדשה בתולדות ישראל ובתולדות העמים. במזמור ב' מובטחים למלך, שהאל נסך אותו על ציון, הר קדשו, נצחון על עמים רבים והרחבת גבול מלכותו עד „אפסי ארץ". המלכים הזוממים לפרוק את עולו לא יצליחו. אין טוב להם אלא לעבוד את המלך ואת אלהיו ביראה ורעדה. המזמור נוסד בימי גבורתה של מלכות ישראל, בודאי — בימי דוד. במזמור ק"י יש פסוקים סתומים (ג, ז), אבל משמעותו בכללו ברורה: זהו מזמור ברכה למלך הכולל אחול של נצחון והבטחת מלכות עולם. גם מזמור זה הוא מימי גבורתה של מלכות ישראל. מנצנצת כאן גם זכותו העתיקה של המלך להיות כהן לאלהים (ד). מזמור כ' הוא חציו (ב—ו) ברכת נצחון וישועה למלך, וחציו (ז—ט) בשורת בטחון וישועה, פסוק הסיום — תפלת ישועה. מזמור כ"א הוא חציו (ב—ח) שיר תודה על חסדי האל עם המלך, וחציו (ט—יג) ברכת נצחון על האויבים, פסוק הסיום — תפלת ישועה. מזמורים אלה הם בלי ספק נוסחאות־קבע של תפלות המלכים בימי בית ראשון. מזמור י"ח הוא הימנון ושיר תודה על נצחונות גדולים של המלך על אויביו, ודאי — משירת דוד עצמו. סיומו הוא בטחון בחסד האלהים לדוד ולזרעו „עד עולם". בטחון זה הוא המוטיב האסכטולוגי של המזמור. מזמור קל"ב הוא שיר־ארון מימי דוד. גם בו הובעה האמונה בנצחיות מלכות בית דוד, שהובטחה בדבר־אלהים ובבחירת ציון „עדי עד" (יא—יד). ברכת לחם וישע ורנה מובטחת לציון, שם תצמח קרן לדוד, יערך נר למשיח ה', על ראשו יציץ נזרו, ואויביו ילבשו בושת (טו—יח). אין צל של חזון חורבן

וגלות מעיב את זוהר היעוד. גם במזמורים מ"ה וע"ב (כנראה — מימי שלמה) מופיעה האמונה בנצחיות יעוד המלכות. אלהים ברך את המלך לעולם (מ"ה, ג), כסאו — עולם ועד (ז), שמו יזכר בכל דור, עמים יודוהו לעולם ועד (יח). בגלל צדקת המלך תגדל מלכותו „עד אפסי ארץ", ברכה תשכון בארץ, שמו יהיה לעולם (ע"ב, א—יז)[9]. מזמור קמ"ד כולל שיר תודה על נצחונות (א—ב), תפלה לנצחון על אויבים נוכלים (ד—יא), שיר תודה או תפלה על ברכת בנים, יבול ועדר (יב—טו). גם במזמור זה נצחון המלך ושגשוג העם בארצו מדומים כמתנות עולם.

רקע אסכטולוגי זה אנו מוצאים גם בקינות המלך.

מזמור פ"ט הוא בהרכב שלפנינו קינה על גורלו המר של אחד ממלכי בית דוד, שנגף לפני אויביו. אבל מצע הקינה היא האמונה בהבטחה הנבואית לדוד, שכסאו יכון „עד עולם" (ג—ה), שהאל ישמור לו חסדו לעולם (כט), כסאו יעמוד לעד, ימיו „כימי שמים" (ל), „כשמש" יהיה נגד אלהים, „כירח יכון עולם" (לח). מלכות בית דוד נתפסת איפוא כהגשמת דבר־אלהים, כמפעל, שיהיה קיים עד אחרית־הימים. מפלת המלך לפני אויביו היא פרי זעם־אלהים עובר (מז). המשורר מתפלל לא למלכות חדשה אלא להשבת החסד של מכונו (נ—נב; עיין גם להלן בנספח). — מזמור ס"ו (השוה ק"ח) הוא בהרכב שלפנינו קינת העם והמלך. הקינה כוללת תלונה על מפלה קשה לפני האויב. בג—ז מקונן העם ומסיים בתפלת נצחון. בח—יא מדבר המלך. פסוקים אלה הם קטע משיר־נצחון של דוד (עיין למעלה, ע' 204). המלך מזכיר את נבואת הנצחון והגבורה לדוד. ואחרי זה — שוב תלונה כוללת על המפלה ותפלה לתבוסת האויב (יב—יד).

גם במזמורים הלאומיים, היינו: במזמורים, שהם לאומיים בנגלה ולפי פשטם הברור, ושעניניהם הם ישראל, ציון וירושלים, המקדש, מלכות האלהים בישראל, ישראל והעמים, קורות ישראל, גורלו על אדמתו וכו', מופיע לפנינו הלך־נפש זה של עם בן־חורין היושב בארצו, הנלחם באויביו והמאמין, שנחלתו היא נחלת עולם, שנתן לו אלהיו, אלהי העולם. חסד־האלהים הנצחי הוא חסד ההווה. אין חורבן וגלות, ואין חסד שלאחרי גלות. אין שעבוד, ואין תפלה לבטול השעבוד.

מתוך כמה מזמורים עולה באוזנינו צהלת־האושר, שכמותה אנו שומעים מתוך שירים עתיקים, כגון: אשריך ישראל, מי כמוך עם נושע בה'

---

[9] על המזמורים מימי דוד ושלמה עיין כרך זה למעלה, ע' 200—206.

וגו' (דב' ל"ג, כט). במזמור תרועה, שהוא הימנון לאלהי העולם, נאמר: אשרי הגוי, אשר ה' אלהיו, העם בחר לנחלה לו (תה' ל"ג, יב). בהימנון קוסמי עתיק, שמשמש עתה פתיחה לקינת־מלך, נאמר: אשרי העם יודעי תרועה... כי תפארת עזמו אתה וגו' (פ"ט, טז—כ). חסד־האלהים עם ישראל ועם בית דוד המושל בישראל נתפס כאן כמפעל־עד של בורא העולם. תיאור הברכה והטובה, שהשפיע האל על ישראל, מסתיים במזמור־המלך קמ"ד בקריאה: אשרי העם, שככה לו, אשרי העם, שה' אלהיו (טו). — בשירי ציון מ"ו, מ"ח, נ', א—ו ציון היא „מכלל יפי", „קרית מלך רב", עיר ארמונות ומגדלים, מבצר ומשגב־עד. גם אם תסער סערת מלחמה מסביב, עיר האלהים לא תירא: אלהי יעקב משגב לה, הוא ישים שלום בארץ (מ"ו). מלכים כי יראו את ארמנות ציון, רעדה תאחז אותם (מ"ח). — שיר־המלחמה־והנצחון העתיק ס"ח (עיין למעלה, ע' 147—148) חוגג את נצחון השבטים כנצחון האל ה„רכב בערבות", „בשמי שמי קדם", אשר גאותו על ישראל ועזו בשחקים (ה, לד—לה: השוה דב' ל"ג, כו: רכב שמים בעזרך, ובגאותו שחקים). המשורר קורא למלכים ולעמים להוביל שי לאלהי ישראל ולזמר לו, כי אל נורא הוא, והוא נותן עוז לעמו (ל—לו). — במזמורי־התרועה־וההמלכה כ"ט, מ"ז, פ"ט, ו—יט, צ"ג, צ"ה—ק' היסוד הקוסמי משולב ביסוד הלאומי. האל יצר את העולם וכונן כסא מלכותו בשמים, ועלי אדמות בחר בישראל, שם בציון את הדום רגליו וכונן שם מלך עז האוהב משפט (צ"ט, ד). מציון שופט אלהים את כל העמים בצדק ובמישרים. מזמורים אלה אינם אכטולוגיים במובנו של גונקל (היינו: אסכטולוגיים־נבואיים), אבל יש בהם יסוד אסכטולוגי־עתיק: ציון והמקדש ומלכות ישראל הם מפעלי־עד כשמים והארץ, וחגי התרועה של ישראל נכונו לעד כימי משפט, בהם האל בא לשפוט ולכלכל את עולמו בעיר מלכותו. חורבן וגאולה הם מעבר לאופק המזמורים האלה. מלכות האלהים אינה מלכות שלעתיד לבוא, אלא היא קיימת כבר בציון וישראל.

זהו גם משפטם של שירי „הודו לה": ק"ה, ק"ו, קל"ו (השוה גם ק"ז, א; קי"ח, א, כט). „הודו לה', כי טוב, כי לעולם חסדו" הוא שיר־תודה עממי מימי בית ראשון (יר' ל"ג, יא). וגם משמעותו של שיר זה הוא אסכטולוגי־עתיק: חסד אלהים עם ישראל הוא חסד עולם. נתבטאה בו האמונה העממית שלפני הנבואה הספרותית, שהמלכות תעמוד לעולם ושישראל לא יגלו מעל אדמתם. מזמור ק"ה מרומם את ברית האל עם ישראל ואת הנפלאות, שעשה לו, ואת הנחלה, שהנחילו למען ישמור את תורתו וחוקיו. הברית היא „ברית עולם", „לאלף דור". במזמור ק"ו יש יסוד של ודוי ותוכחה. אולם לפי סיומו העתיק (מו) האל מעניש, אמנם, את ישראל, אבל הוא זוכר להם את בריתו

וחסדיו. מזמור קל"ו הוא מזמור החסדים. פסגתם היא הנחלת הארץ לישראל והצלתו מידי אויביו.

במטבע זה טבועים גם שירי ה ה ל ל: קי"ג—קי"ח, קמ"ו—ק"נ, ושירי ה מ ע ל ו ת: קכ"ב—קכ"ה, קכ"ז—קל"ה. במזמורים אלה אין זכר לחורבן ולגאולה. בישראל הכין האל את ממשלתו (קי"ד, ב), חסדו ואמתו עם ישראל גברו לעולם (קי"ז, ב), כי חסד ה' הוא חסד עולם (קי"ח, א, כט). בציון שוכן אלהים (קל"ה, כא), בירושלים יושבים מלכי בית דוד למשפט (קכ"ב, ח), הר ציון לא ימוט לעולם (קכ"ה, א), מציון אלהים שולח ברכתו לאדם (קכ"ח, ה; קל"ד, ג), „שם צוה ה' את הברכה, חיים עד העולם" (קל"ג, ג). ציון היא גם קרית מלך רב וגם עיר מלכות האלהים: בה ימלוך ה' לעולם (קמ"ו, י). האל הוא בונה ירושלים, „נדחי ישראל יכנס" (קמ"ז, ב, הכוונה בלי ספק לשבויים ולגולי מלחמה). את שערי ציון חזק, את בניה ברך, יבול טוב השפיע עליה, את גבולה שם שלום (שם, יב—יד). אלהי העולם הרים קרן עמו, תהלה לישראל, עם חסידיו (קמ"ח, יד). את עמו יפאר בנצחון על הגויים, וציון תשמח באל מלכה (קמ"ט).

נצחיות הברית בין האל ובין ישראל, נצחיות המלכות ונחלת הארץ — זהו גם רקע ה ק י נ ו ת הלאומיות: מ"ד, ע"ד וע"ט. מ"ד היא אולי קינת־מ ל ך לאומית (עיין ז, יז). האל הוריש גויים מפני ישראל, הושיעם תמיד מצריהם, ועתה זנחם ויכלימם, מסר אותם בידי שונאיהם. אבל המשורר מאמין, שזהו זעם עובר, והוא מתפלל לעזרה ופדות. המשוררים של ע"ד וע"ט לבם הומה לחלול־השם, שיש במפלת ישראל לפני אויביו ובמעשי הרצח והחמס, שעשו האויבים על אדמת ישראל. במזמורים אלה נשמעת גם בת־קול של צרה לאומית קשה וממושכת, אנקת אומה נתונה במצור ובמצוק.

כבר בירנו למעלה (כרך זה, ע' 287 ואילך), שהאסכטולוגיה המאוחרת התחילה מתרקמת בתקופת דמדומיה של מלכות הצפון. בכמה דברי חזון ושיר מאותה התקופה מנהמת החרדה לקראת שעת פורענות קשה וממארת. באותו הזמן גם נולדה הצפיה העממית ל„יום יהוה", ליום ישועה ונקמה מן האויבים. נראה, שבכמה ממזמורי ס' תהלים מנצנצות חרדה זו ותקוה זו. משוררי מזמור ע"ד וע"ט מקוננים על צרה וחרפה, שכשל כח העם לשאתן. והמשורר מתפלל: שפך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו וגו' (ע"ט, ו—ז). ולהלן: יודע לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך (י). „שפוך חמתך" היא התפלה ל„יום יהוה" של האמונה העממית בתקופת ע מ ו ס[10]. האומי

10 תפלה זו קבל מן המזמור העממי י ר מ י ה ו (י', כה). אלא שאצל ירמיהו היא

העממי של המזמורים הללו נכר ביחוד בהשקפתם על סבת הפורענות. ע"ד (כמו גם מ"ד) אינו מזכיר חטא של ישראל בכלל. מזמור מ"ד מטעים אפילו את צדקת ישראל ואת נאמנותו לאלהיו. אלא שהאל „זנח", „שכח", הסתיר פניו, והמשורר קורא לו: עורה, למה תישן וגו' (י, כד—כז). מזמור ע"ד גם הוא אינו תולה במפורש את הפורענות בחטאם של ישראל. האל חרה אפו בעמו, ולפיכך זנח אותו (א), השיב ידו ואינו עוזר לו (יא). וגם המשורר הזה קורא: אל תשכח לנצח... אל תשכח קול צרריך וגו' (יט—כג). ברור, שהתפיסה הזאת היא עממית וקדומה ביותר. מזמור ע"ט מזכיר בפירוש את החטא (ח—ט). אבל הנעימה היסודית היא, שהחטא כבר נתמרק ביסורים, וכבר הגיעה עת הישועה והנקמה. הוא משוע ל„יום יהוה", אם כי הבטוי לא נזכר בפירוש. למרות החטאים, ישראל הם עבדי ה' וחסידיו, עמו וצאן מרעיתו.

המטבע האסכטולוגי של המזמורים ע"ד וע"ט דומה בכללו לזה של שירת „האזינו" (דב' ל"ב), שגם בה נתבטאה הצפיה לעת הישועה והנקמה. משותף הוא המוטיב של חלול השם. האויב הוא „נבל" (דב' ל"ב, כא: תה' ע"ד, יח, כב). משותפת התקוה לנקמת דם עבדי ה' ביום־דין קרוב (דב' ל"ב, לו, מג: תה' ע"ט, י). קרוב ביותר לשירת „האזינו" הוא מזמור ע"ט, המזכיר את חטאם של ישראל. אלא שסגנון השירה הוא סגנון התוכחה, והחטא מוטעם בה יותר. — נקודות־מגע עם שירת „האזינו" אנו מוצאים גם בכמה מזמורים אחרים. בתה' פ"א, ט—יז אנו מוצאים תוכחה לישראל על חטא עבודת אלילים. על חטא זה שלח האל את ישראל „בשרירות לבם" ולא הנחילם נצחון על אויביהם (השוה תה' פ"א, י, יז עם דב' ל"ב, יג—טז: והשוה תה' פ"א, טז עם דב' ל"ג, כט). בתה' קל"ה, יד אנו מוצאים את הפסוק שבדב' ל"ב, לו: כי ידין ה' עמו וגו'. בתה' קט"ו, א—ב הובע המוטיב של חלול־השם: למה יאמרו הגוים וגו'. נראה, שכל המזמורים האלה מושרשים בצפיה העממית ל„יום יהוה". מתוך הלך־רוח זה נובעות אולי התפלות על בנין ערי יהודה, ריחום ציון „כי עת לחננה, כי בא מועד" וכו' (נ"א, כ—כא: ס"ט, לו—לז: ק"ב, יד—יז).

האמונה התמימה והבטחון העצום באלהים ובשלטונו העליון בעולם, שנתגבשו במזמורי ס' תהלים, ובכלל זה גם במזמורים הלאומיים, עשתה אותם לערכים נצחיים. הזמנים נשתנו, תמורות עצומות עברו על ישראל ועל

קבועה במסגרת אסכטולוגית־נבואית וארונה בחזון הנבואי על אבדן האלילות. ועיין להלן בנספח: ס' תהלים, הערה 100.

העולם, והמזמורים עמדו לעולם. האמונה האסכטולוגית התמימה בנצחיות מלכות ישראל נופצה אל סלע המציאות. אז קרה למזמורים מה שקרה לכמה מן החזונות הנבואיים: נתלו בהם צפיות של הזמן המאוחר. מלכות ההווה נהפכה למלכות העתיד. המלך הנסוך על הר ציון, המלך המכניע עמים, שהאל הושיבו לימינו וכו', נהפך למלך העתיד, ל„משיח". הנצרות דרשה את המזמורים על המשיח שלה. רק בהמשך הדורות נהפכו איפוא המזמורים ל„משיחיים" במובן המאוחר, והתמורה הזאת היא המטעה את עינם של החוקרים עד היום. אלא שהתמורה ה„משיחית" של המזמורים התחילה באמת בזמן מוקדם ביותר. עם חלוקת המלוכה בא הקץ הריאלי לחלום מלכות־העולם של בית־דוד. אבל את המזמורים על מלכות דוד הגדולה הוסיפו לזמר כאילו המלכות קיימת, ואת העולם האלילי ראו כאילו הודבר תחת רגליה. המציאות נשתנתה, אבל החלום לא בטל, באשר צפו תמיד לתשובת החסד האלהי. ובמלכות־החלום הזאת נרקמו מזמורי־זהב חדשים. את המציאות הליטו האמונה והתקוה. זהרורי־החלום האלה הם הם הנוגה המשיחי של מזמורי ס' תהלים, שגוניו השתנו מדור לדור.

ס' תהלים וספרות החכמה. המסורת הכלילה את ס' תהלים ב„כתובים" והסמיכה אותו לספרי החכמה (תהלים, איוב, משלי, קהלת, לפי הסדר העתיק, עיין בבא בתרא יד, ע"ב). נתיחד לו מקום בין תורה ונביאים ובין ספרי החכמה. ומקום זה יש בו משום סמל. כי ס' תהלים שרשיו מעורים קצתם באמת בספרות החכמה, ונופו נוטה לרשותה. יש בספר סוג מיוחד של שירים למודיים, או מזמורי חכמה: א'; ל"ב, ח—יא; ל"ד, ז—כג; ל"ז; מ"ט; ק"ז; קי"ב; קכ"ח, א—ד. בכמה מזמורים נדונה שאלת הצדיק והרשע, שספרות החכמה דנה בה ביחוד. המזמורים ע"ג ול"ט הם מין מקבילה לס' איוב. עיין גם י'; י"ב; י"ד (נ"ג); צ"ב; צ"ד. על סוג זה יש למנות גם את שירי התוכחה: י"א; נ', טז—כג; נ"ב, ב—י; נ"ח; ס"ב, ד, י, יא; פ"ב. יסוד של מוסר וחכמה יש גם בט"ו וכ"ד ובכמה מזמורים אחרים. כמזמור חכמתי יש לראות גם את צ"א[11].

---

11 בצ"א, ב יש לנקד: אֹמַר, כמו שברור מן ההמשך: כי הוא יצילך וגו'. בפסוק ט צ"ל „כי אמרת" (במקום „כי אתה"), וגם זה ברור מן ההמשך. ושיעור פסוק יד הוא: כי כן יאמר אלהים על הבומח בו: בי חשק וגו'. המזמור אינו מדבר על מדות מוסריות אלא על הבמחון באלהים, שגם הוא מעניני ספרות החכמה. „שלמת רשעים" (ח) הוא מוטיב חכמתי מובהק. לפסוק יא השוה תה' ל"ד, ח; ל"ה, ה—ו. שבוש המלים „אמר", ו„כי אמרת"

דמוי הצדיק והרשע שבס׳ תהלים הוא זה שבספרי החכמה. הדמוי הוא מוסרי. הרשע אינו ישראלי העובר על מצוות דתו (מחלל שבת, אוכל שקוצים וכו׳) אלא אדם הפורע חוק ומוסר: איש חמס, נוכל, רודף בצע, מרצח וכו׳ המתנכל לצדיק ולעני. גם תורת הגמול של ס׳ תהלים היא בכללה זו של ספרי החכמה. האל משגיח על בריותיו, גומל טוב לצדיק ורע לרשע. הרשע בגובה אפו ובסכלותו מדמה, שאין דין ואין דיין. אבל הגמול האלהי מתבצע, הצדיק יורש ארץ, ואחרית רשעים נכרתה. רקע תורת המוסר של מזמורי החכמה שבס׳ תהלים הוא אנושי־כללי, לא־ישראלי, כרקע המוסר של ספרות החכמה. כמו בספרות החכמה כך לא נזכרה גם בספר תהלים שום מצוה מוסרית מיוחדת לישראל (עיין על זה בסמוך). בין כמה ממזמורי ס׳ תהלים ובין ספרות החכמה יש לא רק קרבה ענינית וצורתית אלא גם מגע לשוני[12].

ועם זה שונה ס׳ תהלים באפיו שנוי יסודי מספרי החכמה.

בס׳ משלי ואיוב אין רקע ישראלי כלל. רקעו של ס׳ איוב הוא לא־ישראלי במפורש. לא כן ס׳ תהלים, שהוא ספר ישראלי־לאומי ברובו וביסודו. יש בספר זה סוג מיוחד של מזמורים לאומיים, שענינם גורל ישראל, מלך ישראל, מלחמות ישראל עם אויביו, תפארת ציון וכו׳. גם בכמה ממזמורי היחיד נזכרו ציון וישראל. יש בספר מזמורי חכמה כלליים בלי כל רקע ישראלי

גרם לקביעה משובשת של סוג השיר. השיר כולל דברים, שהמשורר אומר באזני השומע. אין כאן איפוא לא תפלה, וכל שכן שאין כאן לחש, אלא לקח על ערך הבמחון באלהים. „יושב בסתר עליון" וגו׳ הוא עולה הרגל הלן בהר־הבית. המומור הוא מן המזמורים החכמתיים, שהמשוררים היו משמיעים באזני באי המקדשים (עיין להלן). — תלוף השמות „עליון, שדי, יהוה" אינו כאן אלא ענין מליצי בלבד, ואין זה „גאום גיור", כמו שאומר מורטשינר, ביאורו לאיוב, ע׳ 537—538. בשעת חבורו של המזמור כבר נשכחה המשמעות העתיקה של השמות עליון ושדי, והללו לא היו עוד אלא כנויים לאחד. וגם מעולם לא היה הגיור קשור בחילופי השמות האלה. ועיין גם להלן, בפרק על ס׳ איוב.

12 השוה תה׳ ל״ד, יב עם מש׳ ה׳, ז; ז׳, כד; ח׳, לב. תה׳ ל״ו, כא, כו; קי״ב, ה עם מש׳ י״ד, לא; י״ט, יז; כ״ח, ח. תה׳ ל״ז, א, ז עם מש׳ ג׳, לא; כ״ד, א, יט. תה׳ ל״ז, ג, ט ועוד עם מש׳ ב׳, כא; י׳, ל. תה׳ ל״ז, י, לה—לו; ק״ג, מז עם איוב ה׳, ג; ח׳, יח; כ׳, ז, ט. תה׳ ק״ז, מ, מב עם איוב ה׳, מז; י״ב, כא, כד; תה׳ קי״א, י עם מש׳ א׳, ז; ט׳, י; ט״ו, לג; איוב כ״ח, כח. תה׳ צ״א עם איוב ה׳, יט—כד. תה׳ ל״ט, יד עם איוב י׳, כ—כא. תה׳ ח׳, ה; קט״ד, ג עם איוב ז׳, יז. תה׳ ז׳, מז עם מש׳ כ״ו, כז; קה׳ י׳, ח. תה׳ ל״ג, מז—יז; קט״ו, י עם מש׳ כ״א, לא. תה׳ פ״ח, מ עם איוב י״ט, יג, יד, יט.

(ל״ב, ח—יא; ל״ד, ז—כז; ל״ז; מ״ט; נ״ח; ס״ב; ע״ג; פ״ב; ק״ו; קי״ב; קכ״ז; השוה גם ההימנון האוניברסלי ק״ד וסיומו המוסרי, וכן ההימנון האוניברסלי המוסרי קמ״ח). אבל יש בספר סוג של מזמורים, שהם למודיים לפי ענינם, והם ממזמורי החכמה והמוסר, ועם זה יש בהם יסוד ישראלי־לאומי מובהק. צד שוה יש בין ס׳ תהלים ובין ספרי החכמה, שגם בו לא נזכרה, כאמור, שום מצוה דתית־נימוסית ישראלית ואף לא שום מצוה מוסרית־ישראלית. אבל בה בשעה שבספרי החכמה החובה המוסרית נתפסת כחוק אלהי אנושי־כללי בלבד, ובריתמוסריתמיוחדת לישראל, שהיא יסוד הדרישה המוסרית בתורה ובנביאים, לא נזכרה בהם כלל, הרי אין הדבר כן בס׳ תהלים: כאן רווחת האידיאה של תורה, שנתנה לישראל, ושל ברית, שנכרתה עמו, להבדילו מכל העמים. הרשע נושא ברית אלהים עלי פיו, והתוכחה המוסרית היא תוכחה לישראל (נ׳, ז, טז). הצדיק שומר ברית ה׳ ועדותיו (כ״ה, י, יד). הבטוי „ראשית חכמה יראת ה״, שאנו מוצאים אותו במש׳ א׳, ז; ט׳, י (השוה א׳, כט; ב׳, ה—ו; ט״ו, לג); איוב כ״ח, כח, קבוע בתה׳ קי״א, י במזמור המזכיר את חסדי אלהים עם ישראל ואת הברית, אשר כרת עמו לעולם. לתורה המוסרית, שנתנה לישראל, מכוונים מזמורי־התורה א׳; י״ט; קי״ט. בהימנוני בטחון ויראת־שמים המפארים את שלטון האל בעולם ואת השגחתו המוסרית נזכרו בחירת ישראל, מתן־תורה ומלכות האלהים בציון: ל״ג, יב; ק״ג, ז, יח; קמ״ו, י; קמ״ז, ב, יב—יד, יט—כ. במזמורים על הצדיק והרשע ועל הגמול המוסרי נזכרו אלהי ציון, ביתו, הר קדשו, ארצו, זרע יעקב וכו׳: ג׳, ה; ה׳, ח; ט׳, יב; י׳, טז; כ״ב, כד, כח; כ״ו, ו, ט; כ״ז, ד—ו; כ״ח, ח—ט; נ״ב, י; נ״ט, ו, יד, ועוד. עיין ביחוד ט״ו, א; כ״ד, ב; קכ״ה; קכ״ח, ה. הצדיקים נקראים „עמי״: י״ד, ד; נ״ג, ה; צ״ד, ה; קכ״ה, ב. סוג מיוחד של שירים למודיים הם המזמורים ההיסטוריים, שיש בהם מן התוכחה הלאומית: ע״ח; ק״ו. במזמורים אלה לא נזכר חטא מוסרי של ישראל. החטא הלאומי הוא דתי: חטא האלילות, כמו בתנ״ך. ובכלל, אף־על־פי שלא נזכר בספר חטא דתי־נימוסי (כגון חלול שבת וכיו״ב) הרי נזכרה כאן האלילות כדת הגויים וכמכשול לישראל, מה שלא מצינו כלל בספרי החכמה. עיין תה׳ מ״ד, כא; פ״א, י; צ״ו, ה; צ״ז, ז; קט״ו, ד—ז; קל״ה, טו—יח.

את ס׳ תהלים יכולים אנו איפוא לראות כתחום המשותף של היצירה החכמתית והיצירה התורתית־הנבואית בישראל. שני הזרמים הגדולים ערבבו מימיהם בתחום היצירה המזמורית.

אולם לא בדמוי הברית הדתית־המוסרית הלאומית בלבד נתיחד

ס' תהלים מספרי החכמה. מיוחד לו גם דמוי המשפט האלהי בעולם.

המשפט האלהי בס' תהלים משמעותו האחת היא: משפט העולם, קביעת גורל העולם, כלכול האדם וכל חי. האל ידין עמים, ישגית על בריותיו, ינהג תבל בצדק ובחסד. עיין ביחוד: ס"ז; פ"ה; צ"ו—צ"ט. דמוי הנהגת־העולם האלהית מצוי גם בספרות החכמה. אבל במזמורים שבס' תהלים, שענינם המשפט האלהי במובנו זה, יש גם יסוד ישראלי־לאומי. כמה מן המזמורים האלה (ביחוד מזמורי „המלכת יהוה") קשורים בתרועת חג ישראלית (ראש־חודש וביחוד ראש־השנה). וכן יש בהם מוטיבים לאומיים מובהקים (עיין, למשל, מ"ז, ד—ה; מ"ח, יב; צ"ג, ה; צ"ה; צ"ו, ח; צ"ח, ג, ועוד).

המשמעות השניה של משפט האלהים בס' תהלים היא: משפט הרשעים, הגמול המוסרי, דכוא הרשעים והצלת הצדיקים מידם. המשפט האלהי שבס' תהלים אינו משפט אסכטולוגי בשום מובן. וגם משפט הרשעים אינו פעולה של יום־דין אחרון, מבוא לאחרית הימים, כמו בחזון הנבואי. משפט הרשעים הוא בס' תהלים, כמו בספרות החכמה, ביסודו הפעלת הגמול האלהי המתבצע בעולם תדיר. (עיין על כל זה בפרוטרוט להלן בנספח). ובכל זאת יש גם במשפט־הרשעים שבכמה מזמורים בס' תהלים גון מיוחד. עונש הרשע מדומה בספרי החכמה תמיד כגמול ליחיד. וגם כשמדובר על רשעים רבים ועל השואה, שתבוא עליהם ועל ביתם פתאום וכו', הכוונה לעונש, שידביק כל אחד מהם בשעתו, כשיחרץ משפטו לפני האל. אולם בס' תהלים אנו מוצאים ליד דמוי זה עוד דמוי אחר: צפיה למשפט הרשעים כפעולה חגיגית של האל במושב הפמליה של מעלה, כמאורע מיוחד, כמשפט קבוצי, שבו יופיע ויודע לעולם האל השופט. עיין: ז', ז—ח; ט', כ—כא; ס"ב, א—ח; צ"ד, א—ז (ועיין להלן בנספח). אפשר, שדמוי זה של הופעת אלהים למשפט רשעים חגיגי הוא זהרור הדמוי של הופעת אלהים למשפט העולם (לקביעת גורלו) בראש השנה. בס' תהלים ציור המשפט שבראש השנה וציור משפט הרשעים נבדלים עדיין זה מזה. הצפיה למשפט הרשעים היא צפיה לא לגזר דין אלא לפעולה אלהית ממשית ונכרת. אבל נראה, שיש כאן שתי רשויות יונקות זו מזו. בתוקף השפעה זו נעשה אולי ראש־השנה במשך הזמן יום גמול, יום בחינת זכיות ועוונות. ולא עוד אלא שדמוי המשפט החגיגי של ס' תהלים הוא, כנראה, גם הטופס הראשון של חזון יום־הדין האסכטולוגי של הנביאים. משפט הרשעים בס' תהלים אינו אסכטולוגי. גם המשפט הגדול והחגיגי של „אל נקמות" (צ"ד, א) אינו מדומה כסיום תקופה וכראשית סדר־עולם חדש. הופעת האלהים למשפט חגיגי מדומה גם היא לא כאחת ויחידה אלא כהופעה חוזרת. אולם הנביאים הפכו צפיה זו לצפיה אסכטולוגית. כשם

שהחזון הנבואי נטל ממזמורי תהלים הרבה מוטיבים אחרים ונתן בהם משמעות אסכטולוגית, כך נטל גם מוטיב זה של הצפיה למשפט־רשעים חגיגי וקבע אותו בחזון האחרית.

צורות וסוגים. היצירה המזמורית, שנאצרה בס׳ תהלים, מגוונת היא ביותר בעניניה, ויש בה חרבה צורות־קבע ספרותיות וסגנוניות, סימן להתפתחות ספרותית ארוכה. מבחינת אישיותו של האומר יש להבחין: מזמורי יחיד (ג׳, ה׳, ו׳, ז׳, ט״ז, י״ז, י״ט, כ״ג, כ״ז, ועוד), מזמורי יחיד בתוך צבור (ד׳, ט׳, כ״ב, כ״ו, ל׳, ל״א, קט״ז, ועוד), מזמורי יחיד, שהם גם מזמורי צבור (כמה ממזמורי המלך: כ׳, כ״א, ועוד), מזמורי צבור, היינו: קהל המזמרים או האומה כולה (כ״ד, כ״ט, ל״ג, מ״ד, מ״ו—מ״ח, ס׳, ס״ז, ס״ח, ועוד; ממין זה הם מזמורי המלכת יהוה, הללויה, הודו לה׳). שונים הם סוגי המזמורים גם מבחינת הענין, שבו הם קשורים. יש מזמורים הנאמרים עם הקרבן (עיין ד׳, ו׳; כ׳, ד׳; כ״ב, כו׳; נ׳, ה׳; קט״ז, יד, ועוד). יש מזמורי חגות ורועה (ל״ג, א—ב; מ״ז; פ״א, ב—ו; צ״ה—ק׳, ועוד), מזמורי תהלוכה (מ״ח; ס״ח; צ״ה, עיין א, ו; צ״ו, עיין ח; ק׳; קי״ח, עיין יט—כ; קכ״ב; קל״ב, ועוד). יש מזמורים הנאמרים בשעת מצוקה ליחיד או לצבור: מזמורי חולים (ו׳, ל״ח, מ״א, פ״ח), מזמורי אסירים ונאשמים (כ״ו, ל״ה, קמ״ב; עיין גם ז׳, ד—ה), מזמורי נרדפים (ג׳, ה׳, ט׳, י״א, י״ז, ועוד), עניים ונדכאים (י׳, י״ב, י״ד, צ״ד), שבויים או גולים (מ״ב—מ״ג, קל״ז), מזמורי תלונה על מפלה במלחמה או כבוש הארץ בידי אויב (מ״ד; ע״ד; ע״ט; פ׳; פ״ג; ס׳, ג—ו; פ״ט, לח—נב), מזמורי בצורת (פ״ה, קכ״ו). יש מזמורים הנאמרים מתוך רוחה וישועה: אחרי מחלה (ל׳) או צרה אחרת, שהאומר ניצל ממנו (ס״ו, קט״ז, קי״ח, קכ״ד). מסוג זה הם גם מזמורי הנצחון במלחמה עם האויבים (י״ח; כ״א, ב—ח; ס׳, ח—יא; קמ״ט) או ההצלה מסכנת פלישת אויב (מ״ו). יש מזמורים המביעים צפית בטחון לחסד אלהים: לגשם, יבול, ברכת בנים (ס״ה; ס״ז; קמ״ד, יב—טו) או לנצחון בקרב (כ׳; קמ״ד, א—יא). נשתמר גם מזמור ליום כלולות המלך (מ״ה).

מגוונים הם מזמורי ס׳ תהלים גם מבחינת הסוג הספרותי. יש בהם תהלות או הימנונים. יש הימנונים קוסמיים לאלהים (ח׳; י״ט, ב—ז; כ״ט; ע״ד, יג—יז; פ״ט, ו—טו; צ״ג; ק״ד; ק״ז; קמ״ה—קמ״ח; ק״נ). יש הימנונים לאומיים־קוסמיים־מוסריים (י״ח; י״ט, ח—יא; ל״ג; מ״ו; מ״ז; נ׳, א—ו; ס״ו, א—ח; ס״ח; ע״ו; ע״ז, יב—כא; צ״ה—ק׳; ק״ג; קי״א; קי״ד—קט״ו; קל״ח—קל״ו; קמ״ז; קמ״ט). מסוג התהלה הם אחדים משירי ציון (מ״ח;

קכ"ב) ושיר המלך מ"ה. יש בהם תפלות (ג', ה', ז', י"ב, ט"ז, י"ז, ס"ה, ס"ז, פ"ג, ועוד), קינות יחיד וקינות לאומיות (י', י"ג, כ"ב, מ"ב—מ"ג, מ"ד, ס', ע"ד, ע"ט, פ', ועוד). התפלה והקינה קשורות על־פי־רוב יחד. יש מזמורי תודה (ל', מ', ס"ו, קט"ז, קי"ח, קכ"ד, ועוד). יש מזמורי ברכה ואחול (כ', ב—ו; כ"א, ט—יג; ע"ב; ק"י; קכ"א, ג—ח). בהרבה תפלות וקינות על הרשעים יש גם מיסוד הקללה. יש מזמורי ודוי (הודאה על חטא, הצדקת עצמו, אני מאמין מוסרי: י"ז, א—ה; כ"ה; ל"ח; נ"א; ס"ה, ד; ק"א; ק"ו; קל"א; קל"ט). יש מזמורי תוכחה (נ'; נ"ב; נ"ח; י"ד = נ"ג; ס"ב; ע"ח; פ"א, ט—יז; פ"ב; צ"ד, ח—יא; אולי גם ב'). יש מזמורים למודיים (עיין למעלה, ע' 518—520). רוב המזמורים שייכים לפי הרכבם לסוגים שונים.

הגיוון הרב הזה של המזמורים מראה, שיצירתם ניזונה מכל רשויות החיים העממיים. המזמורים שמשו הגות לרחש־הלב הדתי של היחיד ושל האומה בכל מסבות החיים, בעניני יום־יום ובשעת התרחשות מיוחדת, בימי המעשה ובחג, בשעת יגון ובשעת ששון. האכר, השר, המלך, העני, העשיר, החולה, הנרדף, הנאשם — לעניני כולם ניתן מבע דתי במזמור.

מזמורי סובלים ונרדפים. ס' תהלים אינו „ספר העניים", כמו שסבורים רבים. בספר יש הרבה מזמורים, שיש לחשבם על ספרות הסובלים והמשועים לעזרה, ספרות הנתונים במצוקה. מיצירות האמונה העממית הישראלית הן צורותיה השונות של הגות־לב הסובל והנרדף לפני האלהים. ממל"א ח', לא—לב אנו למדים, שאדם, שנעשה לו עול, היה נושא אלה במצוַל להאלותו לפני המזבח והיה דורש משפט מן השמים. לאָלה מסוג זה היה בלי ספק איזה נוסח־קבע. בצעקה ובאלה היו כרוכות תפלה ונדר. הקבילה להן התודה על שמיעת הצעקה. דוגמא לצעקה ולאלה ולתודה בריבות יחידים יכולים לשמש לנו דברי דוד לשאול בש"א כ"ד, יג, טז; כ"ו, יט, כג—כד או קללתו ליואב בש"ב ג', כח—כט או תודתו על מות גבל בש"א כ"ה, לט. דוגמא לתפלה ולנדר של גולה מבית אביו ויוצא ל„גרות" יכולה לשמש לנו תפלת יעקב בבר' כ"ח, כ—כב. דוגמא לתודת גר ועני ולתפלתו בשעת סכנה היא תפלת יעקב בבר' ל"ב, יא—יב. דוגמא לתפלת אשה „מרת נפש" הסובלת מקנאת צרתה הם תפלתה ונדרה של חנה בש"א א', יא. גם לזעקת העני והעשוק ניתן בטוי בספרות התפלה והמזמור, ובלי ספק היתה איזו צורה קבועה לזעקת העשוק לפני האלהים, לזעקת הגר, היתום והאלמנה (שמ' כ"ב, כב), לזעקת העני, שהנושה חבל בגדו (שם, כו), לזעקת

השכיר על כובש שכרו (דב' כ"ד, טו). דוגמא נפלאה של תפלת אסיר השופך שיחו לפני אלהים נשתמרה בתה' קמ"ב.

אולם מתפלות־העניים האמתיות, תפלות העני המבקש לחם וזעקת הדל העשוק (הגר, היתום, האלמנה, השכיר, המרושש) נשארו לנו רק שרידים. מפני מה — אין אנו יכולים לדעת. אבל בתפלות אלה נתגבש סגנון מסוים של תלונת־עני ותפלת־נרדף, והסגנון הזה הוא שנשתמר ביצירות אחרות, שנחלו אותו. בתפלות־העניים נתגבשו נוסחאות הפניה לאלהים כלמגן הכושלים: אתה, „אשר בך ירחם יתום" (הושע י"ד, ד); אתה „מעוז לדל, מעוז לאביון בצר לו, מחסה מזרם, צל מחרב" (יש' כ"ה, ד); אתה „משגב לדך, משגב לעתות בצרה" (תה' ט', י); „אבי יתומים ודין אלמנות... מוציא אסירים בכושרות" (שם ס"ח, ו—ז), ועוד (עיין להלן בנספח). בסגנון זה משתמשים משוררי ס' תהלים. המתפללים מכנים את עצמם לעתים קרובות עניים ואביונים וכושלים ומזכירים את מדת האל כמגן העניים, כאבי יתומים ודיין אלמנות. אבל אין זאת אומרת, שהם דלים או רשים־עשוקים באמת.

כי עובדה היא, שבכל הספר כולו אף מזמור אחד, שיש בו תפלה על „לחם לאכל ובגד ללבש" — זו התפלה הראשית של העני האמתי, של שכיר־היום והרש. אין איש מן ה„עניים" שבס' תהלים מתפלל את תפלתו של יעקב הבורח בחוסר־כל מבית אביו והעובר „במקלו" את הירדן (בר' כ"ח, כ; השוה ל"ב, יא), זו הדוגמא לתפלת־עני אמתית. אין בשום מזמור תלונה על רעב ועירום, על חורב וקרח ללא צל־קורה, על אדונים אכזרים, על קוצר־רוח ועבודה קשה. ס' תהלים כולל תפלות של נרדפים, שיש להם אויבים אדירים האורבים לדמם ולרכושם, והם מתפללים על ההצלה מידי אויבים אלה. דוגמא למזמורים מסוג זה הם מזמוריו של ירמיהו, שגם הוא היה נרדף, אבל לא היה עני. משוררי ס' תהלים (וכן גם ירמיהו) מציגים את עצמם לפני אלהים דרך ענוה והכנעה כעניים וחלכאים. הם משתמשים בסגנון מזמור־העניים. בסגנון זה משתמש גם המלך וגם האומה כולה. (על טיבו ואפיו נעמוד להלן בנספח). אבל מזמורי־עניים ממש (מזמורי רשים ודלים־עשוקים) לא נשתמרו בס' תהלים. בכמה מזמורים נתן בטוי לסבל העם, שברובו היה מעמד של אכרים זעירים, בעלי רכוש, שהיו נתונים לנגישותיהם של בעלי זרוע. העם העמל הזה בכללו נקרא במקרא לפעמים בשם „עניים" או „אביונים", ושמוש־לשון זה נמצא גם בתהלים (ע"ב, ב, ד, יב, יג; קל"ב, טו, ועוד. השוה למעלה, ע' 147, 206). בכמה מזמורים נשתקף הקרע העמוק בין העם ובין מעמד השרים, שנתהוה בתקופת הנבואה הספרותית

(י"ד, נ"ג, צ"ד; אולי גם פ"ב). אבל הספר בכללו הוא לא ספר של מעמד־עניים אלא ספר העם־האומה.

המזמורים והסולחן. באיזה מובן ובאיזו מדה יש לראות את מזמורי ס' תהלים כמזמורים פולחניים?

כבר אמרנו, שמזמורי תהלים אינם „פולחניים" במובנו של מובינקל, היינו, שאין הם יצירת עושי־שירים מקצועיים מאנשי המקדש, שהיו מחברים מזמורים לכל דורש. אבל אין הם גם יצירת הכהנים, שטפחוה ושמרוה במקדשים, כדעת גונקל. כשם שהכהן הישראלי אינו נושא התפלה, כך אינו גם נושא המזמור. יש בס' תהלים מזמורים, שהם בלי ספק יצירה שירית חפשית, אישית או בת־זמנה ביותר, רחוקה ביותר מכל הדומה לנוסח ולמטבע עובר. למשל: י"ח: מ"ב—מ"ג; ס', ח—יא; קל"ב; קל"ג. גם מ"ה וע"ב דבר אין להם עם נוסח מקדשי או עם יצירה כהנית. מתוך מסבות מיוחדות נובעים גם רוב המזמורים הלאומיים, ובכל אופן אין בהם מטבע של נוסח ורוח כהונה. שירה חפשית הם הימנונים כמזמורים ק"ד, קמ"ה—ק"ן, ועוד. וכן אין מזמורי החכמה למיניהם יצירות־נוסח מקדשיות. באלה יש מן הנוסח, אבל — מנוסח אנשי החכמה.

אולם ס' תהלים הוא בכל זאת ספר השירה הפולחנית. מזמורים רבים הם שירים פולחניים (אם גם לא כהניים) מעצם יצירתם. מזמורים אחרים נעשו פולחניים בהמשך הזמן, עוד בימי בית ראשון.

יש מזמורים, שנתחברו מלכתחלה לשם טקס פולחני צבורי. חה' קל"ב נתחבר, לפחות ביסודו, כמזמור־תהלוכה בשעת הבאת הארון למקומו בימי דוד. הוא איפוא פולחני מעצם יצירתו. אבל נראה, שהיו משתמשים בו גם אח"כ בשעת העברת הארון. עיין דה"ב ו', מא—מב. ובימי מלכי בית דוד היו בודאי שרים אותו, כמזמור חפלה וברכה למלך, בתהלוכה אל המקדש גם בלי ארון. זה היה גם טיבם של המזמורים הלאומיים (כגון פ', פ"ג, מ"ד וכו'). הם נתחברו לצורך שעתם כתפלות, ואח"כ השתמשו בהם שמוש־נוסח במסבות דומות. נראה, שגם מזמורי המלכים עברו דרך גלגול זה. שיר־הנצחון של דוד (י"ח) הושר אח"כ בחגיגות בית המלך כזכר וכתפלה לעתיד, עיין סיום המזמור. שיר המלחמה של דוד, שקטע ממנו נשתמר בס', ה—יא, שמש שיר־מלחמה גם אחרי דוד. במשך הזמן נקבע בקינה על מפלה ובתפלות נצחון (ס' = ק"ח). גם שירים כמ"ה וע"ב נעשו ודאי „נוסח" בבית המלך ונתפסו כתפלות וכברכות, שהשתמשו בהן במשך דורות. הימנון עתיק קוסמי־לאומי מורכב (פ"ט, א—לח) הכולל מזמור־חזון על דוד וביתו, נתאחד בזמן מאוחר

עם קינה על מפלת בית דוד (שם, לט—נב). ונראה, שההימנון והקינה היו במשך דורות מ„נוסחאות" הפולחן של בית המלך. גם מזמור ב', מיצירות תקופת דוד, שמש במשך דורות, אף בימי הירידה, כ„נוסח", שנחפס ודאי כתפלה והבעת תקוה לעתיד. ולעומת זה נראה, שמזמורים כגון כ', כ"א, ק"י נתחברו מלכתחלה כברכות־ותפלות־קבע למלך. אפשר, שהכהן היה המברך, ואפשר, שזו היתה ברכת העם. ק"א הוא, כנראה, מין שבועה של המלך לפני אלהים, שהיה אומר אותה בשעת התמלכותו או בכל שנה.

כפולחניים מעצם יצירתם יש לראות גם את המזמורים הקשורים בחג או בטקס עממי קבוע. מסוג זה הוא פ"א, ב—ח, שהוא מזמור תרועה של ראש חודש. וכן שירי התרועה והמלכת האל, שיש לראותם כקשורים בחגיגת ראש־השנה (עיין למעלה, ע' 496—497). מזמורי־פולחן של קבע הם גם שיר הגשם ס"ה, ו—יד, ושיר היבול ס"ז, הקשורים אולי בחג הסוכות (עיין למעלה, ע' 490). אם נניח, שפ"ה וקכ"ו הם שירי בצורת, הרי יש למנות גם אותם על סוג זה.

פולחניים ביחוד הם המזמורים, הקשורים במובן זה או אחר ב מ ק ד ש.

במזמורי המלכת יהוה נזכרה ההליכה אל המקדש, הביאה בשערים, הכניסה אל החצר, ההשתחויה של ההמון החוגג (צ"ה, א, ו; צ"ו, ח—ט; צ"ט, ה; ק', ד), ויש לראות את מזמורי המלכת יהוה כשירי תהלוכה אל המקדש. שיר תהלוכת־התודה בחג הוא מזמור קי"ח הפותח בפזמון „הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו", שהוא פזמון התודה, עיין יר' ל"ג, יא (והשוה עז' ג', יא; דה"א ט"ז, לד, מא; דה"ב ה', יג; ז', ג, ו; כ', כא). יש להניח, שכל מזמורי „הודו לה' כי טוב" (ק"ו, ק"ז, קל"ו) הם מזמורי תודה. וכן גם: „הודו לה', קראו בשמו" (ק"ה), עיין יש' י"ב, ד. (על מזמורים אלה עיין עוד בסמוך). את הפזמון הזה אנו מוצאים גם בתה' ק', ד—ה. ושם, א, ד נזכרה תודה, וכן צ"ה, ד, השוה צ"ו, ח. גם שירי המלכת יהוה היו קשורים איפוא קצתם בהבאת תודה. שירי תודה ותשלום נדרים של יחיד אנו מוצאים בכ"ב, כד—כז; נ"ו, יא—יד; ס"א, ו—ט; ס"ו, יג—כ; קט"ז, יב—יט. השוה גם נ"ד, ח; ס"ה, ב. שיר סבוב המזבח של יחיד הבא בקהל חוגגים הוא מזמור כ"ו (עיין ו, יב). — הבטוי „עבדך... בן אמתך" במזמור־התודה קט"ז, טז רומז אולי על שמוש נוסחאי של המזמור: המתפלל היה הוגה במקום זה את שמו ושם אמו. את הנוסחא הזאת אנו מוצאים גם בפ"ו, טז. — מזמור קל"ח הוא שיר ההשתחויה לפני ההיכל (השוה ה', ח), בכ"ח, ב נזכרה נשיאת כפים אל דביר הקודש.

המזמורים מ"ח וקכ"ב הם משירי ה ע ל י ה ל ר ג ל. ואולי גם פ"ד,

ב—ח: פ"ז. משירי העליה ל ה ר ה ב י ת הוא כ"ד, א—ו. קהל העולים הם קהל דורשי ה' ומבקשי פניו (ו). משירי עולי הרגל או מקריבי הקרבנות ה ל נ י ם בהר הבית או בסביבתו הם, כנראה, ט"ו; כ"ג: כ"ז, א—ו: ס"ה, ב—ה: צ"א (עיין עוד בסמוך)[13]. משירי העולים השוכנים בהר הבית ובסביבתו הם גם שירי „בית ישראל", „בית אהרן", „עבדי ה'", „יראי ה'"[14] (העבדים והיראים הם קהל החוגגים): קי"ג: קט"ו: קי"ח, ב—ד: קל"ד (א: עבדי ה' העמדים בבית ה' ב ל י ל ו ת): קל"ה (ב: שעמדים בבית ה', בחצרות בית אלהינו). גם קל"ג הוא, כנראה, משירי עולי הרגל היושבים בהר הבית „שבת אחים גם יחד". גם שירי „יאמר נא ישראל" קכ"ד וקכ"ט (השוה קי"ח, א) הם ודאי משירי העולים השוכנים מסביב למקדש, וכן שירי „יחל ישראל" ק"ל וקל"א. העולים האלה הם „שמרים לבקר" (ק"ל, ו, מעין „העמדים... בלילות"). — את כ"ד, ז—י יש תופסים כשיר תהלוכת הארון. אבל נראה, שהוא משירי המלכת יהוה (עיין נספח: ס' תהלים, הערה 72).

מ ז מ ו ר י ח כ מ ה פ ו ל ח נ י י ם. שאלה בפני עצמה היא, מה מקומם הפולחני של מזמורי ה ח כ מ ה וכיצד נצטרפו לספר זה של השירה הדתית, שיש בה בכללה מטבע פולחני?

החכמה היתה ענין חילוני, ונושאיה היו חכמים וחכמות, שלא היו בין אנשי הפולחן. החכמה היתה מעורה בשיר, היא דברה ב„משל" וב„חידה". אבל שירה לא היה שיר־היין הקל, ומקומה לא היה בסוד משחקים. תכנה היה לקח־חיים, למוד והדרכה ומוסר השכל (עיין למעלה, ע' 144—145, 196—197). היא נשאה דברה גם על שאלות־עולם, שאלת החיים והמות, גורל האדם עלי אדמות, הטוב והרע המוסרי. כאן נגע תחומה בתחום הדת. היא דברה על שלטונו המוסרי של האלהים בעולם, על הגורל אשר מנה האל לאדם, על גמול הצדיק והרשע. החכמה לא היתה ענין ליחידי סגולה בלבד. בגלל צורתה הפיוטית יכלה ליעשות נחלת הרבים. עממי היה תפקידה ב ק י נ ה

---

13 במזמורים האלה המזמר מזכיר את אויביו, את מצוקתו, את הסכנות האורבות לו או את עוונותיו ואת הרגשת אשרו על שבתו בחצר בית אלהים, באהלו וכו', ואת במחונו במחסה אלהים. על ידי הישיבה בהר הבית הוא נעשה בן־חמותו של האל. — בכ"ג, ו צ"ל, כנראה, „וישבתי" או „ושבתי". — על פוג זה יש למנות גם את מזמור צ"א: הישיבה ב„סתר עליון" וב„צל שדי" מגנה מכל רע (עיין למעלה, הערה 11).

14 על „יראי ה'" במובן צדיקים בכלל עיין בן־סירא ב', ז—ט, מו—יז, ביחוד ספוק ז: יראי ה' במחו בו (= תה' קמ"ו, יא).

על המת (השוה למעלה, ע' 499), שהיה כמעט „פולחני". אבל היה לה תפקיד מסויים גם בפולחן ממש.

המשורר־החכם שופך לפעמים את הגות לבו על גורל האדם בתלונות איוביות בשיח־סתר לפני האלהים, כמשורר מזמור ל"ט. אבל המשוררים נושאים משא משלם על שאלות החיים והמות גם לפני קהל שומעים. יש שהם פונים אל קהל, אל „כל העמים" או אל „כל ישבי חלד", „יחד עשיר ואביון". הם משמיעים „חכמות" ו„תבונות", משל וחידה. הם מלוים דברי הידותם „ב כ נ ו ר", ובלי ספק משמיעים אותם בניגון (מ"ט, ב—ה). הקהל אוהב לשמוע דברי־חכמה נוגים אלה ולהקשיב אל הנגינה האֶלֶגית המעגימה את הלב ומעוררת אותו למוסר השכל. למשאות אלה ודאי לא היה מקום קבוע. אבל יש להניח, שמקומם המיוחד היו תחומי המקדשים, ששם היה הקהל מתאסף בחג ומועד. היה כאן המון צוהל וחוגג, היו תוקעים ומריעים, מחללים ורוקדים. אבל נתעגל גם חוג של שומעי חכמה ומשלי מוסר עלי כנור ונבל עשור. מרובים היו שומעי משאות אלה בודאי בימי צום וחטוי. יראים, חסידים, ענוים היו תאבים לשמעם. ובקרבת המקדש בקש העם בכללו להיות או להופיע כ„קהל חסידים". אבל בקהל זה המשוררים משמיעים לא רק דברי חכמה כלליים באזני „כל ישבי חלד". וכן אין הם משמיעים רק דברי חכמה נוגים. הם באים גם להרנין ולשמח, הם שרים שירי בטחון ואמונה, הם משננים בסגנון משלי החכמה את האמונה בגמול האלהי, באשרם של הצדיקים והבוטחים באלהים. הם גם דורשים טוהר מוסרי כתנאי לטוהר פולחני, ויש בדבריהם אף נעימה של תוכחה. וכן יש במשליהם גם מוטיבים ישראליים לאומיים. יש שהם מדברים לפני קהל החסידים כורתי ברית אלהים „עלי זבח" דברי תוכחה ומוסר בשם אלהי ציון. הם מדברים אל עם ישראל, מעידים בו, מזכירים גדולת אלהים, מבארים מה האל דורש מן האדם, משננים לו דברי מוסר במשלי החכמה, מוכיחים את הרשע הצבוע (נ'). נושאים לתוכחה משמשים להם גם ספורים מתולדות ישראל. המשורר־החכם מזמין את העם להאזין לתורתו, הוא פותח פיו ב„משל" ומביע „חידות מני קדם"; הוא מספר לפני הקהל, איך מרה ישראל באלהיו, ואיך היה האל נוהג עמהם ברחמים (ע"ח). בחצר המקדש עומדת תהלוכת־התודה. המשורר פותח שירו בפזמון התודה „הודו לה'". הוא פונה ל„זרע אברהם", „בני יעקב" בחירי אלהים ומזמין אותם להזכיר את נפלאות אלהים וחסדיו עם ישראל, והוא משמיע באזניהם את הנפלאות בשיר (ק"ה). ויש ששירו כולל תוכחה על מרי ישראל (ק"ו). בפזמון־התודה פותח המשורר באזני חוגגי התודה גם שיר ההלה על מעשי האלהים „עולם כולו ועל בני האדם אשר „יודו לה' חסדו" בכל מקום, הכל בסגנון

החכמה ומשליה (ק"ז). ויש שהמשורר משמיע את תהלות אלהים במשליו, וקהל חוגגי התודה עונים על כל משל: „כי לעולם חסדו" (קל"ו). לפני קהל ה„ענוים", הם העם שבחצר המקדש, משמיע המשורר את תהלות ה', למען ישמחו, והוא מזמין אותם לרומם את האל יחד עמו, ואחרי כן הוא מנעים ללמד אותם בשיר יראת ה' ודרך מוסר בסגנון חכמי המשל: לכו, בנים, שמעו לי וגו' (ל"ד). בכנור ובנבל עשור הוא מזמר לפני הצדיקים, הם הקהל שבחצר המקדש, ומספר על הנהגת־העולם האלהית, על בחירת ישראל וכו' (ל"ג). „עלי הגיון בכנור" הוא מסביר לעומדים בחצרות המקדש את מנהג אלהים עם הרשעים לפי תורת החכמה, אשר „איש בער לא ידע" ולא יבין אותה (צ"ב). את עולי הרגל הלנים בהר הבית, היושבים „בסתר עליון" ומתלוננים „בצל שדי", הוא מלמד, שיבטחו באלהים, ואז לא ידעו פחד (צ"א). עם שהוא מלמד את ה„בערים בעם" ואת ה„כסילים" את תורת ההשגחה של החכמה, יש שהמשורר מתרומם כמעט לשיא נבואי וקורא ל„אל נקמות" להופיע ולעשות משפט עמו (צ"ד, א—טו).

כך יצרה החכמה את המסגרת המוסרית־הפיוטית של הפולחן העממי. המצע המשותף היה השיר, הנגון, התוכן המוסרי. בתחום משותף זה נפגשו הפולחן הישראלי והתורה הישראלית עם החכמה המורחית ונתעררו זה בזה. בלשון החכמה נוצרו וידויים מוסריים־פולחניים כתה' ט"ו; כ"ד, א—ו; כ"ו; ק"א; קי"א; קי"ב. המשורר־החכם דרש מאת עובד־האלהים טוהר מוסרי והוכיח את הרשע הצבוע (נ'). הוא הזכיר לעם את מריו ודרש ממנו אמונה באלהים. אין הוא מוכיח נ ב ו א י. בעיקר הוא מלמד את תורת החכמה ונע במעגלות שאלותיה. על חטא מ ו ס ר י - ל א ו מ י אינו מוכיח את העם. אבל המשורר־החכם הוא מ ב ש ר הנביא. כשהופיע הנביא־המוכיח הופיע במקומו ובחוגו של המשורר. גם הנביא הופיע כמשורר, כיפה קול ומיטיב נגן, בקהל החוגגים במקדש, כמטיף מוסר. כשם שהנביא ירש את המושל־החוזה העברי הקדמון (מטפוסו של בלעם) כך ירש גם את המשורר־החכם הישראלי. אלא שדברו היה חדש, חזון, אשר המשוררים לא שערוהו.

י צ י ר ה ל א - כ ה נ י ת. אולם כל המזמורים הפולחניים שבס' תהלים, בין אלה, שהם פולחניים מעצם יצירתם, בין אלה, שנעשו פולחניים במשך הזמן, קשורים אך ורק ב פ ו ל ח ן ה ע מ מ י. הפעולות הפולחניות, שהמזמורים משמשים להן לואי, הן פעולות־הדיוט. וגם השיר והנגון עצמם הם ענין־הדיוט. מזמר ההמון החוגג, מזמר היחיד השופך שיחו, מזמר המשורר־האמן של בית־המקדש (הלוי), מזמר המשורר־החכם בקהל שומעים. אבל בשום מזמור אין

דבור, שיכול להתפס כדבור־לואי לפעולה פולחנית כהנית בתוך המקדש, ואף אין שום מזמור, שנוכל לחשוב אותו לשיר של כהן. ואף אם נניח, שיש בכמה מן המזמורים מדברי הכהן, ברכות או מְנָאֲמִים[15], הרי אלה הם דברים, שאינם קשורים בעצם מעשי הפולחן הכהני. אין שום פסוק, שיכול להתפרש כדבור־לואי לפתיחת שערים, סלוק פרוכת, הדלקת נר, הקטרת קטורת, דשון מזבח, עריכת עצים, זריקת דם, הקטרת חלב, הזאה וכו'. כמו כן אין מזמור־לואי או תפלת־לואי לחטוי מטומאה, והטומאה הכהנית במובנה העצמי (טומאת מת, מצורע וכו') אף לא נזכרה בשום מזמור שבס' תהלים ובשום מזמור מקראי בכלל. אין מזמור־לחש של גירוש רוחות־טומאה, גירוש שעירים או שדים. לא נזכרו לא עזאזל ולא לילית ולא רוח טומאה אחר. אין לחש נגד מכשפים, ואף המלה כשפים או קסמים לא נזכרה. יש מזמורי חולים. אבל כולם נאמרו בגוף ראשון, והם תפלות החולה עצמו ולא דברי כהן או איש־אלהים המרפא חולים. הרשימות שבראשי המזמורים אינן מיחסות אף מזמור אחד לכהן. וכן אין בכל המקרא כולו מזמור הניתן בפי כהן. (ירמיה מחבר מזמורים כנביא־משורר, ואין במזמוריו שום ענין לפולחן)[16]. ס' תהלים הוא כולו יצירה לא־כהנית.

ס' תהלים, גם במדה שהוא קשור בפולחן המקדשי, קשור איפוא רק בפולחן העממי שמסביב למקדש. ויש שהשיר והתפלה נתפסים במזמורים כמין עבודה המקבילה לעבודת המקדש, כעבודה הבאה במקום קטורת

---

15 יש מוצאים מְנָאֲמִים (תשובות לדורשים באלהים) כהניים או רמז להם במזמורים שונים: י"ב; כ'; ס'; פ"ה; קכ"א; קכ"ו. רמז לחכוי בעל המזמור למִנבא כהני יש למצוא כאילו בה', ד; כ', ז; נ"ו, י; ק"מ, יג; ק"ל, ה; קל"ח, ד; פ"ו, יז. עיין: קיכלר, ספר היובל לבוידסין, ע' 285 ואילך; גונקל, מבוא לתהלים, ע' 137—138, 177 ואילך, 245 ואילך, 409 ואילך; בגרידך, ZAW, 1934, ע' 81 ואילך. באמת אין בשום מזמור שום זכר למנבא כהני, ואפשר „למצוא" מנבאים כהניים במזמורים רק על ידי תקונים והסברים מלאכותיים. אף במזמור כ', הנתן להדרש לענין זה יותר מכולם, אין מנבא של כהן דוקא. כ', א—ו אינו „קינת עם" (גונקל, מבוא, 411; לא כן בביאורו), אלא ברכה למלך; ז—ט אינם דבר־הכהן, אלא דבר בני לויתו של המלך, שהם הם היוצאים במלחמה (ח—ט). אבל שהברכה עצמה היא ברכת הכהן, גם כן לא מוכח. יותר קרוב, שהיא ברכת המזמרים. וכן גם כ"א, ט—יד. גם הברכה בקי"ח, כו („ברכנוכם מבית יהוה") אינה דוקא ברכת הכהנים. יותר קרוב, שהחונגים שבחצר מברכים בלשון זו („ברוך הבא") כתי חדשה של הונגים המתקרבת אל הבית.

16 עיין על כל זה למעלה, כרך א', ע' 552—558.

וזבח (תה' ה, ד; מ, ד—י; נ"א, יח—יט; ס"ט, לא—לב). ובהתאם לזה גם תכנם של המזמורים מקיף לאין ערוך יותר מאשר העבודה המקדשית הכהנית הישראלית, שעיקר ענינה היה רצוי וכפור ויראת קודש. היצירה המזמורית משמשת מבע לרגש הדתי לכל חביוניו ומעמקיו. כאן רועשת התהלה, הומיה התפלה, מיבבת הקינה, לוחש ולוהט הערגון לאלהים, הוגה הלב בכנור נכאים על גורל האדם. היחיד והאומה מרננים כאן ושופכים שיחם. ובה בשעה שהפולחן הכהני מצומצם בתחום המזבח והמקדש, חובק המזמור זרועות עולם. גם „שיר יהוה" הוא קודש, והמשורר נאנק: איך נשיר שיר יהוה על אדמת נכר! (תה' קל"ז, ד). אבל תחומו הקדוש הוא לא תחום המקדש אלא תחום הארץ. יש במזמורים הרגשה עזה של יחוד לאומי. אבל כמו באגדה ובחזון הנבואי פועלת גם בהם השאיפה לחרוג מן המסגרת הלאומית. הם מרוממים את האל הלאומי, אבל מרוממים הם אותו כאלהי העולם, כיוצר הכל ומכלכל הכל, השופט עמים בצדק, אשר רחמיו על כל מעשיו. בסערת התלהבותם הם מבקשים לסחוף עולם וקוראים לכל העמים להריע לאלהים. אין בהם מחזון־העתיד של הנביאים. אבל נתבטא בהם האוניברסליזמוס של האמונה העתיקה, ובהם הוא מגיע עד סף החזון הנבואי.

היצירה המזמורית הישראלית והאלילית. יש דמיון רב בסגנון, במבנה, במוטיבים, בהשקפות כלליות, דתיות ומוסריות, בין ספרות המזמורים הישראלית ובין ספרות המזמורים הבבלית והמצרית. כאגדה, כמוסר וכמשפט, כספרות החכמה יש לראות גם את ספרות המזמורים כחלק מן הנחלה התרבותית, שירש ישראל מן התקופה שלפני היותו לעם. אלא שגם „חומר" עתיק זה נברא בישראל בריאה חדשה. לא זו בלבד, שספרות המזמורים הגיעה בישראל לשגשוג פיוטי נפלא וגדלה גדולים חדשים. אלא שספרות המזמורים נעשתה גבוש מובהק של אמונת־היחוד העממית. התמורה נתבטאה לא רק בזה, שהאלים נעלמו, ובזה, שגם בהם עולם הגוים מופיע כעולם בלי אלים, ובזה, שהם פלטו את יסוד־המיתוס. התמורה נתבטאה ביחוד בזה, שהמזמור נפרד בישראל לגמרי מן הפולחן הכהני ונעשה יצירה עממית. המזמור האלילי נוצר גם הוא על־ידי משוררים־יוצרים בעלי שאר־רוח. אלא שהוא נהפך ל„נוסח" פולחני עם שנספח על הפולחן הכהני ונעשה לחש־לואי לפעולות הכהן. ואילו בישראל המזמור נהפך ל„נוסח" פולחני על־ידי זה שהוא נעשה קנין עממי, שהוא משתגר בפי הרבים, שהוא נפרד מעל הפולחן הכהני. מפני זה הוא נעשה „נוסח" אבל לא לחש. ואם נחל ישראל מימי קדם מזמורים־לחשים, שנו הללו את מהותם על קרקע האמונה הישראלית.

התמורה העמוקה הזאת נתרחשה בדרך אינטואיטיבית. המזמור הישראלי אינו ממלא את תפקידו של המזמור האלילי. אין בו כל יחס לרשות הטומאה ורוחותיה. אין הוא משמש אמצעי של מלחמה בטומאה ומגן לאל ולאדם. אין הוא משמש אמצעי לרפוי חולים. ועם שנעשה יצירה לא־כהנית נהפך להימנון ולתפלה בלבד. כך נעשה מבע וסמל לאמונה הישראלית, ובו התקרבה האמונה העתיקה ביותר לדרגת האמונה הנביאית.

העבודה בשמים

מדה שוה יש בפולחן הכהני ובפולחן העממי הישראלי: שניהם אינם נתפסים כפעולות, שיש להן ערך מסתורי־מגי בחיי האלהות והשפעת־גורל עליה. שניהם רק חסד אלהים. שניהם אינם מסתרי־הויה על־אלהיים, אלא רצון אלהים ומצותו. האל אינו נפעל בפולחן ובחג, אינו שואב כח מהם. הפולחן הוא הערצת אלהים, שמחה לפניו, הודאה על חסדו, כניעה וכפור לפניו, אבל לא השפעת טובה וכח עליו. אפייני הדבר, שהתקופה העתיקה, למרות כל החשבתה את פולחן הקרבנות ואת המקדש, אינה רואה את הקרבן כצורה העליונה של הפולחן אלא דוקא את שיר התהלה לאלהים. הפולחן האלילי של האדם מייצג התרחשות בחיי האלהות, והוא דמות־דיוקן אנושית של פולחן אלהי. בישראל אין לפולחן הקרבנות שום הקבלה שמימית. אין קרבן ומנחה ונסכים וקטורת במרומים[17]. אין חטוי והזאה וטבילה ומשמרת־טומאה במרומים. אין כהנים בפמליה שלמעלה, מעין כהני אלהי הגוים. עבודת השמים אינה אלא רנה ותפלה לאלהים (איוב ל"ח, ז; תה' כ"ט, א; פ"ט, ח; ק"ג, כ; קמ"ח, א; ק"נ, א; נח' ט', ו). בהיכל־השמים השרפים מקדשים את האל (יש' ו', ג; השוה יחז' ג', יב). בזה הביעה התקופה העתיקה את השקפתה, בנגוד להשקפת כל העולם האלילי, שהקרבן אינו „טבור העולם", והפולחן אינו „ריטה", סוד העולם וכחו. מפני זה אנו מוצאים כבר בתקופה העתיקה את הדעה, שהפולחן אינו ערך עליון: הכניעה לאלהים חשובה מן הקרבן (ש"א ט"ו, כב—כג), האל אינו זקוק לקרבן (תה' נ', ח—יג). מתוך התפיסה הזאת של הפולחן נולדה האמונה המוסרית של הנביאים.

---

17 האגדות על המזבח שלמעלה (עיין חגיגה יב, ע"ב; מנחות קי, ועוד) וכן הדמיונות שב„אגרת אל העברים" בבריה החדשה הם מאוחרים.

טז. היחיד והחברה

ערך היחיד באמונה הישראלית

דעה מהלכת היא, שהאמונה הישראלית העתיקה היתה דת קבוצית, שהיחיד לא תפס בה מקום. כבר קבע רוברטסון סמית, שנושא כל דת שמית היה הקבוץ הגזעי, אגוד של קרובי־דם, והיחיד לא היה נחשב בה למאומה. מן ההשקפה הידועה, שגם דת ישראל היתה בראשיתה דת שמית „פרימיטיבית", נבעה המסקנה, שגם בה לא היה ליחיד כל ערך; נושא דת זו היה העם, ישראל כולו. יהוה היה אל לאומי, מכלכל עניניה של האומה כולה, והיחיד לא נחשב בעיניו אלא באשר הוא שותף בגורל העם. עניניו האישיים של היחיד קטנים היו מלהזכר לפני האל הלאומי. רק עם התמוטטות הקבוץ הלאומי הישראלי בתקופת החורבנות והגלויות (של אפרים ואחר כך של יהודה) וביחוד החל מימי ירמיהו גובר והולך באמונה הישראלית יסוד־היחיד. האישיות נעשית ערך עצמי, ליד הקבוץ ומעל לו. האדם מתחיל פונה אל אלהיו שלו, הרגש הדתי נטבע במטבע אישי. שאלת גמול היחיד מתחילה להרעיש את הלבבות. בנבואה בכללה עדיין היסוד החברותי גובר. אבל ירמיה ויחזקאל סוללים דרך להשקפה חדשה. בספרות החכמה ובס' תהלים מתגבשת המגמה הדתית־האישית. ביהדות וביחוד בנצרות (שהסירה לגמרי את הצמצום הלאומי) המגמה הזאת מנצחת[1].

---

1 דעה זו על ה„סוציאליזמום" וה„אינדיבידואליזמום" בישראל היא דעתם של וֶלהויזן, שמדה, דוהם, מייאר, הלשר ועוד, ובכללה היא הדעה השלטת במדע המקראי. מחקר מיוחד הקדיש לשאלה זו לֶהר, עיין: להר, Sozialismus. המחקר דן ביחוד בהשקפות של הגמול. להר מבקש לצמצם צמצומים בדעה ההיא ומביא ראיות חשובות המוכיחות, שגם בתקופה קדומה לא היה היחיד ישות בטלה לגמרי (ע' 14 ואילך). את משפטו של שמדה, שבדת ישראל העתיק היה רק העם הויה דתית ולא היחיד, להר מבקש „להשלים" במובן זה, ש„בתוך העם היה גם ליחיד יחס מוסרי חי ליהוה", ולפיכך היה גם היחיד הויה דתית (ע' 20). אלא שבדרך כלל להר מקבל אף הוא את ההשקפה השלטת ומשתדל לבאר את האינדיבידואליזמום המאוחר מתוך המצב הסוציאלי בימי הנביאים ומתוך פעולת הנביאים (ע' 21 ואילך). — עיין גם הטפל, Ethos, ע' 32 ואילך. המפל מוצא בהשקפה המקובלת „טוטנטים נכונים", אבל מתנגד הוא להערכת האינדיבידואליזמום כדרגה דתית־מוסרית עליונה ו„צרופה". ויש בדבריו גם אבק השפעת „רוח הזמן" השולט בגרמניה של היום — הערצת הקבוץ הגזעי.

והנה אמנם נכון הדבר, שהאמונה הישראלית העתיקה אינה מדמה את היחיד כחטיבה נפרדת בפני עצמה, שיש לו „חשבון" מיוחד לו של זכיות וחובות, בלי כל קשר לזולתו. האדם שותף בזכיות ובחובות של אבותיו, משפחתו, שבטו, עמו, עירו, ארצו. דור אחוז בדור. האל שומר חסד „לאלף דור" ו„פוקד עון אבות על בנים, על שלשים ועל רבעים" (שמ' כ', ה—ו; ל"ד, ז; דב' ה', ט—י; ז', ט). גורל היחיד תלוי במעשה הקבוץ, וגורל הקבוץ במעשה היחיד. אבל תפיסה זו אינה מצדיקה את ההנחה, שבאמונה הישראלית לא היה ערך עצמי ליחיד. שהרי אידיאות אלה שולטות באמת גם ביהדות וגם בנצרות. הלא דוקא הנצרות קבעה עיקר בתורתה, שכל אדם נושא בחטא, שהוא לא חטא: בחטא הקדמוני, של אדם הראשון. והיא שמלמדת, שהאדם יגאל בדם קרבן, שהוא לא הביא: בדם ישו. מלבד זה לא בטלה גם הנצרות את רעיון האחריות של הקבוץ וגם לא את רעיון הערך הדתי המיוחד של הקבוץ הישראלי. ישו עצמו חשב, שנשלח — לא „ליחידים", אלא — לישראל בלבד, לקיים מה שהובטח לאברהם ולזרעו וכו'. ועל הגויים הוציא משפט קבוצי: הוא חשב אותם ל„כלבים", שלא להם נועד החסד האלהי. ואף פוילוס, שליח הגוים, קובע לישראל מקום מיוחד בתור עם נבחר ונושא ההבטחות והיעודים. והנצרות כולה אף היא קבעה לישראל מקום מיוחד. המספר האבנגליוני שם בפי היהודים, שדרשו את הריגת ישו, את המלים: דמו עלינו ועל בנינו (מתיא כ"ז, כה). והנצרות הצדיקה את דין־היסורים על היהודים בעוון היותם „רוצחי אלהים". וכן להלן. התפיסה האינדיבידואליסטית של קלוין ותלמידיו היא מאוחרת ואינה נוצרית ראשונית.

מלבד זה אין כל יסוד לתפיסת האמונה הישראלית כדת „שמית" ו„פרימיטיבית", כמו שהטעמנו כבר לא פעם. אמונה זו נבראה על הרמה התרבותית־הדתית של בבל ומצרים, ומפני זה אין היסוד החברותי שבה יכול להחשב לפרימיטיבי. גם בדת הבבלית והמצרית יש יסוד חברותי נכר, ועם זה היה בהן גם היחיד נושא דתי בפני עצמו. הדת הבבלית היא לאומית־מדינית. אלהיה הם אלהי שבטים, ערים, מדינות, ופולחנם לאומי־מדיני. ועם זה יש בדת הבבלית יסוד אישי מובהק, גם באמונותיה גם בעבודותיה. לפי אגדת־המבול הבבלית נידון במבול העולם כולו, אבל ניצל מן הדין צדיק יחיד — אתנפשתים. אתנה, גילגמש וכו' הם יחידים, שהאגדה מרוממת אותם ומספרת עליהם. בשירת גילגמש תופסת שאלת גורלו של היחיד, שאלת החיים והמות, מקום מרכזי. האלים גומלים גמול גם לקבוץ וגם ליחיד. הכשוף, הנחש, הקרבן ממלאים תפקיד לא רק בחיי הקבוץ אלא גם בחיי היחידים. וכן גם הדת המצרית. הפולחן המקדשי המצרי הוא פולחן המלך, פולחן

האומה כולה. אולם הדת המצרית היתה עם זה דת אישית מובהקת. מולחנֵי־המתים המצרי אינו עבודת אבות, אלא הוא שאלת גורלו של כל יחיד ויחיד. הנחש, הכשוף, הקרבן מלאו גם כאן תפקיד בחיים האישיים. במטבע כפול מעין זה טבועה גם האמונה הישראלית העתיקה.

היחיד בספורי התורה

האידיאה, שהיחיד נוחל זכות וחובה מן הקבוץ, שעליו הוא מתיחש, יש בה משום קפוח עצמאות היחיד. אבל האידיאה הקשורה בה, שהקבוץ נוחל זכות וחובה מן היחיד, היא בטוי מובהק של אינדיבידואליזמוס. היא מיחסת לאישיות ערך של גורם הסועל גם מחוץ לתחום הויתה המוגבלה. במקרא אידיאה אחרונה זו תופסת מקום חשוב. המקרא הוא, אפשר לומר, ספר האישים. ובאשר הוא מחשיב את האישיות כל כך, רואה הוא אותה ואת גורלה כערך עצמי גם מחוץ ליחסה אל החברה.

כאל אישי מופיע יהוה כבר באגדה המקראית העתיקה ביותר, זו המספרת את תולדות האדם לפני היות עמים ושבטים. ההיסטוריה המסופרת בבר' א'—י"א היא, בעצם, היסטוריה של יחידים. בראשית היה לא השבט או העם אלא היחיד. לפי הספור של סי"א (בר' ב'—ג') אף נברא אדם הראשון, כמו שראינו, כתכלית לעצמו, לא כאבי המין האנושי. יחס האל אליו הוא יחס אישי בהחלט. הוא משכין אותו בגן־האלהים, ובשבילו הוא יוצר את החיות ואת האשה. לפי ס"כ נברא האדם „בצלם אלהים". זהו סמל נשגב לרעיון ערך היחיד. את לידת קין רואה חוה כחסד יהוה (ד', א). יחס האל לקין ולהבל הוא יחס אישי. גורל שני האחים נחתך על ידי הקנאה, שקנא קין בהבל בגלל חסד־האל המיוחד, שעלה בחלקו. חנוך הוא יחיד ומיוחד, שזכה ל„הלקח" על ידי האלהים (ה', כד). בו', ד מופיע צלם של גבורי עולם „אנשי השם". נח הוא צדיק יחיד, ש„מצא חן" בעיני יהוה, שהוא וביתו ניצלו מן המבול. נמרוד הוא „גבור ציד לפני יהוה" (י', ח—ט). ואם אדם, קין, נח ובניו הם „אבות", הרי הבל, חנוך, אנשי השם, נמרוד אינם אלא אישים. אולם יש לשים לב לאופי האגדות על „האבות", שהן רוב אגדות ס' בראשית. קורות האבות קובעות גורל הקבוצים הנולדים מהם. אבל האבות מופיעים עם זה כיחידים. זהו הדבר המופלא שבאגדות אלה: היחיד אינו מופיע בהן בתוך הקבוץ, כגרגיר בטל בתוכו, אלא, אדרבה, מעשי היחיד הם שמכריעים את גורל הקבוץ העתיד להולד. אפשר לומר: כאן אף השבט והעם כאילו נהפכו לאישים. כי בספורים על אבות העולם אנו מוצאים לא רק שרטוטים טפוסיים, מדמות־דיוקנם של הקבוצים

(כגון: כנען עבד, ישמעאל „פרא אדם", יעקב יושב אהלים, עשו איש החרב וכו'), אלא גם שרטוטים אישיים־מיוחדים ועלילות הנובעות מצירופי אופי ומסבות. צדקתו של נח, שכרונו, התגלותו באהל וכו' אינם טפוסיים ל„בני נח", אלא הם ענינים אישיים בלבד. וכן קנאת קין בהבל על חסד יהוה, ועוד ועוד. האגדות מדמות את האבות כאישים ממש, והן מבארות את תולדות העולם מתוך ערכם האישי ויחסם האישי לאלהים.

ראשית קורותיו המיוחדות של א ב ר ה ם בספור המקראי היא המצוה, שצוהו האלהים להיות „יחיד": לך לך מארצך וממולדתך וגו' (בר' י"ב, א). אמנם, האל מבטיח לו מיד, שיעשה אותו „לגוי גדול". אבל בכל זאת אברהם אינו מדומה כנשיא שבט וגם לא כאבי משפחה אלא כיחיד. הבנים נולדים לו רק לעת זקנתו. רוב ימיו הוא חי בארץ נכריה, מחוץ לעמו ולבית־אביו. וכיחיד הוא מתהלך לפני האל, קורא בשמו ובונה לו מזבחות, אף־על־פי שיש לו בני־בית, עבדים וכו'. ומפני זה ספור דברי ימי חייו וצדקתו הוא ביוגרפיה אישית במלוא מובן המלה, למרות היותו „אב המון גוים". יש בספור זה יסוד אֶטיולוגי־אֶתנוגרפי, אבל יש גם יסודות אישיים בהחלט. אמונתו באלהים, צדקתו, יחסיו עם פרעה ועם אבימלך, מלחמתו עם המלכים וכו' וכו' הם ענינים אישיים. ההבטחה, שיהיה לגוי גדול, היא החסד העושה אותו ל„אב". אבל האל מזכה אותו גם בחסדים מיוחדים לו: הוא מברך אותו בכל, מרבה את נכסיו, נותן לו חיים ארוכים ושובע ימים. כיחיד מופיע גם מ ל כ י צ ד ק, „כהן לאל עליון" בארץ אלילית (בר' י"ד, יח). וכן ל ו ט: הוא גר בסדום, והוא לבדו, עם אשתו ושתי בנותיו, ניצל ממהפכת סדום. חתניו נספים בעיר בגלל חוסר אמונתם (י"ט). בבר' כ"ד „אלהי השמים ואלהי הארץ" שולח את מלאכו לפני עבד אברהם בלכתו לקחת אשה ליצחק (ז) ועונה לו באות (יב ואילך). לבן ובתואל, שלהם יצחק אינו עוד אבי האומה הישראלית אלא חתן מיועד לרבקה, אומרים: מה' יצא הדבר (נ). האל הוא איפוא „המזווג זיווגים", הקובע גורל איש ואשה. גם בקורות י צ ח ק ו ר ב ק ה יש שרטוטים אישיים: עקרות רבקה, אהבת יצחק את עשו בגלל הציד, יחסיו עם אבימלך, עורונו לעת זקנתו. יצחק מתפלל ליהוה על אשתו, „כי עקרה היא" (כ"ה, כא). ותפלה זו אינה קשורה בהבטחת „גוי גדול": היא תפלה אישית לבנים. רבקה אינה יודעת תחלה, ש„שני גוים" בבטנה. היא הולכת „לדרוש את יהוה" על הריונה הקשה (כב) כאחת הנשים. גם ברכת שדה יצחק (כ"ו, יב) היא חסד־אלהים אישי. וכן גם הצלחת ציד יעקב (כ"ז, כ).

מרובה הוא היסוד האישי בקורות י ע ק ב ו ב נ י ו. בבר' כ"ח, יג—יד יעקב הוא אבי עם ישראל. אבל בנדרו, שם, כ—כב, המוטיב הזה איננו. יעקב

מבקש מאלהים שמירה בדרך, לחם לאכול ובגד ללבוש, שיבה בשלום אל בית אביו. הוא אינו אלא יחיד המבקש מאלהיו חסדים אישיים. וכן הספור על קורותיו בבית לבן, על אהבתו את רחל, על נפתוליו עם לבן. בספור על לאה ורחל יש יסוד אֶטיולוגי. אבל לאה ורחל הן כאן לא רק „אמהות", אלא קודם כל נשים, עם כל אהבתן וקנאתן. יהוה הוא אל הרואה ללב והקובע גורל איש ואיש. הוא פותח רחם לאה, מפני שהיא שנואה, ומרחל הוא מונע פרי בטן (כ״ט, לא—לג; ל׳, ב). הולדת כל ילד הוא בעיני הנשים פעולה מכוונת של האלהים לטובתן, אצבע אלהים בחייהן הן, בלי כל יחס להיות הילדים האלה „שבטים" לעתיד לבוא. האלהים הוא הנותן והוא המונע פרי בטן (ל׳, א—ב). לבן מנחש, שהאל ברכו בגלל יעקב (שם, כז). אלהי יעקב עומד לו בכל נפתוליו עם לבן (ל״א, ז—מב). לבן מעיד את האלהים על יעקב, שלא יענה את בנותיו ולא יקח לו נשים עליהן (שם, נ). תפלתו של יעקב לפני הפגישה עם עשו היא תפלה אישית; גם הבטחת רוב־זרע נתפסת בה כחסד־אלהים אישי (ל״ב, י—יג). ליעקב יש מלאך אישי הגואל אותו „מכל רע" (מ״ח, טז). ובכלל כל גורלו אינו גורל „אב" בלבד אלא גם גורל אדם, שהאל חתך לו אשר חתך. ביחוד מדת הרע, שעלתה בחלקו, המיַחדת אותו מאברהם ומיצחק, אינה אלא גורל אישי. זה מובע בתלונתו: מעט ורעים היו ימי שני חיי (מ״ז, ט). האגדה אינה מנסה לבאר את גורלו זה. אבל במטבע המיוחד הזה, שטבעה בספור חייו, היא מביעה את הרעיון, שהאל מודד ליחיד את המדה, שעלתה לפניו במחשבה.

היסוד האישי מרובה גם בספורים על יוסף: יפיו, חכמתו בפתרון חלומות, נסיונו בבית פוטיפר, בית הסוהר, עליתו לגדולה, הפגישה הדרמטית עם אחיו. בכל הספורים האלה האל פועל לא רק כאלהי ישראל אלא גם כאלהי איש ואיש. יהוה הוא עם יוסף בבית המצרי (ל״ט, ב—ו) ובבית הסוהר (שם, כא—כג). בבית המצרי יוסף ירא לחטוא לאלהים (שם, ט). בבית הסוהר האל מראה לסריסי פרעה בחלום מה יהיה גורלם (מ). לפי מסכת הספורים האלה היתה למסבות הנפלאות של חיי יוסף תכלית כללית: הוא נמכר למצרים, כדי להציל את הארץ מן הרעב (מ״ה, ה—ח), ומכירתו היתה סבה גם לירידת יעקב ובניו למצרים. אבל עם זה שלטת כאן הדעה, שעין האלהים פקוחה על כל איש ועל כל דבר. יוסף, המדבר אל אחיו כשר מצרי, מבאר, שהוא נוהג אתם בחסד, מפני שאת האלהים הוא ירא (מ״ב, יח). האחים דואגים, שהשר המצרי מתגולל עליהם בשל חטא מכירת יוסף (שם, כא—כב). כשהם מוצאים את הכסף באמתחותיהם, הם הרדים ואומרים: מה זה עשה לנו האלהים! (שם, כח). יעקב מברך אותם, שאל שדי יתן להם רחמים לפני האיש

המצרי (מ"ג, יד). יוסף אומר להם, שהכסף, שמצאו באמתחותיהם, הוא „מטמון" מידי אלהיהם (שם, כג). את בנימין הוא מברך, שאלהים יחון אותו (שם, כט). כשנמצא הגביע באמתחת בנימין, האחים אומרים ליוסף: האלהים מצא את עון עבדיך (מ"ד, טו).

בספורים על מ ש ה ובני דורו יהוה מופיע כאלהיהם הלאומי של ישראל. אבל אין זאת אומרת, שיהוה הוא כאן אלהי האומה בלבד ולא אלהי היחיד. כי גם בספורים אלה נתן מקום רחב ביותר ליחס אישי של היחיד לאל. מ ש ה עצמו הוא נביאם וגואלם של ישראל, ובספור קורות חייו יש, כמובן, יסוד לאומי מובהק, אבל משה מתואר גם כאישיות יחידה ומיוחדת, והאל משך לו חסד הרבה יותר ממה שהיה נחוץ למשוך לו בתור מנהיג העם. עצם בחירתו לנביא היא חסד אישי, והאל אינו רוצה לשלוח שליח אחר לישראל, למרות בקשת משה (שמ' ד', י ואילך). ולא עוד אלא שאף בחירה מיוחדת זו מופיעה על רקע האמונה, שה' הוא הקובע גורל אישי ל כ ל חי, כי הוא „שם פה לאדם... אלם, חרש או פקח או עור" (שם, יא). גם בקטע המופלא על המקרת במלון (שם, כד—כו) האל פוגע במשה ומתרצה לו לא באשר הוא מנהיג העם. תפקידו הלאומי של משה היא גאולת ישראל ממצרים, הולכת העם במדבר, מתן תורה לישראל. אבל יש חסדים, שהם נחלת משה לבדו, באשר הוא שמצא חן בעיני ה', האל מדבר עמו „פנים אל פנים", הוא ידעו בשם, הוא מראה לו את כבודו (שם ל"ג, יא—כב), זהרו מקרין את פניו (ל"ד, כט—לה), משה נאמן בכל ביתו, האל מדבר עמו פה אל פה, „לא בחידת", ואת תמונתו יביט (במ' י"ב, ה—ח). משה מת „על פי ה'", וה' קובר אותו (דב' ל"ד, ה—ו). זכותו האישית של משה אף גדולת משל עם ישראל כולו, האל רוצה להשמיד את ישראל ולעשות אותו „לגוי גדול" (שמ' ל"ב, י; במ' י"ד, יב), ורק תפלת משה מצילה את העם. ליחיד יש איפוא לא רק ערך עצמי, אלא יש שגורל עם תלוי בו. כמו באגדות בראשית כן גם באגדות אלה אין היחיד ישות הבטלה בחברה, אלא, אדרבה: היחיד קודם לחברה, והחברה כאילו נולדה מתוך זכות היחיד וקיימת בזכותו. אולם אין לחשוב, שרק יחידי סגולה זוכים בהשגחה אישית של האל. כבר ראינו, שבאגדה של בחירת משה נזכרה מדת האל כקובע גורל ל כ ל אדם. וגם באגדת מעשה־העגל, שבה תיאור גדולת משה מגיע לשיא, אנו שומעים, שיש לאל „ספר", ובו כתובים כל החיים, ואשר יחטא לאלהים, אותו ימחה מספרו (שמ' ל"ב, לב—לג).

גם בספורים על אהרן, פנחס, יהושע, כלב תופס יסוד־היחיד מקום חשוב. בחטאם האישי לא זכו משה ואהרן להכנס לארץ (במ' כ"א, יב, כד,

ועוד). תפלתו של משה, שיזכה לראות את הארץ, היא תפלת יחיד (דב׳ ג׳, כג—כה). הכהונה נתנה לאהרן מתנה אישית, ובגללו — גם לבניו. גם פנחס זכה במעשה יחיד (במ׳ כ״ה, ז—יג). מן המרגלים ניצלו יהושע וכלב בגלל אמונתם ביהוה (שם י״ד, כד, ל, לח). אפיני הוא גם הספור על בלעם. בלעם הוא נכרי ושכירם של שונאי ישראל, יהוה אינו אלהיו „הלאומי״. מתנת־הנבואה של בלעם נתפסת איפוא כחסד אישי של יהוה.

היחיד בספורי ספרי הקורות

גם בספורי „נביאים ראשונים״ יהוה הוא גם אלהי האומה וגם אלהי היחיד.

גורלם האישי המיוחד של אדני בזק הכנעני (שופ׳ א׳, ז) ושל אבימלך הישראלי (שם ט׳, א—נז) נחתך בהשגחת האל. הבשורה על הולדת שמשון (שם י״ג, ב—כג) נתפסת בעצם לא כבשורה לישראל אלא כבשורה למנוח ואשתו, שזכו לחסד מיוחד זה וגם זכו לראות אלהים בלי עונש (כב—כג). שמשון הוא גבור לאומי. אבל גורלו הטרגי נובע מחולשתו האישית: מאהבת נשים, שהיא מופיעה בכל עלילותיו. בגלל זה „סר יהוה מעליו״ (שם ט״ז, כ). תפלתו האחרונה לאלהים היא כולה אישית: הוא מבקש להנקם נקמת עיניו (שם, כח). מיכה מאמין, כי האל ייטיב לו, אחרי שהנער הלוי היה לו לכהן (שם י״ז, יג).

דוגמא מובהקת ביותר לדתיות אישית הוא הספור על חנה (ש״א א׳). זהו ספור על הולדת שמואל, הנביא והשופט. אולם בספור עצמו לא נזכרה תעודתו של שמואל. חנה אינה מתפללת לבן נביא ומושיע ישראל. אין בתפלתה שום יסוד לאומי. אין היא אלא אשה, ושיחה שיח כל אשה. האל „סגר רחמה״, וצרתה נתברכה בבנים, והיא מרעימה אותה על שאין לה בנים, ועל זה היא בוכה ושופכת נפשה בתפלת־לחש לפני האל במקדשו. היא מתפללת, שהאל יזכור אותה ויראה בעניה ויתן לה „זרע אנשים״. והיא נודרת, שאם יתן לה בן, היא תזיר אותו לאלהים. ואחר כך היא מקיימת את נדרה, והאל פוקד אותה, והיא יולדת עוד „שלשה בנים ושתי בנות״ (ב׳, כא). ברור, שאם יש לנו ספור כזה דוקא על אם שמואל, אין זה אלא מפני שהספור העתיק הוא ספור גבורים ואנשי־מעלה. אבל בספור משתקפת אמונת התקופה העתיקה, שהאל הוא הפותח והוא הסוגר רחם, ולפניו תשפוך אשה את לבה.

הספורים בס׳ שמואל ומלכים מרוכזים מסביב לקורות חייהם ותאור מעשיהם של אישים. כאן אין עוד „אבות״ אלא מלכים. וגם ספורים אלה טבועים במטבע הכפול של האמונה העתיקה. יש גורל לקבוץ, והיחיד נסחף

בו כטפת מים בזרם. אבל יש גם גורל מיוחד ליחיד, ועין האל פקוחה על כל מעשיו. האינדיבידואליזמוס של התקופה מתבטא קודם כל בערך המכריע, שניתן לחייהם ומעשיהם של יחידי סגולה בגורל העם כולו. קורות ישראל בימי שאול, דוד ושלמה תלויות בגורל האישים האלה. ההיסטוריה הלאומית כמעט שנהפכה רק רקע לקורות האישים. מימות משה ועד שמואל העם נענש על חטאיו הוא. ואילו בספורים מימי שאול, דוד ושלמה לא נזכר חטא העם כלל. כל מה שמצא את ישראל בימיהם (ובימי רחבעם) מצא אותו רק בעוון מלכיו. הספורים האלה מספרים לא רק על מעשיהם הלאומיים של המלכים, אלא גם על קורות משפחתם, על נשיהם, בניהם ובנותיהם. ביחוד מרובה היסוד האישי הזה בספורים על דוד. אולם אף־על־פי שהספורים האלה מספרים על חיי יחידי סגולה, מבצבצת מתוכם האמונה, שמאורעות חייו של כל יחיד נחתכים בדבר האל. „אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים" (ש"א ב', כה) — זהו כלל גדול. בני עלי חוטאים, מפני שה' חפץ להמיתם (שם). דוד מוכרח לברוח מפני שאול, הרי שהאל משלח אותו (שם כ', כב). שאול רודף אחרי דוד, מפני שה' הסיתו בו (שם כ"ו, יט). כל צירוף מסבות ואפשרויות, אפילו אם לא הביא לידי מעשה, הוא פעולת יהוה (שם כ"ד, יא, יט; כ"ו, כג). את אביגיל שלח האל לקראת דוד, כדי למנוע אותו מבוא בדמים (שם כ"ה, כו, לב, לד). את נבל נגף האל (שם, לח—לט). שמעי מקלל את דוד, מפני שה' אמר לו לקלל (ש"ב ט"ז, י—יא). אבשלום נודר בגשור לעבוד את ה', אם ישיב אותו לירושלים (שם ט"ו, ז—ח). השבועה המצויה בפי כל אדם היא: כה יעשה לי יהוה וכה יוסיף (ש"א ג', יז; י"ד, מד; כ', יג; כ"ה, כב; ש"ב ג', ט, ועוד). „שבועת ה'", שהיתה בין דוד ובין יהונתן, היא שבועה על ידידות אישית, והיא בודאי מנהג, שהיה נהוג בימים ההם.

הקבוץ והיחיד בדת המעשית

גם הדת המעשית העתיקה טבועה במטבע כפול זה: היא קבוצית ואישית כאחד.

היסוד הלאומי שבדת הישראלית מאפיל במדה ידועה על היסוד האישי, אבל היסוד האישי תופס בה באמת מקום חשוב. ליד קרבן הצבור קיים קרבן היחיד. תורת הקרבנות היסודית בויק'א'—ה' היא בעצם תורת קרבנות היחיד („אדם כי יקריב", „נפש כי תקריב"). תורת החטאת מבחינה חטאת הכהן, חטאת העדה, חטאת הנשיא וחטאות „נפש אחת" „מעם הארץ" (שם ד', א—לה). קרבנות הנדר והנדבה ביחוד הם קרבנות יחידים (ש"א א', כא; ש"ב ט"ו, ז—ט, ועוד). האשם, קרבנות היולדת, הנזיר, המצורע והזב

הם קרבנות יחיד. התודה היא גם קרבן יחיד. קרבנו של בן נכר (ויק׳ כ״ב, כה) הוא, כמובן, לעולם קרבן יחיד. מלבד החגים הלאומיים הגדולים חגגו בישראל גם חגים פרטיים: „זבח הימים" או „זבח המשפחה" (ש״א כ׳, ו, כח), שהיה קשור לפרקים גם בעלית־רגל פרטית של המשפחה למקדש גדול (שם א׳, ג, כא). הלולי נטע רבעי (ויק׳ י״ט, כג—כה) הם חגיגה פרטית. אופי דתי מסוים היה בודאי גם לחגיגת הגוזזים (ש״א כ״ה, ב—יא; ש״ב י״ג, כג—כד, ועוד). מן הגז היו מרימים ראשית לכהן (דב׳ י״ח, ד). השבועה והנדר וההקדש, שהם עניני טַבּוּ עתיקים (עיין שופ׳ י״א, כט—מ; י״ח, ב—ד, ועוד), הם ביסודם חיובי היחיד, ואחריותם עליו (ויק׳ כ״ז; במ׳ ל׳, ב—יז). טקס משפט־האלהים של הסוטה הוא ענין ליחיד (במ׳ ה׳, יב—לא). וכן השבועה ומשפט האלהים בדיני ממונות (שמ׳ כ״ב, ח, י). רוב החוקים הדתיים, המשפטיים והמוסריים בשמ׳ כ״א—כ״ג ובויק׳ י״ז—כ״ב, אף־על־פי שמצעם היא הברית הלאומית בין יהוה ובין ישראל, הם מצד ענינם ואופן קיומם מצוות ליחיד. על הפרתם האל מעניש כל פרט ופרט, וההנחה היא, שהאל משגיח על כל פרט ופרט. לפי שמ׳ כ״א, יג אף ההורג נפש בשוגג, האלהים הוא אשר „אנה לידו". האל עינו פקוחה על הגר, היתום, האלמנה והעני, אליו הם צועקים, והוא נוקם נקמתם (שמ׳ כ״ב, כ—כו). מתנות הקודש (שם כ״ב, כח—כט; כ״ג, יט), חובת השבת אבדה ועזיבת השונא (כ״ג, ג—ה), איסור טרפה (כ״ב, ל) ובשול גדי בחלב אמו (כ״ג, יט) הם מצוות לכל יחיד ויחיד. איסור הקרבת קרבן בחוץ ואיסור אכילת דם הם אזהרות ל„איש איש מבית ישראל" (ויק׳ י״ז, ג, ח, י). את הנפש האוכלת דם יכרית ה׳ מקרב עמה (שם, י). את הזונים אחרי המולך ואת הפונים אל האובות יכריח ה׳ מקרב עמם (שם כ׳, ה—ו). את האיום בעונש לאומי (שם י״ח, כד—כח; כ׳, כב—כד) אתה מוצא כאן ליד האיום בעונש אישי. מצוות אישיות הן מצות כבוד אב (י״ט, ג), מתנות עניים (שם, ט—י), איסור הלנת שכר (שם, יג) ועוד. אישיות הן ביחוד המצוות המוסריות הנאצלות והמסורות ללב: לא תקלל חרש, לפני עור לא תתן מכשול. לא תלך רכיל, לא תשנא את אחיך בלבבך, לא תקום ולא תטור, ואהבת לרעך כמוך, מפני שיבה תקום, ועוד. כל אלה הן מצוות עתיקות, ומהן אנו מוצאים בספרי חכמי מצרים הקדמונים.

ב ט׳ ד ב ר י ם המסגרת הלאומית של החוקים בולטת עוד יותר. אבל אין זה משנה את האופי האישי של חלק גדול ממצוותיו. ספר זה ממזג ביחוד את היסוד הלאומי עם היסוד האישי. כמה מצוות הוא מעמיד על הטעם הלאומי של יציאת מצרים, אלא שהוא תופס את הטעם הזה כמקור חיוב לכל יחיד ויחיד. עיין: מצות השבת (ה׳, יב—טו), הענקה לעבד (ט״ו, יג—טו),

איסור הטית משפט גר ותכלית בגד אלמנה (כ"ד, יז—יח), מצות מחנות עניים (שם, יט—כב). אישיות הן המצוות בכ"ב, א—יב; כ"ג, טז—כו; כ"ד, י—כב, ועוד ועוד. להרמוניה בין שני היסודות ניתן בטוי אפיני ביותר בפרק כ"ו. המביא את הבכורים אומר אל הכהן: הגדתי היום לה' אלהיך, כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו (ג). כאן עצם ירושת הארץ המובטחה לאומה היא כאילו מצוה על כל יחיד, וכל ישראלי היושב בה ואוכל מפריה בדור מן הדורות כאילו „בא" לרשתה. האדמה כולה כאילו „נתנה" לכל יחיד (שם, י). ודוי המעשר (שם, יב—טו) פותח בהודעת היחיד, שהוא קיים מצות מעשר, ומסיים בתפלה על כל ישראל.

ההרמוניה בין היסוד הלאומי ובין היסוד האישי באמונה הישראלית העתיקה נתבטאה בטוי שלם בתפלת שלמה (מל"א ח', יב—סא). התפלה היא תפלת המלך לחנוכת המקדש הלאומי, ויש בה יסוד לאומי מובהק. היא מזכירה את חסדי האל עם ישראל (טז ואילך, מ, נא, נו), ואת בחירת ישראל מכל העמים (נא, נג). המקדש הוא בית תפלה לאומה בימי מצוקה לאומית: בשעת בצורת, רעב, ארבה, מלחמה, מגפה (לה—לז, מד—מה). מקום מיוחד תופס כאן המלך עצמו (טו ואילך, כח—ל, נב, נט). אבל מלבד זה מטעימה התפלה, שהמקדש הלאומי הוא מקום תחנה וזעקה ליחיד. לפני המזבח בעלי ריב משביעים ונשבעים, והאל שופט ביניהם (לא—לב). בבית הזה מתפלל איש על „נגע לבבו" לפני האל היודע לבדו „את לבב כל בני האדם" (לח—לט). בבית הזה מתפלל הנכרי הבא מארץ רחוקה (מא—מג). דרך הבית הזה מתפלל השבוי בארץ שביו (מד—נ; הגלות לא נרמזה עוד כאן).

הנבואה, הכהונה, המזמור

גבוש מונומנטלי למטבע הלאומי־האישי של האמונה הישראלית העתיקה היא הנבואה. הנבואה היא מצד מהותה מגלויי חסד האל עם ישראל. היא סגולה לאומית. אבל עם זה היא סגולה אישית מובהקת, נחלת יחידים ובחירים. אין בה כלום מיסוד המשפחה והשבט. אין היא מתנחלת, היא מתנה אישית. וגם אין היא במהותה תופעה צבורית. יש התנבאות של המון, אבל אין נבואה של המון. גם חבר נביאים אינו אלא חבר של יחידים. אולם הנבואה היא לאומית־אישית גם מצד תפקידה. הנבואה היתה פועלת בחיי האומה, אבל היתה נזקקת גם לעניני הסרט. בימי קדם היו הנביאים מנהיגים מדיניים של האומה. אחר כך היו מגידים דבר־אלהים למלך ולעם. אבל עם זה היה כל איש פונה אליהם בעניניו לשאול מפיהם את דבר ה', וגם כעושי נפלאות תפקידם כפול: הם עושים

נפלאות לעיני העם בשליחות לאומית. אבל הם עושים נפלאות גם ליחיד. רפוי חולים, תפקיד אישי בהחלט, הוא מחוג פעולתם. מאלף ביותר הוא הספור על המלכת שאול בש"א ט'—י'. שאול הולך „לדרוש אלהים" בדבר האתונות האובדות, ושמואל מגיד לו את „דברי האתונות", ומלבד זה הוא גם מושח אותו למלך על ישראל. הענין האישי והענין הלאומי ארוגים ארג אחד. דומה לזה הוא מטבע הספורים על הנביאים עלומי השם במל"א י"ג, על אחיה, שם י"ד, א—יח, על אליהו ואלישע, שם י"ז—מל"ב י"ג, וגם על ישעיהו במל"ב כ', א—יא. ביחוד יש להזכיר את הספור על נעמן (מל"ב ה'). נעמן מכיר באל הלאומי של ישראל מתוך מעשה־נפלאות אישי של אלישע: אלישע רפא אותו מצרעתו. ועצם תשובתו של נעמן ליהוה אינה אלא תשובה אישית. נעמן חוזר לארצו, ובארצו יעשה עולה וזבח ליהוה. רקע כל הספור הזה היא תפיסה דתית אישית.

גם תפקידה המנטי של הכהונה היה לאומי־אישי. משפט־האורים היה בעיקרו, כנראה, מוסד לאומי. אבל יש לחניח, שהכהן היה שואל באורים גם ליחידים. התפקיד המנטי של הכהן בשאלות משפטיות הוא תפקיד בעניני יחיד. וכן גם הכרעתו בשאלות של יחס משפחתי.

האמונה הלאומית־האישית. נתגבשה ביחוד בספרות־המזמורים המקראית העתיקה. חלק גדול מן המזמורים שבס' תהלים ושמחוץ לס' תהלים הם מזמורי יחיד, הקובעים מקום לעצמם ליד המזמורים הלאומיים. הדעה, שהדתיות האישית נצנצה בישראל רק בזמן מאוחר, קשורה בהנחה, שס' תהלים הוא יצירה מאוחרת. אבל מכיון שהנחה זו אינה נכונה, הרי אין מעמד גם לדעה הקשורה בה.

על שאלת הגמול האישי עוד נעמוד להלן.

יז. החיים והמתים

תחומה של אמונת־יהוה העתיקה הוא תחום עולם החיים. מות ושאול גם הם, אמנם, ברשות שלטונו של יהוה (עיין למעלה, ע' 417, 429), אבל עולם המות, כל הנימוסים הקשורים במתים ובקבר וכן גורל הנפש בעולם ההוא אינם תופסים מקום ב ד ת יהוה. תופעה זו היא מן התופעות המופלאות ביותר של האמונה המקראית.

הדעה, שהאמונה המקראית לא ידעה את „השארות הנפש", אינה מדויקת[1]. האמונה, שנפש המת קיימת קיום נפרד מן הגוף, היא מן האמונות העתיקות ביותר, ויש שמבקשים לראות אותה אף כראשיתה של הדת בכלל. את האמונה הזאת אנו מוצאים באמת גם במקרא. אלא שאמונה זו קיימת כאן קיום ערטילאי, אין היא קשורה קשר אורגני בדת־יהוה, לא נתיחד לה

---

[1] ר נ ן סבור היה, שהאמונה, שהמות הוא קץ נמור של חיי האדם, היא השקפה ש מ י ת יסודית, בנגוד להשקפה ה א ר י ת, שהנפש היא בת אל־מות. עיין ספרו Histoire, חלק א', ע' 41 ואילך, ע' 128 ואילך. את הנגוד הזה ל„ספירימואליזם" של האריים, מקור יראת רוחות ואמונות הבל, הוא תושב למעלתם של השמיים. אבל רנן אינו יכול להתאים את סברתו אף לעובדות, שהוא עצמו מביא. שהלא גם העברים האמינו ברפאים ובשאול ובירידת המת „אל אבותיו". רנן אומר, שחכמי העברים השתדלו, שהעם לא ישנה ברעיונות אלה ודחו את פולחן המתים ואגדות המתים של המצרים והבבלים, מפני שהעברי הפריד בין האלהי ובין האנושי, ולפיכך לא נתן מקום לאמונה בנצחיות הנפש, העושה את האדם לאלהים (שם, 130). אבל אם גם נניח, שכן היה הדבר, הרי היתה זו השקפתם של ה ח כ מ י ם בישראל ולא השקפה „שמית". אלא שבאמת אין במקרא זכר לדבר, שהשארות־הנפש נחשבה בלתי מתאימה לרעיון־היחוד. מצד שני אין השקפת היונים האריים על ה„דֵּמָס" שונה הרבה מהשקפות העברים על השאול. הדעה, שהיתה פעם דעה שלמת, שהעברים לא האמינו בהשארות הנפש, הופרכה זה כבר. עיין ל ו ד ס, Israël, ע' 250 ואילך. לשאלת השקפת המקרא על השארות הנפש עיין גם: Bückers, Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, 1938, ע' 48 ואילך (ושם גם ביבליוגרפיה מפורטת). ביקרס (חוקר קתולי) משתדל למצוא במקראות שונים (יש' נ"ג, י—יג; נ"ז, א—ב; מש' י"ד, לב; ט"ו, כד; כ"ג, יז, יח; כ"ד, יד, ועוד) „רמזים" לנמול בעולם ההוא. אבל הוא מודה, שהרמזים קלושים ביותר.

מקום מוכר בהשקפת העולם החדשה, ולפיכך אין לה תוצאות דתיות ומוסריות. היא מין אבר מדולדל. תופעה זו מופלאה היא ביותר, והיא טעונה ביאור.

שאול וקבר

נפש המת יורדת אל שאול, שהיא מתחת לאדמה (דב' ל"ב, כב; יש' י"ד, יט; תה' נ"ו, יג, ועוד), היא ה„בור" בארץ תחתיות (יחז' ל"ב, יח ואילך; יש' י"ד, טו, ועוד), „מתחת מים ושכניהם", היא עולם הרפאים (איוב כ"ו, ג—ו). נפש המת באה „בשערי שאול" (יש' ל"ח, י). הנפש באה שם בקהל בני משפחתה ועמה (בר' ל"ז, לה; ש"ב י"ב, כג). המת נאסף אל עמיו או אל אבותיו (בר' כ"ה, ח, השוה שם, ט; ל"ה, כט; מ"ט, כט, לג; שופ' ב', י, ועוד), הוא שוכב עם אבותיו (בר' מ"ז, ל; ש"ב ז', יב; מל"ב ב', י; י"א, מג, ועוד). בשאול שוכנים עמים עמים ומלכיהם וגבוריהם (יחז' ל"ב, יח ואילך), מלכי גוים יושבים שם על כסאותם (יש' י"ד, ט—יא). אבל בכלל שולט בשאול „שויון" גמור, שם קטן וגדול, מלכים ואסירים, אדונים ועבדים ישנים ונחים יחד (איוב ג', יא—יט). היא ארץ חשך וצלמות (איוב י', כא—כב; ל"ח, יז), כל באיה לא ישובון (מש' ב', יח—יט; איוב ז', ט; י', כא). אולם יש, כנראה, איזה קשר של המשך בין הקיום האפל בשאול ובין חיי האדם עלי אדמות. לא טוב לאדם לרדת שאולה אבל, ברעה וביגון (בר' ל"ז, לה; מ"ב, לח; מ"ד, כט, לא) או „בדם" (מל"א ב', ט). יפה לו לרדת שמה בשלום (שם, ו; מל"ב כ"ב, כ), בשיבה טובה, שבע ימים (בר' ט"ו, טו; כ"ה, ח; שופ' ט', לא). עונש איום הוא לרדת חיים שאולה (במ' ט"ז, כח—לד; תה' נ"ה, טז). — על דמויים שונים הקשורים בשאול עיין למעלה, ע' 429.

ליד הדמוי הזה על קיום נפש המת בשאול אנו מוצאים דמוי אחר, שנפש המת קשורה בקבר, וגורלה אחוז בגורלו של הגוף, ששב לעפרו. שניות זו אנו מוצאים לא רק במקרא אלא אצל כל העמים ובכל הזמנים. קולה של רחל המבכה על בניה נשמע ברמה (יר' ל"א, יד), עם מקום קבורתה. הדורשים אל המתים היו לנים בקברים (יש' ס"ה, ד). בכל אופן הטפול בגוף המת ובקברו יש לו ערך מכריע בגורל הנפש באשר היא. שכרם של הצדיקים הוא, ש„ינוחו על משכבותם" בשלום (יש' נ"ז, ב). האבות דאגו לאחוזת־קבר משפחתית (בר' כ"ג, ג—כ; כ"ה, ט—י; מ"ט, לא), ויעקב מבקש להעלותו מארץ מצרים ולקברו עם אבותיו (מ"ז, כט—כ; מ"ט, כט—לב). לכל משפחה היה מקום־קברות מיוחד (שופ' ח', לב; ט"ז, לא; ש"ב ב', לב; י"ז, כג; י"ט, לח; כ"א, יד, ועוד). בעיר דוד היה בית־קברות מיוחד למשפחת

המלוכה (מל"א ב', י; י"ד, לא; ט"ו, כד; כ"ב, נא; נח' ג', טז; דה"ב כ"א, כ, ועוד). הקבורה מחוץ לקברי אבות נחשבה עונש (מל"א י"ג, כב). יפה היה לאדם בכל אופן להקבר בארצו, בשבטו, בעירו, בנחלתו (עמ' ז', יז; בר' נ', כד—כה; יהושע כ"ד, לב; שם, ל, לג; שופ' ב', ט; י"ב, י, יב; ש"א כ"ה, ה; כ"ח, ג, ועוד). חשובה היתה השכנות בקבורה (ש"ב ד', יב; מל"א י"ג, לא; יש' נ"ג, ט). אנשי מעלה היו חוצבים להם קבר בחייהם (יש' כ"ב, טז). הקבורה היא ח ס ד, שאדם עושה עם המת (בר' מ"ז, ל; ש"ב ב', ה). עונש איום הוא למנוע את הקבורה מן המת. הפלשתים כורתים את ראש שאול, ואת גויתו ואת גוית בניו הם תוקעים בחומת בית שאן. אנשי יבש גלעד גונבים בלילה את הגויות, שורפים אותן וקוברים את העצמות (ש"א ל"א, ט—יג). דוד מברך אותם על מעשה־חסד זה (ש"ב ב', ה—ו). דוד תולה את גופות רוצחי איש בושת קצוצות ידים ורגלים על הברכה בחברון (שם ד', יב). בהוקעת גופות היה כח רצוי וכפור על חטא (במ' כ"ה, ד; ש"ב כ"א, ו—י). את גופות הרוגי בית־דין או חללי מלחמה היו תולים עד בוא השמש (דב' כ"א, כב—כג; יהושע ח', כט; י', כו—כז). יהוא מצוה לקבור את איזבל „הארורה", מפני שהיא „בת מלך" (מל"ב ט', לד). איומה היתה ביחוד מסירת הגופות לאכילה לחיה ולעוף. דוד מאיים על גלית, שיתן את פגרי מחנה פלשתים „לעוף השמים ולחית הארץ" (ש"א י"ז, מו). רצפה בת איה שומרת במסירות־נפש את גופות בני שאול מפני עוף השמים וחית השדה (ש"ב כ"א, י). היו נותנים לכלבים ללקק את דם הרוגי מלכות (מל"א כ"א, יט). את גופות המלכים ובניהם היו המורדים, שקמו עליהם ורצחום, נותנים לכלבים ולעוף השמים, וזה נחשב לעונש־אלהים איום (מל"א י"ד, יא; ט"ו, ט; כ"א, כג—כד). את איזבל אכלו הכלבים עד שהספיקו לקברה (מל"ב ט', לד—לו). עונש היה ל א ח א ב, שהכלבים לקקו את דמו (מל"א כ"ב, לח). חסד מיוחד נבא אחיה לירבעם, שבנו האחד ינצל מעונש זה ויבוא אל קבר (מל"א י"ד, יג, יח). ירמיהו מאיים על העם הרבה פעמים בעונש ההוא (יר' ז', לג; ח', ב; ט', כא; י"ד, טז; ט"ו, ג; ט"ז, ד, ו; י"ט, ז; כ"ה, לג; ל"ד, כ). על יהויקים הוא מאיים ב„קבורת חמור" (כ"ב, יט; ל"ו ל). ועיין תה' ע"ט, ג. עונש היתה גם הוצאת המת מקברו (יש' י"ד, יט; יר' ח', א). שריפת עצמות מת היא חטא (עמ' ב', א). — על משת מטופר, שהאל בעצמו קבר אותו (דב' ל"ד, ו). — קבר בודד היו כורים לפעמים תחת עץ (בר' ל"ה ח; ש"א ל"א, יג) או היו מציבים עליו מצבה (בר' ל"ה, כ) או „ציון" (מל"ב כ"ג, יז). על גופת פושעים היו מקימים גל אבנים (יהושע ז', כו; ש"ב י"ח, יז; עיין גם יהושע ח', כט; י', כז).

מנהגי אבל

כמו כן קיימים היו בישראל נימוסי אֵבל שונים. היו בוכים וסופדים, קורעים את הבגדים, חוגרים שק (בר' כ"ג, ב; ל"ז, לד; ש"ב א', יא; ג', לא; י"ג, לא), שוכבים או יושבים ארצה (ש"ב י"ג, לא; יש' ג', כו), חולצים את הנעלים, עוטים על שפם (יחז' כ"ד, יז). וכן היו מתגודדים, קורחים קרחה (יר' ט"ז, ו; יחז' ז', יח; השוה יש' כ"ב, יב) וכנראה גם מקיפים את פאת הראש ומגלחים את הזקן (השוה יר' מ"א, ה; מנהגי אבל אלה נאסרו בויק' י"ט, כז—כח; כ"א, ה; דב' י"ד, א; גם „כתבת קעקע", ויק' י"ט, נח, היא, כנראה, מין שרט למת). במקרים מסוימים היו גם צמים (ש"א ל"א, יג; ש"ב א', יב; ג', לא). את האֵבל היו מברים סעודה משל אחרים (ש"ב ג', לא; יר' ט"ז, ז), „לחם אונים" (הושע ט', ד, וכן יש לגרוס גם ביחז' כ"ד, יז), והיו משקים אותו כוס תנחומים (יר' ט"ז, ז). האבל היה נמשך לפעמים שבעה ימים (בר' נ', י; ש"א ל"א, יג). את אהרן ואת משה בכו שלשים יום (במ' כ', כט; דב' ל"ד, ח). שבוית מלחמה מבכה את אביה ואת אמה ירח ימים (דב' כ"ו, יג). הסופדים היו קוראים „הו הו!" (עמ' ה', טו), „הוי, אחי!", „הוי, אחות!" (מל"א י"ג, ל; יר' כ"ב, יח), „הוי אדון!", „הוי אדון והוי הדה!" (יר' ל"ד, ה; כ"ב, יח). היו גם שירי־קינה אישיים (ש"ב א', יז—כז; ג', לג—לד; דה"ב ל"ה, כה). המקוננות „החכמות" (יר' ט', טז—יט) ו„יודעי נהי" (עמ' ה', טו) השתמשו בודאי בנוסחאות־קינה קבועות. למלכי בית־דוד היו שורפים „שרפה" (יר' ל"ד, ה; דה"ב ט"ז, יד; כ"א, יט). — בעם היה נהוג לתת מזון למת (דב' כ"ו, יד). — האשה היתה מתאבלת על בעלה „ימים רבים", לא היתה סכה בשמן והיתה לבושה „בגדי אבל" (ש"ב י"ד, ב, ה) או „בגדי אלמנות" (בר' ל"ח, יד, יט).

הקשר עם החיים

למרות האמונה, שעולם הרפאים הוא עולם בפני עצמו נבדל לגמרי מעולם החיים, שולט היה בתקופת המקרא הדמוי, שיש בכל זאת איזה קשר בין המתים ובין החיים. קיימת היתה האמונה, שעל ידי קסמים אפשר לדובב את המתים ולשמוע מפיהם נסתרות בענינים הנוגעים אל החיים (ש"א כ"ח, ג—כ). בעם היתה נפוצה הדרישה אל המתים. התורה אוסרת אותה (ויק' י"ט, לא; כ', ו, כז; דב' י"ח, יא), מלכים צדיקים נלחמו בה (ש"א כ"ח, ג, ט; מל"ב כ"ג, כד), נביאים הוכיחו עליה (יש' ח', יט). אבל המקרא מאמין בממשותה. בדמוי זה מושרשת גם השאיפה העזה של האדם המקראי להשאיר אחריו בנים. השכר העליון לאבות היא ההבטחה, שיפרו וירבו ויהיו לגוי

גדול. ערירות היא עונש קשה (ויק׳ כ׳, כ—כא; השוה בר׳ ט״ו, ב; יר׳ כ״ב, ל). האדם חרד ל„שם ושארית על פני האדמה" (ש״ב י״ד, ה—טז). מכאן חובת היבום: אם אדם מת בלא בנים, חובה על אחיו או על גואליו ליבם את אשתו ו„להקים זרע" למת, „ולא ימחה שמו מישראל" (בר׳ ל״ח, ח ואילך; דב׳ כ״ה, ה—י; רות ד׳, ה—י). הביאור הרווח לדאגה זו „להקים זרע" הוא, שבישראל קיים היה פולחן־מתים, ומי שלא היה לו זרע לא היה לו מי שיכלכל את פולחנו. אבל מן המקורות המקראיים אין להביא סיוע לביאור הזה. הטעם הנתן לחובת היבום אינו אלא: להקים שם המת על נחלתו. שאין זה הסבר מאוחר, נמצאנו למדים מדאגת האדם המקראי בכלל לשם וזכר על פני האדמה. עיין בר׳ מ״ח, טז: ש״א כ״ד, ב; ש״ב י״ד, ז; ישׁ׳ י״ד, כב; תה׳ ל״ד, יז; ק״ט, יג, טו; איוב י״ח, יז; ועיין שמ׳ י״ז, יד; דב׳ כ״ה, יט; ל״ב, כו; תה׳ פ״ג, ה, ועוד. ראיה מכרעת הוא הספור על אבשלום: הוא הציב לו מצבה בחייו, „כי אמר: אין לי בן בעבור הזכיר שמי" (ש״ב י״ח, יח). כאן המצבה היא במקום בן. ברור, שהמצבה יכולה להיות רק מזכרת ולא יכלה לכלכל את פולחנו. ביש׳ נ״ו, ה מובטחים לסריס „יד ושם טוב מבנים ומבנות". בקשת בנות צלפחד, שתנתן להן נחלה, למען לא יגרע „שם" אביהן מתוך משפחתו (במ׳ כ״ז, ג—יד), גם היא אין לה טעם פולחני. אלא שלאדם בימי קדם היה ה„שם" דבר ממשי. הזכרת שם אדם אחרי מותו ממשיכה חיות לנפשו גם בעולם ההוא. השם הוא איפוא צנור־החיים המקיים מגע בין שני העולמות. המת הקבור בתוך עמו ומשפחתו וששמו נזכר ביניהם כאילו משתתף עוד בחיים עלי אדמות. הד עמום של שאון החיים מגיע למטה. הרעה המובעה באיוב י״ד, כא; כ״א, כא אינה אלא טענה פולמוסית קיצונית, ואין היא דעת התקופה. גורל בנים ובני־בנים היה במובן מסויים גורל אישי לאדם. רחל מבכה על בניה כי אינם, והנביא מנחם אותה, כי ישובו לגבולם (יר׳ ל״א, יד—טז). היא כאילו משתתפת בחיי כניה מסביב לקברה. עיין גם יש׳ כ״ט, כב—כג. הטוב הנעשה למשפחת המת הוא חסד גם למת (רות ב׳, כ). ולפיכך, עם כל היות עולם־המתים בבחינה פולחנית כולו טומאה, יש למתים חלק כל שהוא אף בקדושה שעל פני האדמה. זהו, כנראה, גם הטעם הנוסף של רצון האבות להקבר בארץ־ישראל. וזה טעם איומו של עמוס על אמציה. שימות על „אדמה טמאה" (עמ׳ ז׳, יז).

אין עבודת־מתים בישראל

איזה מקום תפסו אמונות ומנהגים אלה בדת־יהוה העתיקה?

כבר אמרנו למעלה, שכל מנהגי קבורה ואבל וטפול במתים היו מחוץ

לתחומה של הכהונה והיו ענין לדת העממית[2]. אבל שאלה היא, באיזה מובן יש לראות מנהגים אלה כמנהגים דתיים ממש. מנהגים דתיים הם מנהגים, שמתבטא בהם יחס אל האלהי או אל הדמוני. הנתבטא בנימוסי־המתים הישראליים יחס כזה? דעה רווחת היא, שהנימוסים ההם יסודם בפולחן־מתים או אף בפולחן־אבות, שהיה מקובל בעם. אבל הראיות, שמביאים לדעה זו, אינן ראיות. בנימוסי־המתים יש דמיון מסויים לנימוסי־פולחן, ומקורם הקדמון ודאי פולחני. אבל ההיו פולחניים עוד בתקופה המקראית? פולחן מתים יש רק במקום שקיימת או האמונה בהויתם האלהית של המתים, ונימוסי־המתים תכליתם להניע אותם לפעולה טובה למען החיים, או האמונה בהויתם הדמונית, ותכלית הנימוסים היא להדיח את רעתם מעל החיים, או האמונה באפוטיאוזה, ותכלית הנימוסים להעלות את המת למעלה אלהית. אולם הטפול במת ובקבר מתוך ההנחה, שעל ידי טפול זה ממשיכים למת משהו חיות ומקשרים אותו אל עולם החיים, אינו כשהוא לעצמו „פולחן". היה בישראל מנהג לתת מזון למת. אבל לא כל מתן מזון הוא „קרבן". הראיה, שמביאים מבר' ל"ה, ח, יד, שיעקב כאילו הציב מצבה לדבורה ונסך עליה נסך, אינה אלא המצאה תפלה של הנתוח, ואין בה כל ממש[3]. בבר' ל"ה, כ לא נזכר נסך, וכן לא נזכר נסך למת בשום מקום במקרא. יש ערך מכריע לעובדה, שסופרי המקרא אינם מוכיחים את העם בשום מקום על עבודת־מתים ועל עבודת־אבות. („זבחי מתים" בתה' ק"ו, כח אינו אלא כנוי של גנאי לזבחי „בעל פעור")[4]. בשום מקום לא נאסר בחוקים לזבוח למתים, ובשום מקום לא נזכר דבר כזה בתוכחות הנביאים. אסור היה לתת „למת" מן הקודש (דב' כ"ו, יד), אבל מותר היה לתת לו מזון, ואין המקרא מרגיש בזה „קרבן". עובדה זו מכרעת הכל.

על כל משמעותה של עובדה זו נעמוד, אם נשים לב לכך, שהמקרא מזכיר לא פעם את יחס העם אל המתים. אבל הוא מזכיר ואוסר רק את הדרישה אל המתים. המת נקרא „אלהים", באשר הוא „נפש" נפרדה מן הגוף, וקיומו אינו דומה לקיום החי. אבל גם תואר זה נתן לו רק באשר הוא עולה באוב ומגיד נסתרות (ש"א כ"ח, יג ואולי גם ביש' ח', יט). „אלהותו" אינה איפוא אלא מגטית, וב„אלהות" זו מאמין המקרא עצמו. ומשום

---

2 עיין למעלה, ע' 499 ונם ע' 479.

3 השוה למעלה, כרך א', ע' 205, הערה 23.

4 וכן נקראו שם, לז האלילים „שדים". ועיין גונקל, ביאורו לתהלים, לק"ו, כח, נגד יירקו וקיסל.

כך יש ערך מכריע לעובדה, שבשום בחינה אחרת לא נזכרת „אלהות" המתים, לא כאמונת סופרי המקרא ולא כאמונה עממית דחויה.

בשום מקום במקרא אין רמז לדבר, שהעם יחס למתים או לאבות איזה תפקיד של פעולה א ל ה י ת: של מתן גשמים, הפראת האדמה וכו'. לא נרמז, שהיו פונים אליהם לעזרה בשעת מצוקה לאומית. לא נרמזו בקורים פולחניים בקברי האבות וגבורי האומה: במערת המכפלה, בקבר רחל, יוסף, יהושע וכו'. הנביאים מזכירים בתוכחתם לגנאי מקומות פולחן מפורסמים: גלגל, בית אל, דן, באר שבע וכו'. אבל קברי אבות כמקומות פולחן אינם מזכירים[5]. היו פונים לאלהי הגוים, לפסילים, לשעירים, לשדים, אבל לא ל„אבות" או למתים בכלל. בכויי בת יפתח (שופ' י"א, מ) אינם אלא מנהג של אבל, אולם אין רמז, שהיתה להם משמעות פולחנית. לבת יפתח לא היה בכל אופן ק ב ר, מאחר שהעלתה לעולה. גם לא נרמז, שבשעת צרה איזו שהיא היו פונים אל האבות. — מנהגי היהדות המאוחרת[6] אינם סימן לתקופה הקדומה.

כמו כן אין זכר לדבר, שיחסו למתים בישראל איזה ת פ ק י ד ד מ ו נ י. המתים „ישנים", שוכבים ושקטים בקברים או בשאול (איוב ג', יג: י"ד, יב: דנ' י"ב, ב, ועוד), ואל עולם החיים אינם יכולים לעלות. ההעלאה באוב „הרגזה" היא להם (ש"א כ"ח, טו). אין המתים יכולים „לאכול" את החיים, כדמוי הבבלי. בודאי היתה קיימת גם בישראל יראת־מתים אינסטינקטיבית. אבל באמונה העממית לא תפסה מקום. בעולם האלילי המתים נעשים בתנאים מסוימים מזיקים עם שהם מצטרפים לרשות ה ר ע ד מ ו נ י. אולם בישראל לא היה קיים דמוי זה של רע דמוני. כי גם הרע נחשב לפעולת יהוה, ועושי הרע נחשבו לא לרשות מיוחדת אלא לשליחי יהוה, ל מ ל א כ י ם ר ע י ם. ובין המלאכים האלה לא נמנו מתים בשום מקום. נמנו מות, בכור מות, דבר וכו' (עיין למעלה, ע' 429), אבל לא המתים עצמם. בין נימוסי־המתים, שנזכרו במקרא, יש בודאי נימוסים, ששרשם הקדמון היא היראה מפני המת־המזיק. אבל בתקופה המקראית נ ש ת כ ח ה משמעותם הראשונית. טקס העגלה

---

[5] טיש' ס"ג, טו (כי אברהם לא ידענו וגו') אין להביא ראיה. כי אין זו אלא מליצה פיוטית, והנביא לא היה משתמש במליצה כזו, אילו היה בה רמז לפולחן עממי, שבעיני הנביא היה אלילי בכל אופן. גם יר' ט"ו, א אינו בודאי אלא מליצה. וגם במליצה זו כרוך רק הדמוי, שאבות האומה הם מ ל י צ י - י ו ש ר של ישראל לפני אלהים. יש' ס"ה, ד רומז בלי ספק למנהג של דרישה אל המתים. ובכל אופן מדובר כאן על מנהגי היהודים בגולה.

[6] מהם מביאים ראיה ב ר ת ו ל ם, Vorstellungen, ע' 10; ל ו ד ם, Israël, ע' 263, ואחרים.

הערופה (דב' כ"א, א—ט) אינו מכוון עוד לרצות את נפש ההרוג או להדיחה, אלא לכפר לפני יהוה. הרעב, שהיה בימי דוד (ש"ב כ"א), אינו נתפס כפעולת הגבעונים ההרוגים בידי שאול, כהסבר כמה מן החוקרים־הדרשנים, והוקעת בני שאול אינה באה לרצותם. הרעב הוא פרי חרון אף האל, וההוקעה באה להסיר חרון אפו. ההוקעה, שמסופר עליה בבמ' כ"ה, ד, אינה קשורה בשום רצח. הקמת גל אבנים על גופות מתים, שלא נקברו (יהושע ז', כו; ח', כט; י', כז; ש"ב י"ח, יז), תכליתה הראשונית היא אולי שמירה מסכנה. אבל לטעם זה אין כבר זכר במקרא. וכן גם לא ניתן טעם כזה לאיסור הלנת ההרוג על עץ התליה (דב' כ"א, כא—כב). וכלום היה בפחד מפני רוחות המתים נגוד לאמונת־היחוד? הלא ביהדות ובנצרות ניתן לו מקום. ואם אינו נזכר במקרא, אין זה אלא מפני שלא היה קיים באמונת העם. דמי הנרצח „צועקים" ליהוה (בר' ד', י), אבל אין נפשו יכולה לנקום נקמה. הנוקם הוא יהוה. מדם הבל ההרוג לא נבראו „אֲריניות" נוקמות. ואמנם, ב ט ו מ א ת המת, כמו בכל טומאה, אין, לפי ציורי המקרא, ש ו ם ס כ נ ה.

לזה מתאים הדבר, שאין במקרא שום זכר לאפותיאוזה. המת אינו יכול להתהפך לא לדמון ולא לאל. המתים הם בקבר או בשאול. אבל אין שום זכר לדבר, שדמו בתקופה הקדומה את אפשרות המצאם במשכן־אלהים. נפש המת אינה נעשית „מלאך". ח נ ו ך ו א ל י ה ו לוקחו אל האלהים ועלו השמימה ב ח י י ה ם. אבל אין שום ציור מעין זה קשור בנפש מת. אין בישראל גם עבודת מלכים מתים, ואין שום זכר לאפותיאוזה של המלכים. וכן לא ניתן לשום מת תפקיד מעין זה של ג י ל ג מ ש, שנעשה אחרי מותו „שופט האֲנונֵפי". המת אינו נעשה „אל" לא בשמים ולא בשאול.

משמעותם של נימוסי־האבל שנויה במחלוקת. יש מסבירים אותם כנימוסי־פיוס ובקשת־טובה מן המת, שנעשה „אל". ויש מסבירים אותם כאמצעי־שמירה על ידי התחפשות ושנוי־צורה (קריעת בגדים, חגירת שק, התגודדות, התלכלכות באדמה או באפר וכו') מפני הסכנה הנשקפת מנפש המת. במקרא אנו מוצאים, שאותם הנימוסים עצמם המשמשים נימוסי־אבל (בכי, קריעה, ישיבה על הארץ, שק, צום, התגודדות וכו') משמשים אמצעי־רצוי בכלל בכל שעת צרה ובלי כל קשר למת (שופ' כ', כו; ש"ב י"ב, טז; מל"ב י"ח, לז—י"ט, ב; כ"ב, יא, יט; יר' מ"א, ה; יואל א', יג, יד; ב', יב, טו; יונה ג', ה—ח, ועוד). אי אפשר איפוא לתפוס אותם כהתחפשות לשם שמירה מפני המת־המזיק. אולם מכיון שאין כל זכר לדבר, שהמת נחשב „אל", שיכול להשפיע טובה, הרי שבתור נימוסי־אבל לא נתפסו גם כאמצעי רצוי ופיוס. משמעותם הראשונית נשתכחה, והם נעשו רק בטויי צער ויגון,

רק בזה אפשר לבאר את הדבר, שהמקרא לא אסר אותם בכלל כמעשה־אלילות. נאסרו רק התגודדות, הקפת פאה, קרחה, גלוח וכתובת קעקע, אבל לא קריעה, שק וכו'. קשה לנו לעמוד על טעם האיסור. גם בויק' י"ט, כז—כח: כ"א, ה גם בדב' י"ד, א—ב האיסור קשור במצות הקדושה. אבל אין רמז, שבמנהגים אלה יש עבודת מתים ואלילות. נראה, ששנויים קבועים אלה בגוף האדם לזכר המת נתפסו כ„אות" וזכר קיים לרשות־הטומאה, ולפיכך נאסרו. בויק' כ"א, ה נאסרו באמת רק על הכהנים. ובימי בית ראשון לא היה האיסור נוהג למעשה בכלל (יד' ט"ז, ו—ז).

נימוסי־המתים והאמונה המקראית

אולם תהיה מה שתהיה התפיסה העממית של נימוסי־המתים בישראל בימי קדם — מופלאה היא בכל אופן תפיסת האמונה המקראית.

נימוסי־המתים בקרב שבטי ישראל לפני התהוות אמונת יהוה היו מה שהיו בכל העולם האלילי: פולחן מתים, מנהגי רצוי או שמירה. אולם גורלו של חומר אלילי זה שונה היה מגורלו של שאר החומר האלילי, שהאמונה הישראלית נחלה מן התקופה הקדומה ביותר: הוא לא נעשה בטוי לאמונת־יהוה אלא, אפשר לומר, נשאר „מאחורי הגדר". בה בשעה שבמצרים היה הטפול במת ענין דתי יסודי, הרי אינו תופס שום מקום באמונה המקראית. כעצם אין בתורה שום מצוה מפורשת בענין זה מלבד איסור מנהגים מסוימים. נימוסי־המתים ידועים לנו רק מתוך החומר הספורי ומתוך דברי הנביאים. המקרא אינו קובע נימוסים מיוחדים לישראל. הוא חושב, כנראה, ענין זה ליסוד אנושי־תרבותי כללי, שהוא תופס אותו כחילוני. בלי היסוס מסופר על יעקב ויוסף, שחנטו אותם (בר' נ', א—ג, כו), אף־על־פי שזהו מנימוסי דת־אוסיר, ושהמצרים ערכו טקס של אבל ליעקב (שם, ג, י—יא). ולהלן: גורל הנפש הוא מחוץ לעולמה ולחשבון־עולמה של אמונת־יהוה. בין האל ובין נפשות המתים אין כל יחס. אמנם, האל מושל גם בשאול וארץ תחתית. אבל אין קדושתו הדתית נאצלת לשם. כלל הוא, שהמתים לא יהללו יה, ושיורדי בור לא יזכרוהו ולא ישברו אל אמתו (יש' ל"ח, יח; תה' ו', ו; ל', י; פ"ח, יא—יג; קט"ו, יז). האמונה במשפט־הנפשות בעולם ההוא היא אמונה מרכזית במצרים, וגם בבבל היתה קיימת. אולם האמונה המקראית אינה יודעת משפט בעולם ההוא. מכאן צמחה לה פרובלמה מוסרית עצומה, היא הפרובלמה של הגמול, שהיא מתלבטת בה כמעט לאין מוצא. אפשר לומר: עולם המתים הוא לאמונה המקראית העתיקה עולם ללא־אלהים.

ברור, שמתוך תפיסה זו אין נימוסי־המתים יכולים להחשב לנימוסים דתיים בכלל. השכבת המת בקבר המשפחתי, מתן מזון למת, הקמת ציון על קברו, הזכרת שמו וכו' הם מעשים, שיש בהם, לפי אמונת הזמן ההוא, כדי להמציא למת משכב־מנוחה ולחבר את הנפש במדת־מה אל החיים עלי אדמות. אבל אלה הם מעשי־אנוש, שגם יסוד מגי אין בהם. אולם מכיון שבין האל ובין עולם המתים אין כל יחס, הרי שנימוסי־המתים אין להם כל שייכות לתחום האלהי, וממילא אינם נימוסים דתיים בעצם. אין תכליתם „תקון" הנפש בספירת־חיים חדשה והמשכת שפע אלהי אליה בצנור מעשי פולחן. אפשר לומר, שבאמונה המקראית מקומם בתחום המוסר ודרך־הארץ ולא בתחום הפולחן הדתי. הטפול במת הוא „חסד ואמת" (בר' מ"ז, כט; ש"ב ב', ה; רות ב', כ), הוא מן הדברים שבין אדם לחברו. אבל אין בנימוסי־המתים שום יסוד פולחני: לא רצוי, לא שמירה ולא אפותיאוזה. נימוסים אלה נעקרו משרשם האלילי, אבל לא הכו שורש בקרקע האמונה החדשה. הם נעשו הויה מעין־דתית. רק בטומאה הקשורה בהם נשתמר זכר להויתם הפולחנית הראשונית.

והנה יודעים אנו, שביהדות באה בבחינה זו תמורה שרשית. גורל הנפש נעשה בה ענין מרכזי. „שערי שאול" נפתחו. לנפש נתן מקום „תחת כנפי השכינה". משפט־הנפשות נעשה ביהדות אמונה יסודית. חיי־הנפש נעשו תכלית עליונה. חוקי הטומאה המקראיים נשארו, כמובן, במקומם. אבל טומאת המת נהפכה, בעצם, לקדושה. בפולחן המקדש הישראלי אין זכר למת. אבל בעבודת בית־הכנסת הוא תופס מקום. מן המקדש טומאת המת היא המורחקה ביותר. אבל לבית־הכנסת מכניסים את המת עצמו. קברי הצדיקים וקברי ה„אבות" בכלל נעשו מקום תפלה. בית־הקברות נקרא בפי העם „מקום קדוש", והמטפלים במת — „חברא קדישא". וכן להלן. מהותם של הנימוסים העתיקים לא נשתנתה, וגם ביהדות המאוחרת הם נתפסים כמעשי חסד וכבוד. אבל נוספו נימוסים, שתכליתם תקון הנפש.

בשים לב לתמורה זו תהיה לנו התפיסה המקראית העתיקה של גורל הנפש ושל נימוסי־המתים פרובלמה מופלאה מאין כמותה. שתפיסה זו אינה „מסקנה" מרעיון היחוד, מוכח בבירור מן התמורה ההיא גופה. ואף אין בינה ובין רעיון היחוד קשר הגיוני מהותי. ברור כמו כן, שאין זו תפיסה „פרימיטיבית". ולא רק מפני שהאמונה הישראלית נבראה באוירה התרבותית של מצרים ובבל, אלא גם מפני שבתפיסה המקראית גופה נכרים סימני התפתחות. המתים אינם לא אלים ולא דמונים; טומאתם חמורה, אבל אינה מסוכנת — השקפה זו אינה „פרימיטיבית" כל עיקר. ההסבר, שהמקרא

התכוון למחות נגד פולחן המתים, וביחוד נגד פולחן־המתים המצרי, ובקש להרחיק את העם ממנו, ולפיכך לא עשה את האמונה בחיי־הנפש עיקר וצמצם את נימוסי־המתים, אף הוא אינו הסבר. האמונה המקראית היא „מחאה" נגד האלילות כולה. ובכל זאת היא קבלה ממנה גופי אמונות ונימוסים, אלא שבראה אותם בריאה חדשה. מפני מה לא עשתה כך גם בחומר האמונות על חיי הנפש ונימוסי־המתים? ברור, שכאן היתה חולשתה של האמונה המקראית לעומת האלילות, ושחולשתה זו לא סייעה לה להרחיק את העם מן האלילות. על ידי שהוציאה את עולם־השאול מתחומה, הרי נוצרה הסכנה, שהעם יתמיד באמונותיו העתיקות. ולבסוף הדעה, שבימי קדם לא היה היחיד חשוב לגמרי בישראל ושלא הרגישו צורך באמונות מעין האמונות המצריות, גם היא אינה נכונה. ראינו (למעלה, פרק טז), שהיחיד היה חשוב. הדאגה הגדולה לקבר ול„שם" עלי אדמות מוכיחה אף היא זאת. התלונה הקודרת והנואשת של דוד: אני הולך אליו, והוא לא ישוב אלי (ש"ב י"ב, כג) או של „האשה התקועית": כי מות נמות, וכמים הנגרים ארצה, אשר לא יאספו (שם י"ד, יד) מוכיחה, שאמונת־השאול העתיקה העיקה על נפש היחיד. תלונות מרות מעין אלו שבאיוב ז', י; י', כא—כב; י"ד, א—ב, ז—יד, יט—כב; ט"ז, כב; י"ז, יג—טז נשמעו ודאי גם בזמן קדום.

נתיב הנפש אל האלהים

אם יש ביאור לתופעה המופלאה ההיא, אין הוא אלא זה, שהאידיאה הישראלית בשאיפתה האינטואיטיבית להתגלמות ולעצוב דמות־עולם נתקלה על סף המות במכשול, שבמשך דורות לא יכלה להתגבר עליו. האלילות דמתה את המות כשער, שבו עוברת הנפש לרשות האלהית או לרשות האלהית־הדמונית. אולם דמוי זה היה קשור בה קשר פנימי, אורגני, בהאלהת המות ובאמונה בכח המאליה של המות. הנפש הנפרדת מן הגוף נעשית „אלהים", רוח טובה או רוח רעה, והיא נעשית נושא לפולחן דתי. האנימיזמוס והטוטמיזמוס מדמים את נפשות המתים כאלים. בדמוי הזה קשור פולחן אלים־אבות. אולם כל דת אלילית מדמה את נפשות המתים כמצויים „אלהיים". נימוסי המתים הם באלילות כולה נימוסים פולחניים. נימוסי רצוי או נימוסי שמירה, כאמור למעלה. מיסודות האלילות היא האמונה בעצמאותה האלהית־הדמונית של רשות־המות. בה שולט „חוק" מיוחד, ועצמאותה מסומלת באלהי־שאול־ומות מיוחדים. הנפש הנכנסת למלכות זו נעשית חלק ממנה, נעשית „אלהים", וכחה יפה להיטיב או להרע. בדתות האליליות העליונות השאיפה לגאולה מן המות קשורה באידיאה של מיתת האל

או יְרִידַת הָאֵל לִשְׁאוֹל. נימוסים פולחניים מסוימים גואלים את האל מן המות או מעלים אותו משאול. וזהו הקשר בין שתי הרשויות האלהיות: הדרך מן החיים אל המות, ומן המות אל התחיה. וגם האדם יכול להגאל בדרך זו. פולחן־המתים המצרי היה מכוון לעשות את המת לְאוֹסִיר — לאל מת וקם לתחיה. הפולחן המיסטרי של תמוז, אדון, דמטר־פֶּרְסֶפוֹנֵה היה גם הוא קשור בדמוי זה של האל המת והקם לתחיה ובכח הגואל של קידושי הפולחן הזה. דרך המות האדם נעשה אל.

והנה האידיאה הישראלית, שנתקה את האלהות מעל הטבע, הפכה את כל עולם־האלים־והרוחות העתיק לְלֹא־אֱלֹהִים, לצללים, ולאלהותם השאירה זכר רק בְּטוּמְאָה, שנשלל ממנה כל „כח". עם אלים ורוחות אלה נהפכו גם נפשות המתים לְלֹא־אֱלֹהִים, ובאשר היו נושאי פולחן, נהפכו גם הן לטומאה. זכר ל„אלהות" הקדומה של הנפש נשתמר באמונה, שאפשר להעלותה באוב ולדובבה. אבל גם בפעולה זו היתה טומאה. ומפני שגוף המת, הנושא הממשי של הפולחן, היה מציאות ומפני שאת הנימוסים, שהיו קשורים בו, אי אפשר היה לבטל, נעשתה דוקא טומאה זו לטומאה חמורה ביותר. תמורה זה הרחיקה את נפש המת לגמרי מרשות האלהות. לא היה כל מעבר מן הטומאה אל הקדושה. את רעיון הגאולה, בסגנונו האלילי, על ידי מיתת האלהים או ירידת האלהים שאולה לא יכלה האידיאה הישראלית לקלוט. לה היתה האלהות מחוץ לכל התהוות. כך חדלה הנפש להיות „אלהים", מצוי אלהי או דמוני, ונהפכה צל, ונימוסי־המתים חדלו להיות פולחן עם שנעשו טמאים. ועם זה לא נמצאה לנפש כל נתיבה לגאולה מן המות, באשר גאולה זו היתה קשורה במחשבת התקופה ההיא באפותיאוזה אלילית ובמיתת אלים. ומפני זה לא נקלטה גם האידיאה על משפט הנפשות בעולם ההוא. כי גם אידיאה זו היתה קשורה באידיאה של אל מת ושל אפותיאוזה. שופטי הנפש הם אלהי השאול: אוסיר המת, גילגמש המת, מינוס, רדמנתיס וכו'. שכרה של הנפש היא התאלהות, עליה למחיצת האלים. לכל האידיאות האלה לא היה מקום בתחום האמונה הישראלית. מכאן נולדה אפילו נטיה להתעלם מדמוי הנפש והשאול. נראה. שבזה יש לבאר את התפיסה שבבר' ב'—ג', שלפיה הנפש היא „נשמת חיים", רוח אלהים, והגוף הוא עפר, והמות אינו אלא שיבה אל העפר (ב', ז; ג', יט). עיין גם תה' ק"ד, כט—ל. הנפש שבשאול, ה„אלהים" העתיקים, שהפכו צל־טומאה, כאילו אינה יצירת יהוה. אילם הנטיה הזאת לא יכלה לעקור את ציורי הנפש והשאול. אלא שאת הפרובלמה של גאולת הנפש לא יכלה האמונה הישראלית בימי קדם לפתור מתוך תפיסת־האלהות החדשה. גאולה מן המות יכלה לדמות לה רק על ידי

עלית האדם ה ח י השמימה. כזאת ספרה האגדה על ח נ ו ך ו א ל י ה ו. אחר כך קבלה את האמונה ב ת ח י ת ה מ ת י ם: האדם מגיע ל„חיי עולם" על ידי שיבת הנפש מן השאול אל ה ג ו ף; ה„אלהים" חוזר ונעשה אדם. אבל הדרך הישרה של הנפש מרשות הטומאה אל משכן הקדושה היתה לה הרחוקה ביותר[7].

ולפיכך אפשר לומר: לא האמונה ב„השארות הנפש" חסרה היתה באמונה המקראית העתיקה. אלא שאמונה זו עוד לא הספיקה לעצב דמוי של מ ש פ ט הנפש ו ג א ו ל ת הנפש, שאינו קשור בדמוי של אלהי־שאול, אל מת, אפותיאוזה של המת. היא לא יכלה להתגבר על ה ט ו מ א ה, שאפפה את נפש המת, ולא מצאה דרך להפעיל במחיצתה את הקדושה. ומפני שאין הקדושה פועלת בשוכני שאול, אין שם לא משפט, לא שכר ולא עונש. ולא האמונה בהשארות הנפש היא שנולדה בזמן מאוחר ולא הצורך בגמול אישי הוא שגרם לכך. המפנה המכריע היה: שקיעת דמוי־השאול העתיק, נצנוץ דרך הדשה של הנפש אל האלהים. התמורה נתבצעה רק כעבור הרבה מאות שנים.

---

[7] השוה: ה מ פ ל, Ethos, ע' 140. אלא שהמפל רואה כאן צמצום שלטון ראשוני של יהוה, שנהפס כאלהי החיים בלבד; אל, שלא מת ולא קם להחיה, „אינו יכול להבמית" תחיה לאדם בחור „גואל נאול"; עיין שם, ביחוד הערה 282. ואין הדבר כן. הסבה היתה העלאת האל על כל התהוות, וממילא גם על מיתה, וההרס, שנגרם על ידי זה לכל ההשקפה העתיקה על גאולת הנפש.

יח. משפט ומוסר

התורה והחכמה

המשפט והמוסר הישראליים מושרשים מצד תכנם וצורתם במשפט ובמוסר של המזרח העתיק. על עולמו המשפטי והמוסרי של ישראל אנו יכולים לעמוד מתוך האגדה, הספור ההיסטורי, סדרי החוקים, ספרות החכמה, ספרות המזמורים, ספרי נביאים אחרונים. ההשוואה עם ספרות מצרים, בבל, אשור, חת וכו' מוכיחה, שלמשפט ולמוסר הישראלי יש שרשים בתרבות המזרח העתיק. בסדרי החוקים ובספרות החכמה אנו מבחינים גם נחלה משפטית־מוסרית ספרותית, שקבל ישראל מן התרבות העתיקה (השוה למעלה, כרך א', ע' 65—72). אולם גם המשפט והמוסר (כאגדה, כפולחן וכו') נבראו בישראל בריאה חדשה. ההבדל נתבטא גם בפרטי החוקים והשאיפות המוסריות, אבל ביחוד — בתפיסת־העולם המוסרית־הדתית הכללית. המצע המוסרי חדש היה בישראל. החדוש הזה נבע מן התפיסה הישראלית המיוחדת של האלהות ויחסה לאדם.

מוסר התקופה העתיקה, שלפני הנבואה הספרותית, נתגבש בספרי תנ"ך־אמ"ת. בספרים אלה אין אנו מוצאים עדיין את רעיון העליונות של המוסר, שהנביאים־הסופרים הגוהו. זהו הסימן הכללי לעתיקות הדרגה המוסרית המגובשת בתנ"ך־אמ"ת ולהיותה קדומה מן המוסר הנבואי. אולם אין זאת אומרת, שיש לראות את תנ"ך־אמ"ת בבחינת המוסר הכלול בהם כחטיבה אחת ונפרדת מן הספרות הנבואית. אדרבה, ההשוואה מביאה אותנו לידי חלוקה אחרת ולידי קביעת תחומים היסטוריים־אידיאולוגיים אחרים. כשאנו בוחנים את הספרות המקראית מצד התפיסה המוסרית, אנו מבחינים שתי רשויות: ספרות התורה והנבואה, מצד אחד, וספרות החכמה (משלי, איוב ופרקי חכמה מסוימים שבס' תהלים), מצד שני. שתי רשויות אלה הן שני גבושים מקבילים ושונים זה מזה לגמרי של המוסר המקראי. מוסר הנביאים מושרש במוסר התורה, והוא שיא התפתחותו. ואילו מוסר־החכמה המקראי כמעט שלא הושפע לא מן התורה ולא מן הנבואה, והוא פלג רעיוני בפני עצמו.

ההבדל היסודי בין שתי הרשויות כלול בהשקפה על מקור הצוויים המוסריים, על יסוד החובה המוסרית ועל נושא החובה המוסרית.

לפי תפיסת התורה והנבואה מקור המוסר הוא רצון האלהים, ויסוד החובה המוסרית היא מצות האלהים, שניתנה לאדם בדרך נבואית. בטויה המובהק של תפיסה זו היא האמונה, שהאל נתן לאדם תורת מוסר וכרת עמו ברית עליה בהתגלות נבואית. החובה המוסרית יסודה איפוא בברית היסטורית. ועם זה מבחינה התורה, וכן הנביאים, שני תחומים מוסריים שונים מצד הנושא: ישראל והעמים. משפט ומוסר הם חובה על האדם באשר הוא אדם, הם חלק מן התרבות האנושית, נחלת כל הגויים. האל אינו מעניש את הגויים על האלילות, אבל מעניש הוא אותם על חטאים מוסריים. רשות ההשגחה המוסרית של האל הוא העולם כולו. (עיין למעלה, ע' 438 ואילך). חובה מוסרית אנושית־כללית זו קודמת לישראל: היא חוק־עולם. אולם עם ישראל כרת אלהים אחרי כן ברית מיוחדת, ברית עם, ונתן לו תורה דתית־מוסרית מיוחדת. ומן הברית החדשה והמאוחרת הזאת נובעת החובה המוסרית המיוחדת המוטלת על ישראל. תוכחת הנביאים עומדת כולה על ההנחה הזאת. הם נבאים עונש לגויים על חטאים מוסריים. אבל על ישראל הם פוקדים את הפרת הברית המיוחדת, שכרת עמהם האל. התורה מזכירה בספורים את החוק המוסרי־המשפטי, שהוא חובה על הגויים. אבל סדרי חוקיה הם החוקה, שנתנה לישראל לבדו מפי אלהים ביד משה בברית סיני ובמדבר. חוקה זו כוללת גם יסוד עתיק, אנושי־כללי, וגם יסוד מיוחד — ישראלי. ולעומת זה אין אידיאה ברורה על טיבה ועל יסודה של חוקת־המוסר האנושית. היא כוללת בכל אופן את יסודי המוסר. היא נתגבשה בהכרתם המשפטית־המוסרית של העמים. היא אף נתפסת כקשורה ב„יראת אלהים" של האדם. כבר אמרנו, שאידיאה זו של החוק המוסרי המוטל חובה על כל העמים קשור, כנראה, באידיאה של שלטון אמונת היחוד בתקופת בראשית. ס"כ מספר בפירוש על ברית מוסרית, שנכרתה עם נח. בתקופת האלילות שכח האדם את האלהים, אבל זכר הברית המוסרית כאילו נשתמר בלבו. בכל אופן נתפס החוק המוסרי האנושי כמצות אלהים, כחובה, שהוטלה על האדם מימות עולם.

ולעומת זה שלטת בספרות החכמה האידיאה, שהמוסר נובע מן החכמה. מקורו לא בגלוי נבואי אלא בהכרת הבינה. אמנם, המוסר קשור גם כאן ביראת אלהים[1]. האל גומל על הטוב ועל הרע. ובכל זאת המוסר נתפס כפרי החכמה, האנושית והאלהית. זהו בסיס המוסר של ס' משלי,

---

1 על יראת האלהים זו עיין דיר, Erziehungswesen, ע' 24 ואילך; פיכמנר, Weisheit, ע' 35 ואילך.

ספר ההדרכות המוסריות המקביל לסדרי החוקים שבתורה. ב ס' א י ו ב, ספר הפרובלמטיקה המוסרית, שאלת הגמול נדונה כשאלה עיונית, שהוטל על החכמה לפתור אותה, בה בשעה שבספרות הנבואית השאלה נדונה כשאלת האמונה והבטחון (יר' י"ב, א—ג; חב' א', ב—ב', ד; וצדיק באמונתו יחיה; איכה ג'; וכן גם תה' ע"ג). בספרות החכמה אפשר להבחין ברקע את האמונה בשלטון אמונת־היחוד בתקופת־בראשית. אבל אין כל זכר ל ב ר י ת מוסרית בין האל ובין האדם. המוסר הוא מעין חוק ט ב ע י, ששם אלהים בלב האדם. אבל לברית ה י ס ט ו ר י ת אין כל זכר. כל שכן שאין זכר לברית מוסרית ל א ו מ י ת. אין כל זכר לחוק מוסרי, שניתן במיוחד לעם מן העמים, אין כל זכר לברית מוסרית מיוחדת, שנכרתה עם י ש ר א ל, ושום מצוה מוסרית ישראלית מיוחדת לא נפקדה, כמו שנראה להלן.

המוסר נתגבש איפוא בישראל בשני גבושים ספרותיים שונים ונבדלים זה מזה באפים. האחד הוא נבואי, השני הוא חכמתי. האחד הוא א נ ו ש י ־ ל א ו מ י, השני הוא א נ ו ש י־בלבד. האחד הוא צ ו ו י י, א י מ פ ֶ ר ט י ב י. השני הוא י ו ע צ נ י, חכמתי, נוטה לבסוס תועלתי. האחד עומד על ה א מ ו נ ה ו ה ב ט ח ו ן. השני — על ה ת ב ו נ נ ו ת והנסיון. בפרט אפשר להבחין בגבושים הספרותיים הבדלי־מטבע אלה: התורה היא ספר ה ח ו ק ו ה מ צ ו ה. ספרי הנביאים הם ספרי ת ו כ ח ה המוסרית. רקע התורה והנביאים הם האמונה והבטחון. ס' משלי הוא ספר ה ע צ ה המוסרית, ספר ללא פרובלמות. ס' איוב הוא ספר ה ת ב ו נ נ ו ת המוסרית (וכן קהלת). ס' תהלים מקומו בין התחומים: יש בו מסגנון החכמה, אבל ביסודו הוא ספר האמונה והבטחון.

להלן נעמוד על המסקנות ההיסטוריות המתחייבות מן ההבדל היסודי הזה שבין מוסר התורה ובין מוסר החכמה. אבל תחלה נשתדל להחריט בקוים כוללים את המוסר המקראי כפי שהוא משתקף בתורה ובספרות החכמה.

מוסר התורה

ק ד ו ש ת ה ח י י ם. ב ע ש ר ת ה ד ב ר ו ת (שמ' כ', א—יז; דב' ה', ו—יח), שהן בלי ספק מן המסורת הישראלית העתיקה ביותר, הובעו היסודות המשפטיים־המוסריים הכלליים, שאנו מוצאים אותם, בפירוט ובהרחבה, גם בשאר סדרי החוקים: קדושת החיים, המשפחה, הדבור, הקנין, כבוד הורים. בהתגלות הגדולה בהר סיני ניתנה מתן לאומי חדש לישראל המצוה האנושית היסודית: לא תרצח! החוק בשמ' כ"א, יב—יד מבחין בין רוצח במזיד, החייב מיתה, ובין הורג נפש בשוגג, החייב גלות. מקום מקלט היה משמש המקדש (מל"א א', נ—נג; ב', כח—כט). לפי במ' ל"ה, ט—לד; דב' ד', מא—מג; י"ט,

א—יג; יהושע כ, א—ט; כ"א, יג, יא, כז, לב, לו היו בישראל ערי מקלט, שלשם היה נס ההורג נפש בשוגג. (בספורים ההיסטוריים אין אישור לקיום חוק זה בימי בית ראשון). בצוע עונש הרוצח היה בידי „גואל הדם" (במ' ל"ה, יט—כז; דב' י"ט, ו, יב). ע"פ החלטת זקני העיר או העדה (שם). לפנים היה נהוג, כנראה, שהרוצח היה יכול לפדות את נפשו בכופר. דבר זה נאסר בבמ' ל"ה, לא. במקרים מיוחדים היתה העדה (או המלך) מצילה ממיתה גם הורג נפש במזיד (ש"ב י"ד, ה—יג). גם על רציחת עבד או אמה, אף בידי הבעלים, הוטל עונש מות, אם גם בהגבלה מסוימת (שמ' כ"א, כ—כא). על המתת אדם בן חורין על ידי „שור נגח", שהועד ולא נשמר, הוטל עונש מות על בעל השור, וגם השור היה נסקל (שם כ"א, כח—לא, לפי פשט הכתוב); על המתת עבד היה השור נסקל, ובעליו משלמים קנס (שם, לב). לפי דב' כ"ב, ח רובץ חטא־דמים גם על הגורם מיתה בעקיפין. דם, שלא נודע מי שפכו, דורש כפורים על ידי טקס מיוחד (דב' כ"א, א—ט).

על הטלת מום באדם קובע החוק המקראי, לפי פשטו, עונש קשה: עין תחת עין וגו' (שמ' כ"א, כד—כה; ויק' כ"ד, יט—כ). לפי דב' י"ט, כא נוהג דין זה גם בעדים זוממים. העבד והאמה יוצאים לחירות במומם (שמ' כ"א, כו—כז).

חירות ועבדות. זכות עליונה של האדם היא חירותו. על גניבת אדם ומכירתו לעבד הוטל עונש מות (שמ' כ"א, טז)[2]. בדב' כ"ד, ז הוגבל החוק הזה על גניבת נפש „מבני ישראל". במקרא מנצנץ רעיון השוויון היסודי של בני האדם: באגדה על אדם הראשון ובסמל הבריאה בצלם־אלהים. אבל הרעיון לא הגיע לכל תקפו. האשה אינה שוה לאיש בזכויותיה. ובעיקר: יש בני חורין ויש עבדים. את העבדות בכלל רואה המקרא כקללה מיוחדת הרובצת על כנען, אבי כל העבדים (בר' ט', כה—כז). אולם עבדות תוספת גם במי שאינו מזרע כנען. אסור למכור אדם לעבד, אבל יכול אדם לקבל עליו עבדות. לפי שמ' כ"א, ב—ו; דב' ט"ו, יב—יח (השוה יר' ל"ד, ט—טז) יכול איש עברי למכור את עצמו לעבד, אלא שהוא יוצא בשש. אולם אם אינו רוצה לצאת בשש, הוא נרצע לעבד עולם. ולעומת זה מבטל החוק בויק' כ"ה, לט—נה את עבדות הישראלי לגמרי, מאחר שהוא קובע, שהישראלי שנמכר יוצא לחירות ביובל. יסוד החוק הוא דתי: ישראל הם עבדים לאלהים,

---

2 מכירת אדם לעבד דומה לרצח. וכן אומר ר א ו ב ן לאחיו התרדים, שהצרה באה עליהם בעוון מכירת יוסף: וגם ד מ ו הנה נדרש (בר' ט"ב, כב).

ואין אדנות אדם שלטת בהם. זהו שיא של המחשבה הדתית־המוסרית העתיקה, שאין לה דוגמא בעולם האלילי. אולם נראה, שבימי בית ראשון היה החוק אוטופי. ובכל אופן מצומצם הוא בישראל: מבני נכר מותר לישראל לקנות עבדי עולם. לפי איוב ל"א, טו שויון כל האדם לפני אלהים מחייב מנהג של צדק ורחמים עם העבד, אבל אינו עוקר זכות שעבוד. הגנב, שלא היה יכול לשלם, היה נמכר בגנבתו (שמ' כ"ב, ב). ונראה, שלפי חוק ישן היה הגנב משתעבד לבעל הגנבה גם כשנמצאה הגנבה (בר' מ"ד, י, יז)[3]. עבד נכרי, שברח לארץ ישראל, אסור היה להסגירו (דב' כ"ג, טז—יז). אלא שהיה, כנראה, מין „הסכם" בין־לאומי בלתי־כתוב להסגיר עבדים (מל"א ב', לט—מ). בישראל היו „עבדים" בעלי קנין, שלהם עצמם היו עבדים (ש"ב ט', ב, ט—י). — מלבד עבדי אנשים פרטיים היו גם עבדים למקדשים: הגבעונים (יהושע ט', כא—כז), הנתינים ובני עבדי דוד ושלמה (עז' ב', מג—נח; ח', כ, ועוד; יש לשער, שהנתינים הם מבני הגבעונים). — האמה היתה נעשית על־פי־רוב פילגש לקונה אותה או לבנו (שמ' כ"א, ז—יא).

חוקי אישות ועריות. חוקים חמורים, שדוגמתם אנו מוצאים אצל העמים, שבתוכם חיו בני ישראל, הגנו על המשפחה וגדרו גדרים בחיי המין. עשרת הדברות כוללות את הצווי היסודי: לא תנאף!, ובצדו הצווי: לא תחמד! החוקים מטילים ענשים קשים על גלוי עריות: על משכב ארוסת־איש ואשת־איש, משכב שארי בשר, משכב זכור ומשכב בהמה (שמ' כ"ב, טו—יח; ויק' י"ח; כ'; דב' כ"ב, יג—כג, א; כ"ז, כ—כג, ועוד).

החוקים על חיי המשפחה עומדים בעיקר על טבוּ של אשת־איש. החטא באשת־איש היה בחיוב מיתה. ואף שומרת יבם שזנתה היתה נענשת בשריפה (בר' ל"ח, כד). אשה סוטה היתה נבחנת במשפט אלהים ובאָלה איומה (במ' ה', יא—לא). אולם הגבר חייב רק על אשת־איש, ואילו מותר הוא בנשים אחרות. למרות ההשקפה המובעה בבר' ב', יח—כד, היה רבוי נשים מותר, אלא שלמעשה היה נוהג רק בין האמידים, כנראה. מלבד הנשים־הגבירות היו השפחות מיועדות לאדוניהן, והן הפילגשים. מבר' ט"ז, א ואילך; ל', ג—ח נראה, שלפי המנהג העתיק היה הבעל רשאי לקחת לו פילגש, רק אם אשתו לא ילדה לו בנים (השוה חוקי חמורבי קמ"ד—קמ"ה), או אם עמדה

---

[3] ולעומת זה דברי יעקב, בר' ל"א, כב, ודברי אחי יוסף, שם מ"ד, ט, נראים כקביעת שנש מיוחד ונאמרו מהוך במחון, שלא היתה כל גנבה. דברי יהודה, שם, טז, נובעים מתוך אי־רצונם של האחים להשאיר את בנימין. ועיין שם, לג.

מלדת (בר' ל', ט). אולם בזמן מאוחר לא היתה הגבלה כזו קיימת, כנראה לגדעון, שאול, דוד וכו' יש נשים ופילגשים, ומכולן יש להם בנים. הפילגש לא נחשבה, כנראה, אשת־איש גמורה, באשר לא היתה בת חורין, והחטא בה לא היה חמור כל כך. חמורבי מתיר לגברת למכור פילגש, שלא ילדה (קמ"ו). השוכב עם שפחה חרופה לאיש אינו חייב מיתה—„כי לא חפשה" (ויק' י"ט, כ). בזה יש להסביר, מפני מה לא חשש אחיתופל ליעץ לאבשלום לבוא אל פילגשי אביו (ש"ב ט"ז, כא—כג; עיין שם כ', ג). השוה בר' ל"ה, כב. בעל אשה לא היה נענש גם על משכב זונה, אף־על־פי שזה לא היה מן המצוי (עיין בר' ל"ח, יב ואילך; שופ' י"ד, כ; ט"ז, א ואילך). — את הנערה היה האב „נותן" לאיש במוהר (בר' כ"ט, יט—כח; שמ' כ"ב, טז; ש"א י"ח, יז—כז), ולאב היתה הרשות לבטל את הנישואין בלי ספר־כריתות ולתת את בתו לאחר (ש"א כ"ה, מד; השוה שופ' י"ד, כ; ט"ו, א—ב). במקרה זה היה הבעל הראשון רשאי להחזיר את אשתו גם אחרי שהיתה לאיש אחר (ש"ב ג', יג—טז). לא כן, אם נתן לה ספר־כריתות (דב' כ"ד, א—ד; יר' ג', א. ואפשר, שזהו חוק מאוחר יותר). אשה בוגרת היתה נישאת מרצונה היא (ש"א כ"ה, לט—מב). את השפחה יכול היה רבה „לתת" לעבד, וגם לעבד עברי, ועם יציאת העבד לחירות בטלו הנישואין (שמ' כ"א, ד).

על סתוי הפנויה לא היה עונש חמור: המפתה היה חייב לקחת את המפותה לאשה או לשלם את המוהר (שמ' כ"ב, טו—טז). יותר חמור היה אונס פנויה: האונס היה חייב לשלם קנס ולשאת את האנוסה נישואי־עולם (דב' כ"ב, כח—כט). אולם האונס נחשב חרפה לאשה ולמשפחתה: האונס היה „נבלה בישראל" (בר' ל"ד, ז; ש"ב י"ג, יב—יג; השוה שופ' כ', ו) והיה גורר לפעמים נקמת דמים (בר' ל"ד; ש"ב י"ג; השוה שופ' י"ט—כ'). החוק בויק' י"ט, כט אוסר על האב להזנות את בתו, אבל אינו קובע עונש. בת כהן, שנעשתה זונה, חייבת שריפה (ויק' כ"א, ט). החוק בדב' כ"ג, יח קובע: לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל. אבל זונות היו בכל זאת בישראל, ואף יכלו להנשא לאיש. הזונה היתה אסורה רק על הכהן (ויק' כ"א, ז), אבל לא על הישראלי. יפתח היה בן זונה (שופ' י"א, א). הושע נצטוה לקחת „אשת זנונים" (הושע א', ב—ט; ג', א—ג)[4]. מלכים צדיקים בערו את הקדשים (מל"א ט"ו, יב; כ"ב, מז; השוה י"ד, כד),

---

4 כך הוא לפי נוסח הכתובים שבידנו. הענין כשהוא לעצמו די מעורפל, ונעמוד עליו להלן בפרק על הושע.

אבל לא את הקדשות. ועיין: דב' כ"ג, יט: מל"א ג', טז: כ"ב, לח; הושע ד', יד: עמ' ב', ז.

חוקי העריות שבתורה הם בדרך כלל חמורים יותר וכוללים יותר מן החוקים המקבילים של עמי המזרח העתיקים (עיין כרך א', ע' 71—72). משכב זכור ומשכב בהמה הם חיובי מיתה. וכן נתפרש חיוב מיתה על משכב אשת אב, כלה, אשה ואמה (ויק' כ', יא, יב, יד). ואין ספק, שגם כמה מן העריות, שנמנו בויק' י"ח, היו בחיוב מיתה. אולם בדיני עריות אנו מבחינים הבדל בין תקופות. אברהם נשא את אחותו בת אביו (בר' כ', יב). יעקב נשא שתי אחיות בחייהן (שם כ"ט, טז—ל). ואילו עריות אלה נאסרו בויק' י"ח, ט, יח: כ', יז ובדב' כ"ז, כג. ונראה, שעוד בימי דוד לא היה איסור אחות בת האב קיים או לא היה לו תוקף (ש"ב י"ג, יג). גלוי עריות נחשב בויק' י"ח וכ' חטא חמור, שגורל האומה תלוי בו.

האמונה המקראית אין בה משלילת העולם־הזה וחיי הגוף. בשים לב להשקפתה על גורל הנפש גם אי אפשר, ששלילה כזו תתפוס בה מקום. ובכל זאת הגיעה בהשקפתה על חיי המין לידי דרישה מוסרית חמורה. אמנם, המקרא אינו אוסר רבוי נשים ופילגשים, ויש שהוא אף מפאר את גבוריו במדה זו. אולם השקפתו היסודית היא, שחיי המין תכליתם פריה ורביה, ושהרדיפה אחרי ההנאה המינית היא חטא. כבר ראינו, שבאגדה על עץ־הדעת אף הובעה הדעה, שתאות־המין היא ראשית כל חטא (עיין למעלה, ע' 410). וכן הובעה בתה"נ"א, ז הדעה, שהאדם נולד בעוון. דעה זו אינה הדעה השלטת במקרא. אבל היחס החדש, הבלתי־אלילי, של המקרא לחיי־המין מתבטא לא רק באיסור המוחלט והחמור של משכב־זכור ומשכב־בהמה אלא ביחוד בשלילת הזנות — זו שאינה בכלל עריות ושאין עליה, בעצם, כל עונש. חכמי מצרים דברו בגנותה של הוללות מינית ובשבחם של חיי משפחה צנועים[5], וחכמי־המשל בישראל הלכו בעקבותיהם, אבל השקפתם היא בעיקרה תועלתית (עיין להלן). אולם יש נעימה חדשה בהשקפה הישראלית המקורית, שנתבטאה בתורה ובנביאים. האלילות לא יכלה להגיע לידי שלילה מוחלטת של הזנות, מאחר שהיא קדשה את התאוה המינית. לפי תפיסת האלילות שלטת התאוה המינית גם באלים. יש זכרות ונקבות באלים, ויש בהם חמדה וזווג. והחמדה אף מביאה אותם לידי חטא וזנות. המצרים ספרו על האל גֶּב, שאנס את אמו. בפולחן המצרי תפס משכב־בהמה איזה מקום,

---

5 פתחחותפ, סעיף י"ח; אני, סעיפים ח' וג"ה, ועוד. עיין: הימבר, Recherches, ע' 38 ואילך.

כנראה. בדמויות אלהי מצרים יש תערובת של צורת אדם וצורות בעלי־חיים. בבבל, בכנען ובעולם האלילי בכלל היה פולחן האלות, ביחוד פולחן עשתורת לדמויותיה, קשור בזנות קדושה. הנשים המיועדות לזנות הפולחנית הן „קדשות", והגברים — „קדשים". המיתוס מספר על נאפופיה של עַשתָּר, שלא בחלה גם במשכב־בהמה. ואילו האמונה המקראית עקרה את השורש הדתי של הזנות, ובזה הניחה יסוד להכרה מוסרית חדשה. יש בעולם האלילי דוגמא לאיסורי ניאוף ועריות, אבל אין דוגמא לצווי המוחלט: אל תחלל את בתך להזנותה (ויק' י"ט, כט). הזנות, גם זו שאינה בכלל עריות, היא חילול כשהיא לעצמה. וכן אין דוגמא לאיסור: לא תהיה קדשה מבנות ישראל, ולא יהיה קדש מבני ישראל (דב' כ"ג, יח). בתואר „קדשה" ו„קדש" נגנז זכר לתמורה: הקדושה האלילית העתיקה כבר נהפכה כאן לטומאה (השוה דב' כ"ב, ט). דברי התוכחה של הנביאים נגד הזנות מושרשים בתמורה זו, שנתבצעה כבר באמונה העתיקה. תוכחת הנביאים אין לה טעם תועלתי כתוכחת חכמי מצרים וחכמי־המשל הישראלים הקדמונים. בתוכחת הנביאים נשמעת נעימה דתית־מוסרית חדשה. הזנות אינה להם דרך „מסתורית" של דבקות באלהות. אדרבה, היא מרחיקה מן האלהות. היא תאוה הכובשת את נפש האדם ומביאה לידי שכחת־אלהים.

קדושת הדבור. מיסודי המוסר המקראי היא קדושת הדבור. חמור הוא חיוב הדבור לפני האלהים: השבועה בשם האלהים והנדר לסוגיו השונים. בין עשרת הדברות אנו מוצאים את הדברה: לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא (שמ' כ', ז). השבועה בשם האלהים לשקר היא חלול השם (ויק' י"ט, יב). „שבעת יהוה" היתה מכרעת בשאלות משפטיות (שמ' כ"ב, י). השבועה היתה מחייבת את היחיד ואת זרעו „עד עולם" (ש"א י"ט, יג—יז, מב; ש"ב כ"א, ז), ואפשר היה להערים עליה רק על ידי „שבועת יהוה" אחרת (ש"ב י"ט, כד; מל"א ב', ח, מב—מו). השבועה היתה מטילה חובה גם על הצבור לדורות (יהושע ט', טו, יט; ש"ב כ"א, ב ואילך). וגם הצבור יכול היה להפקיע כח השבועה רק ע"י הערמה (שופ' כ"א, א, ז, יח ואילך). גדול כחה של השבועה, שמשמשת הבטחת־אמון של האל עצמו (בר' כ"ד, ז; שמ' ו, ח; י"ג, ה, ועוד). חמור היה כמו כן חיוב הנדר ופציית הפה (במ' ל', ג—טז), וביחוד הנדר־ההקדש לאלהים (ויק' כ"ז, ב—לג). האל דורש את הנדר, והמאחר לשלמו יש בו חטא (דב' כ"ג, כב—כד). יפתח מקריב את בתו, מפני ש„פצה פיו" ליהוה (שופ' י"א, ל—מ). ממין הנדר היה החרם. מן החרם לא היה פדיון (ויק' כ"ז, כח—כט). הפרת חרם היתה הרת סכנות ליחיד

ולצבור (יהושע ז'). — על קרבנות העובר על נדר ושבועה בשוגג והמתחרט על שבועת־שקר בדיני ממונות עיין ויק' ה', ד—י, כ—כו. — השוה למעלה, כרך זה, ע' 133—134, 189—190.

אזהרה מיוחדת אנו מוצאים על עדות שקר (שמ' כ', טו; כ"א, א). עד שקר, שהוזם בבית דין, עושים לו „כאשר זמם לעשות לאחיו" (דב' י"ט, טז—כא). וכן נאסר דבר שקר בכלל (שמ' כ"ג, ז; ויק' י"ט, יא). האמת היא מדה מוסרית מפוארת (שמ' י"ח, כא), והיא אחת ממדות אלהים (שמ' ל"ד, ו = תה' פ"ו, טו; במ' כ"ג, יט; השוה ש"ב ז', כח; תה' י"ט, י; כ"ה, י; פ"ט, טו; קי"ז, ב, ועוד). — גם חכמי מצרים הזהירו על השקר ושבחו את האמת. האמת היא, לפי תפיסה מצרית, יצירת אלהים. האלים חיים ב„אמת". אלא שלמושג זה יש במצרים גם משמעות פולחנית־מסתורית: „אמת" הוא גם כחו של הקרבן כמזון־האלים וכמקור חייהם. האמת מסומלת באלילה „מַאַת".

קדושת הקנין. חוקים ומצוות רבים גודרים גדר לקדושת הקנין. בעשרת הדברות אנו מוצאים את המצוה היסודית: לא תגנב!, ובצדה את הצווי: לא תחמד בית רעך... וכל אשר לרעך! ובויק' י"ט, יא: לא תגנבו! על גנבת ממון לא הטיל המשפט העברי עונשי גוף. הגנב חייב בתשלומי כפל (שמ' כ"ב, ג, ו) או בתשלומי ארבעה וחמשה (שם כ"א, לז). וכן המכחש בפקדון או באבדה, שמצא והעלימה, דינו כגנב לפי פשט הכתוב בשמ' כ"ב, ח. ואילו לפי ויק' ה', כ—כו, אם כחש ונשבע על שקר, חייב קרן וחומש ואשם. קרובים לגנבה הם הגזלה והעושק (ויק' י"ט, יג). בכלל העושק היא ההונאה בממון, שהיא גזלה ושקר כאחד. עול ותועבה הוא השמוש במאזני מרמה, באבן ואבן וכו' (ויק' י"ט, לה—לו; דב' כ"ה, יג—טז). אזהרה מיוחדת אנו מוצאים על הסגת גבול (דב' י"ט, יד; כ"ז, יז). מוטעם ביחוד האיסור לעשוק ולהונות את העני ואת הכושל (עיין להלן).

צדק ומשפט. הדרישה היסודית של המוסר המשפטי היא הצדק. „דרך ה'" היא „לעשות צדקה ומשפט", ודרך זו למד אברהם את בניו ואת ביתו (בר' י"ח, יט). הצדק היא מדת האל, שופט כל הארץ; צדק ומשפט הם מכון כסאו (תה' פ"ט, טו; צ"ז, ב). בתורה ובנביאים הצדק הוא צווי לאומה, וביחוד לראשיה. „צדק צדק תרדף" — זוהי מצוה יסודית לאומה (דב' ט"ז, כ). הצדק היא חובתו הראשונית של השופט (שמ' י"ח, כד; ויק' י"ט, טו; דב' א', טז—יז; ט"ז, יח, ועוד). בישראל, כמו אצל העמים השכנים,

היה הצדק מדת המלך, ובה היה מתפאר (ש"ב ח', טו; כ"ב, כא—כג; מל"א ג', ו—ט; י', ט; תה' מ"ה, ה, ח; ע"ב, א—טו, ועוד). נאסר להטות משפט, להכיר פנים, לקחת שחד, להצדיק רשע ולהרשיע צדיק (שמ' כ"ג, ז—ח; ויק' י"ט, טו, לה; דב' א', טז; ט"ז, יט). אסור לשאת אף פני דל (שמ' כ"ג, ג; ויק' י"ט, טו). אבל ביחוד מוטעמת חובת משפט־צדק כלפי העני והכושל (שמ' כ"ג, ו; דב' כ"ד, יז; כ"ז, יט). האל עצמו הוא שופט דלים וכושלים (דב' י', יח; תה' י', יח; ס"ח, ו, ועוד).

במשפט המקראי מנצנצת האידיאה של השויון לפני החוק. כבר עמדו על כך, שספר־הברית אינו מפלה במשפטיו בין איש לאשה ומעניק זכיות יסודיות אף לעבד. (השוה איוב ל"א, יג). ס' הכהנים מטעים את שויון הגר והאזרח, לא רק בבחינה דתית (ויק' כ"ד, טז, ועוד) אלא גם בבחינה משפטית (שם, יז—כב; במ' ל"ה, טו). החברה הישראלית היתה מפולגת, כמובן, למעמדות, ופלוג זה גבר ביחוד משנתישבו בארץ. אבל המשפט הישראלי אינו יודע פריבילֶגיות של מעמדות ב ת ו ך העם. המעמד הנפלָה לרעה הוא מעמד העבדים. אבל הישראלים בני־החורין שוים הם בזכיותיהם, ואין מעמד אריסטוקרטי ישראלי בעל זכיות מיוחדות. ההבדל הכלכלי בין עשיר ובין עני או בין בעל קרקעות ובין משולל קרקע לא בנה אב להבדל קבוע בזכיות משפטיות. המשפט המקראי הוא דמוקרטי ופטריארכלי לפי אפיו. אין שום הגבלות בהתחתנות בין מעמדות, אין הגבלות בזכיות מדיניות וכו'. המלך נבחר, לפי האידיאה, מבין העם, „מקרב אחיך" (דב' י"ז, טו), ומצווה הוא „לבלתי רום לבבו מאחיו" (שם, יט). שאול „נלכד" מבין „כל שבטי ישראל" בגורל־האורים (ש"א, י', יט—כד). ולפי נוסח אחר של הספור בחר בו האל ביד נביאו, אף־על־פי שמשפחתו היתה „הצעֵרה מכל משפחות שבטי בנימין" (שם ט', כא). זכות המלך מבוססת על ב ר י ת עם העם (ש"ב ה', ג; מל"ב י"א, יז). מבצע המשפט ונושאו הוא העם, והוא פועל, בהתאם לרוח הפטריארכלית של החברה הקדומה, בהדרכת זקניו ונכבדיו. בימי קדם היה המשפט בידי זקני העם לשבטיו ולעריו. מקום המשפט וכל מעשי בית־דין היה „השער" (בר' כ"ג, יח; דב' כ"א, יט; כ"ב, טו, ועוד; עמ' ה', יב, טו; מש' כ"ב, כב; איוב ד', ה; ל"א, כא, ועוד). בשער שפטו זקני העיר לעיני העם, והם הם „העדה" בלשון ס"כ. המשפט היה פומבי. יש לשער, שלכהנים נתן מימי קדם מקום בשער המשפט, באשר הם היו „תופשי תורה", יודעי משפט, ובאשר נזקקו להם בעניני סקרליים, כגון בשבועה או בנימוסים ממין נימוס העגלה הערופה (דב' כ"א, א—ט, עיין ביחוד ה). בני לוי יורו מ ש פ ט י יהוה לישראל (דב' ל"ג, י).

אולם מלבד הזקנים והכהנים היו שופטים מומחים, שנתמנו שופטים. לפי שמ' י"ח ממנה משה שופטים „מכל העם", „אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת, שנאי בצע" (עיין גם דב' א', יב—יז). שמואל, מאזרחי הרמה, ממנה את בניו שופטים בבאר שבע (ש"א ח', א—ב). היו איפוא שופטים, שלא היו באי כח העדה המקומית, אלא שהמשפט היה אומנותם. בתקופת „מלכות האלהים" היה העם עולה למשפט אל אנשי־אלהים מפורסמים, כדבורה וכשמואל, או אל אנשי־רוח, שנתפרסמו במעשיהם, כגדעון וכיפתח. ויש להניח, ששמואל לא היה היחידי, שמנה שופטים, אלא שגם שאר השופטים־המנהיגים מנו שופטים. הספור בשמ' י"ח תולה מוסד זה של שופטים ממונים בנבואה. על זה רומז אולי גם הספור על שבעים הזקנים בבמ' י"א, ט"ז—ל. אולם בכל אופן תפסה הנבואה מקום במשפט רק בתקופת „מלכות האלהים", בשעה שהנבואה היתה ממלאה תפקיד של הנהגה מדינית. ואילו בתקופת המלכים לא היה לנביאים עוד כל חלק בבצוע המשפט: הם עומדים בנגוד חריף לאנשי המשפט, והתוכחה נגדם היא מגופי תוכחתם. בתקופה זו המלך הוא השופט העליון. שופטים נתמנו עתה ודאי על ידי המלך, יורש הנביא־השופט של „מלכות האלהים".

עם התהוות מעמד השרים, הם פקידי המלך, באה תמורה בהרכב ה„זקנים"־השופטים. הללו כללו עתה לא רק את ראשי בתי האבות אלא גם את פקידי המלך. התמורה הזאת השפיעה בלי ספק על המשפט. בין מבצעי המשפט היו השרים־הפקידים. אבל עוד בימי אחאב אנו רואים, שמשפט בענין ברכת המלך נמסר (לפחות, באופן פורמלי) להכרעת בית־דין העם של עיר הנאשם: „הזקנים והחורים" קוראים צום ואוספים את העם, את הנאשם מושיבים „בראש העם", והעדים מעידים „נגד העם" (מל"א כ"א, ח—יג). עם התבצרות מעמד הזקנים־השרים באה במשך הזמן תמורה עצומה לרעה בתחום המשפט. על זה מעידות תוכחות הנביאים. ובכל זאת נראה, שהמשפט הישראלי לא נהפך אף בתקופה זו לענין ביורוקרטי בלבד, כמו שהיה, למשל, במצרים. — השוה למעלה, ע' 215—218.

יראת הכבוד. דרישת הצדק והמשפט היא, אפשר לומר, הדרישה המינימלית של המוסר המקראי. אולם ליד דרישה זו אנו מוצאים שיטה של צוויים, שתכליתם לתקן את היחסים שבין אדם לחברו במדות טובות שלפנים משורת הדין.

מיסודי החברה, וביחוד החברה הקדומה, הפטריארכלית, היא יראת־הכבוד כלפי בעלי מעלה: כלפי הגדולים בשנים, בנסיון והכמה או בסגולה

אחרת או בגלל מעלת תפקידם בחברה או במשפחה. כ ב ד את א ב י ך ואת א מ ך! — זוהי מצוה מן המצוות היסודיות, ונאמרה בעשרת הדברות. ובויק' י"ט, ג: איש אביו ואמו ת י ר א ו! מכה אביו ואמו ומקלל אביו ואמו חייבים מיתה (שמ' כ"א, טו, יז; ויק' כ', ט; השוה דב' כ"ז, טז). לפי דב' כ"א, יח—כא אף בן סורר ומורה, שאינו שומע בקול אביו ואמו, חייב מיתה. — שמ' כ"ב, כז אוסר לקלל נ ש י א. המקלל מלך חייב מיתה (ש"ב ט"ז, ה—יג; י"ט, כב: מל"א ב', ח—ט, לו—מו; כ"א, י—יג). — מחובת הכבוד הוא להדר פני ז ק ן (ויק' י"ט, לב). — במקרא מנצנצת גם האידיאה של כבוד האדם בכלל. אסור להכות את הרשע „מכה רבה", כדי שלא יקלה לעיניך (דב' כ"ה, ג). את גופת הרוגי בית דין אסור להלין על העץ, כי „קללת אלהים תלוי" (שם כ"א, כג). את השבויה, שהישראלי לקחה לאשה, אסור למכור — „תחת אשר עניתה" (שם, יד).

ר ח מ י ם ו א ה ב ה. המוסר המקראי מצוה על מדת ה ר ח מ י ם ו ה א ה ב ה. הרחמים הם מדה אלהית. האל הוא „אל רחום וחנון" (שמ' ל"ד, ו; תה' פ"ו, טו; ק"ג, י; קמ"ה, ח). האיסור להלין שלמת עני מוטעם במלים: והיה כי יצעק אלי, ושמעתי, כי ח נ ו ן א נ י (שמ' כ"ב, כו). מדת הרחמים משמשת איפוא יסוד לתחקה הסוציאלית בישראל. וכן מדת האהבה. המצוה „ואהבת לרעך כמוך" (ויק' י"ח, יט) היא משיאיו המפוארים של המוסר המקראי. מצות האהבה הזאת, המשכה של המצוה „לא תשנא את אחיך ב ל ב ב ך" (שם, יז), היא ממצוות הלב. אבל אין היא מכוונת ללב בלבד, ואין היא דורשת אהבה ערטילאית. היא הפך הצווי „לא תקם ולא תטר את בני עמך", ומשמעותה אף היא מעשית: ותר משלך לטובת הריע, עשה עמו טובה וחסד. וכן להלן על הגר: לא תנו אותו... ואהבת לו כמוך (שם, לג—לד). ובדב' י', יט: ואהבתם את הגר. ומשמעות אהבה זו נתפרשה שם, יז—יט: האל אוהב גר „לתת לו לחם ושמלה"[6]. מצות האהבה היא איפוא יסודה של כל אותה שיטת המצוות המחייבות לעמוד לאדם בשעת דחקו, האוסרות לנצל את מצוקתו, המזהירות מלגרום לאדם רעה כל שהיא. אסור לישראלי להתעלם מאבדת אחיו ואסור להתעלם מן הזקוק לעזרה (דב' כ"ב, א—ד), וחייב הישראלי אף לטרוח באבדת אויבו ולעזור לאויבו (שמ' כ"ג, ד—ה). וביחוד מצווה הוא לעזור לכושל: לעני, לאביון, לגר, ליתום ולאלמנה.

---

6 על היקפה של מצות האהבה המקראית (היינו: אם היא לאומית או אנושית־כללית) עיין להלן, הערה ז.

משפט העניים. ב„עניים" וב„אביונים" שבמקרא יש להבחין שלשה סוגים. במובן רחב „עניים" הם כל המון העם העמל, הרועה או האכר, שהם בני חורין ועובדים לעצמם, אלא שרכושם זעיר, ועתים הם עומדים על סף הרעב. הללו היו נתונים לנגישות התקיפים, וצפויה היתה להם סכנת רישוש ונישול. סוג שני הם הפרולטרים של הזמן ההוא: השכירים והעבדים. למעמד זה לא היה רכוש, ופרנסתו היתה על עבודה בשביל אחרים. סוג שלישי הם הרשים — שהיו זקוקים למתנות־חסד (ל„צדקה"). לאלה לא היה לא רכוש ולא עבודה, או מפני שלא היו מוכשרים לעבודה או מפני שלא נמצאה להם עבודה. הגרים היו קצתם פרולטרים וקצתם רשים.

מובן מאליו, שבין סוגי העניים האלה לא היה תחום קבוע, וביחוד כבושה היתה הדרך מלמעלה למטה. אולם ההבדל ביניהם קיים, והוא משתקף בחוקים, במוסר ובדברי נביאים. בחוקי העניים שבתורה יש שלשה מוטיבים: חוקי הגנה על הרכוש ועל החירות של העמל הזעיר, חוקי הגנה על העבודה של הפרולטרי, מצוות על מתנות לרשים. מובן, שיש חוקים המכוונים לכולם יחד.

האיסור לשאת פני דל ולהטות משפט אביון (שמ' כ"ג, ג, ו; ויק' י"ט, טו; דב' כ"ד, יז; כ"ז, יט) הוא כולל. המצוה להלוות לריע, שמטה ידו, והאיסור לקחת ממנו נשך (שמ' כ"ב, כד; ויק' כ"ה, לה—לח; דב' כ"ג, כ—כא; השוה תה' ט"ו, ה; מש' כ"ח, ח) גם הם כוללים, אבל מתיחסים ביחוד לעמל הדל ומכוונים להגן עליו, שלא ירד לדרגת פרולטרי או רש. האיסור לחבול רחים ורכב (דב' כ"ד, ו) גם הוא מכוון להגן על העמל הדל. כולל הוא האיסור להלין שמלת עני, שניתנה בעבוט (שמ' כ"ב, כה—כו; דב' כ"ד, יב—יג), והאיסור לחבול בגד אלמנה (שם, יז). השוה איוב כ"ד, ג, ט. וכן גם החוק (האוטופי בודאי) על שמיטת כספים בשנה השביעית (דב' ט"ו, א—יא). צוויים כוללים עיין: שמ' כ"ב, כ—כג; כ"ג, ט; ויק' י"ט, לג. להגנת העמל בעל הרכוש מכוונים החוקים על גאולת הארץ ביובל וכן על משפט גאולת הארץ והבתים בכלל (ויק' כ"ה, ח—לד). תכלית החוקים האלה היא למנוע את נישול העם מן הקנין העיקרי — מן האדמה ומן הבתים. הכלל „כי לי הארץ" (שם, כג) מקביל לכלל הגדול „כי לי בני ישראל" (שם, נה). אם היה תוקף לחוק הזה בימי בית ראשון, אין אנו יודעים. אבל קיים היה בכל אופן „משפט הגאולה", שהגן על קנין־הקרקע של המשפחה (יר' ל"ב, ו—י). על הגואל היה לפדות קרקע, שמכרה האלמנה, וגם ל„פרוש כנפיו" על האלמנה, שלא היו לה בנים (רות ג'—ד'). החוקים על העבד העברי (עיין למעלה) תכליתם

להגן על העמל, שנעשה פרולטרי, מלההפך לעבד עולם. ולפי ויק' כ"ה, י, יא תכליתם אף למנוע את העמל מלההפך לפרולטרי.

החוק האוסר עושק ואף הלנת שכר שכיר (ויק' י"ט, יג; דב' כ"ד, יד—טו) בא להגן על העבודה הפרולטרית. וכן גם חוק מנוחת השבת עד כמה שהוא מחייב גם מנוחת העבד, האמה והגר (שמ' כ', י; כ"ג, יב; דב' ה', יג—טו). חובת פצוי לעובד כלולה במצוה לתת הענקה לעבד עברי היוצא בשש (דב' ט"ו, יג—טו). מעורבים הם הצווים של ס"ד לשתף את העבד והאמה ואת הגר, היתום והאלמנה בכל סעודות המצוה ובשמחת החגים (דב' י"ב, יב, יח; י"ד, כו; ט"ז, יא, יד; כ"ו, יא). לעבד ולאמה ובודאי גם לגר השתוף הזה הוא פצוי בעד עבודה, ואילו ליתום ולאלמנה הריהו מתנת־חסד, שהרש זכאי לה. מיוחדות לרשים הן מצוות המתנות. ספיח שנת השמיטה הוא הפקר לאביונים (שמ' כ"ג, י—יא; השוה ויק' כ"ה, א—ז). לפי ויק' י"ט, ט—י צריך להניח „לעני ולגר" פאה, לקט, עוללות ופרט. לפי דב' כ"ד, יט—כב צריך להניח „לגר, ליתום ולאלמנה" שכחה ועוללות. השוה רות ב'. ס"ד מתקן מעשר מיוחד (אוטופי בודאי) לעניים (דב' י"ד, כח—כט; כ"ו, יב—יג).

מ מ צ ו ו ת ה א ה ב ה. בחובת האהבה קשור איסור הנקימה והנטירה (ויק' י"ח, יח). במדת האהבה־הרחמים נעוצים האיסורים לקלל חרש, לתת מכשול לפני עור (ויק' י"ט, יד), או להשגותו בדרך (דב' כ"ז, יח; השוה איוב כ"ט, טו). במדת הרחמים נכללים גם בעלי־חיים. מצווים ישראל על שביתת בהמתם בשבת (שמ' כ', י; כ"ג, יב; דב' ה', יד). אסור לחסום שור בדישו (דב' כ"ה, ד). וכנראה, זהו גם טעם מצות שילוח הקן (שם כ"ב, ו—ז). במדת האהבה נעוץ גם האיסור לגרום רעה בדבור־פה: ללכת רכיל (ויק' י"ט, טז) ולהוציא שם רע (דב' כ"ב, יג—יט).

מצות ה כ נ ס ת א ו ר ח י ם לא נזכרה בפירוש בספרי החוקים, אבל היא מן המצוות העתיקות ביותר. א ב ר ה ם ו ל ו ט מתוארים כמכניסי אורחים, ולעומתם מתוארים אנשי סדום כמפירי מצוה זו (בר' י"ח—י"ט), מצות הכנסת־אורחים אין בה צמצום לאומי, וחובה היא כלפי כל אדם. קרובה היא למצות הכנסת־גרים, והיא מן החוקה האנושית הקדומה (עיין למעלה, ע' 439). יש למצוה זו גם תוקף בין־לאומי. עמון ומואב לא קיימו אותה כלפי ישראל, שהיו בשעת יציאת מצרים גרים עוברי אורח, ולפיכך נאסרו לבוא בקהל (דב' כ"ג, ד—ה). — אנשי ג ב ע ה הפושעת הפרו מצות הכנסת אורחים (שופ' י"ט, טו—כא). גם בספור על סדום גם בספור על גבעה הפרת מצות הכנסת־

אורחים קשורה בחטא התעללות בעוברי־אורח ובמשכב־זכור. הישראלי היה זהיר במצוה זו (ש"ב י"ב, א—ד). ועיין איוב ל"א, לב: בחוץ לא ילין גר, דלתי לארח אפתח.

ענוה. הענוה נחשבת מדה טובה, ובה מפואר משה (במ' י"ב, ג). בספרי החכמה ובדברי נביאים התואר „ענוים" נתן להמון העם הפשוט, העמל וההולך בדרכי יושר, לעומת העשירים או בני השכבה השלטת, אנשי הבצע ורודפי התענוגות. (עיין על זה להלן, בנספח על ס' תהלים). על הגאוה עיין להלן, בפרק על מוסר החכמה.

שכרות. שתיית היין נסמכה לפעמים במקרא לזנות (הושע ד', יא, יח: ז', ד—ה: עמ' ב', ז—ח), ונביאים הוכיחו את ישראל על השכרות. אולם היין לא נאסר, ואף נתן לו מקום בפולחן. וכן דברו גם בשבחו (שופ' ט', יג: תה' ק"ד, טו: מש' ל"א, ו). אנשי החכמה גנו את השכרות מטעמי מוסר תועלתי (מש' כ' א: כ"א, יז: כ"ג, כ—כא, כט—לה: השוה להלן). אבל המקרא רואה גנאי ביין גם כגרם לחטא ולשכחת־אלהים. הערכת זו מנצנצת בספור על שכרות נח (בר' ט', כ—כז) ולוט (שם י"ט, לא—לח). השכורה היא „בת בליעל" (ש"א א', יג—טז). אבל את בטויה הנמרץ של ההערכה ההיא אנו מוצאים אצל הנביאים. המקרא הגיע להערכה זו, מפני שהשתחרר מן האידיאה של השכרון הדיוניסי, השכרון האלהי. כשם שדחה את הזנות הפולחנית כך דחה את השכרות הפולחנית, אף־על־פי שליין נתן מקום כל שהוא כאמצעי של „שמחה".

האופי הנבואי והלאומי של מוסר התורה

התורה (וכן ספרות הנבואה) תופסת את המוסר בכלל כמצוה, שצוה האלהים האדם. אולם החוקה המשפטית־המוסרית שבתורה היא בעצם חוקת ברית האל עם ישראל, ויסוד הדרישה המוסרית היא הברית, שנכרתה באמצעות נביא־שליח בתקופת יציאת מצרים. החובה המוסרית היא לפי זה חובה דתית־לאומית, המוסר הוא חברותי־לאומי, תורת המוסר ניתנה לאומה, האחריות המוסרית מוטלת עליה, וגורלה תלוי בקיום המצוות כולן, ובכללן— גם המצוות המוסריות. בגלוי מיוחד ניתנו לישראל מתן חדש כמה וכמה חוקים וצוויים, שהם לפי מהותם אנושיים־כלליים: איסור רצח, ניאוף, גנבה, גזלה, שבועת שוא, ועוד ועוד. כמו כן ניתן כאן לכמה מצוות, שהן מוסריות־כלליות ביסודן, טעם לאומי. מלבד זה אנו מוצאים כאן שיטה של חוקים

ומצוות מוסריים המיוחדים לישראל והקשורים בחייו הדתיים והלאומיים.

אפילו הצווי המוסרי היסודי „לא תרצח", שבבר' ד', ח—יב; ט', ד—ו ניתן לו טעם אנושי־כללי („כי בצלם אלהים עשה את האדם"), נתקשר בחוקי התורה בישראל ובארצו. לא זה בלבד שהוא ניתן לישראל מתן לאומי חדש במעמד הר סיני, אלא שגם נימוק לאומי ניתן לו. ישראל מצווים להמית את הרוצח, כדי שלא להחניף את הארץ, אשר הם „ישבים בה" ואשר האל „שכן בתוכה" (במ' ל"ה, לא—לד). עליהם לבער „דם הנקי מישראל" (דב' י"ט, יג). וכן מצווים ישראל להבדיל ערי מקלט למכי נפש בשוגג: ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך... והיה עליך דמים (שם, י). החטא האנושי, שעליו נידונה אפילו החיה ושמביא קללה על האדמה (למעלה, ע' 439), נתפס איפוא כאן כחטא לאומי, שיכול „להחניף" את ישראל וארצו. טקס העגלה הערופה תכליתו לחטא את עם ישראל מעוון דם נקי (שם כ"א, א—ט). את התלוי אסור להלין על העץ, כדי שלא לטמא את אדמת נחלת ישראל (שם, כב—כג).

לכמה תקנות סוציאליות לטובת העניים והכושלים ניתן הטעם הלאומי, שישראל היה „גר בארץ מצרים" ועליו לדעת את נפש הכושל. על טעם זה נתבססו: האיסור להונות גר (שמ' כ"ב, כ; כ"ג, ט), החובה לאהוב אותו (ויק' י"ט, לד; דב' י', יט), מצות הענקה לעבד (דב' ט"ו, יב—טו), שתוף העניים בשמחת החג (שם ט"ז, יב), האיסור להטות משפט גר ויתום ולחבול בגד אלמנה (שם כ"ד, יז—יח), המצוה על מתנות העניים (שם, יט—כב). אפילו למצות מנוחת השבת, הכוללת גם בעלי חי, ניתן טעם לאומי זה (שם ה', יב—טו).

גם להוקת העריות ניתן טעם לאומי: שהארץ לא תטמא ולא תקיא את ישראל, אף־על־פי שההנחה היא, שעל הזנות נענשים כל העמים (ויק' י"ח, כב—כח; כ', כב—כד). המחזיר את גרושתו אחרי שנישאה לאחר מחטיא את נחלת ישראל (דב' כ"ד, ד).

כמה חוקים מוסריים מעורים ביחוד הדתי של ישראל. על הישראלי אין עבדות חלה, מפני שישראל הם עבדים לאלהים (ויק' כ"ה, יב, נה). גאולת הארץ קשורה בקדושת שנת היובל ובהיות הארץ קנין האל (שם, י—כג). חלק מן המתנות לעניים הן המתנות הניתנות להם מן הקרבנות בשעת שמחת החג (דב' י"ב, יב, יח; י"ד, כו—כז; ט"ז, יא, יד; כ"ו, יא). תקנת החוטא להברו בדיני ממונות כרוכה בטקס דתי (ויק' ה', כא—כו; במ' ה', ו—ח). כמה מצוות מוסריות נתיחדו, לפחות — לפי נסוחן, לישראל; מהן חובות מיוחדות, ומהן תקנות, שנתקנו רק לטובת הישראלי. מן החובות הם: השבת, מתנות העניים, וביחוד מעשר עני (דב' י"ד, כח—כט; כ"ו, יב—יג), או איסור

קדש וקדשה (שם כ"ג, יח). מן התקנות הן אלה, שסתמן ניתקנו לטובת האח, בן העם הישראלי, או שבמפורש הוצא הנכרי מכללן. בפירות שביעית נאמר: ואכלו אביני עמך (שמ' כ"ג, א). וכן: לא תלך רכיל בעמיך... לא תשנא את אחיך בלבבך... לא תקם ולא תטר את בני עמך (ויק' י"ט, טז—יח). כמה מצוות, שבספר הברית הן כלליות בנסוחן, נתיחדו בס' דברים לאח: גנבת אדם, השבת אבדה, עזיבה (שמ' כ"א, טז; כ"ג, ג—ה; דב' כ"ד, ז; כ"ב, א—ד). באיסור הסגת גבול נתפרש: בנחלתך אשר תנחל בארץ וגו' (דב' י"ט, יד). בעונש עד חמס שהוזם נאמר: ובערת הרע מקרבך וגו' (שם, יט—כ). המוציא שם רע חייב, כי הוציא שם רע „על בתולת ישראל" (שם כ"ב, יט). הנערה, שלא נמצאו להבתולים, נסקלת, „כי עשתה נבלה בישראל" (שם, כא). ישראל חייבים לבער זנות מקרבם (שם, כא—כד). לבית דין אסור להלקות יותר מארבעים: פן יוסיף להכותו... ונקלה אחיך לעיניך (שם כ"ה, ג). בחובת ההלואה לעני נאמר: אם כסף תלוה את עמי (שמ' כ"ב, כד), ולא תקפץ את ידך מאחיך האביון וגו' (דב' ט"ו, ז—יא). האיסור לקחת נשך חל רק על נשך מן הישראלי, ובס' דברים הותר נשך נכרי בפירוש (שמ' כ"ב, כד; דב' כ"ג, כ—כא). שמיטת כספים היא רק לטובת הישראלי (דב' ט"ו, א—ו). רק עבד עברי יוצא בשש (שמ' כ"א, ב; דב' ט"ו, יב—יח) או ביובל (ויק' כ"ה, לט ואילך). מן הנכרים מותר לקנות עבדי עולם (שם, מד—מו).

מוסר התורה הוא איפוא נבואי (התגלותי) באפיו. ביסודו הוא אנושי-כללי. אבל קבוע הוא במסגרת לאומית[7].

---

[7] המסגרת הלאומית של מוסר התורה בכללו מוכיחה, שמצות ואהבת רֵעֲךָ שבתורה היא, לפי משמעותה הפשוטה והישירה, לאומית בהיקפה. דבר זה שנוי במחלוקת בין יהודים ובין נוצרים. הסנגוריה היהודית טוענת, שהריע (במצות „ואהבת לרעך כמוך" ויק"ב) אינו הישראלי דוקא אלא כל אדם. ואילו הסנגוריה הנוצרית טוענת, שהריע והאח במקרא אינם אלא הישראלי, ורק ישו הוא שכלל כל אדם במצות אהבת הריע, עיין לוקס י', כט—לז: הריע הוא השומרוני הרחמן. שטדה כבר הביע בשעתו את רוגזו על היהודים המטלפים את האמת ונושלים גדולה יתרה לעצמם, עיין ספרו Geschichte, ח"א, ע' 510, הערה 3. ועיין ברתולט בביאורו לויק' י"ט, יז. פולמוס די חריף בשאלה זו היה בין הרמן כהן ובין קיטל וחבריו, עיין: Hermann Cohens Jüdische Schriften (1924), כרך א', ע' 175—181, 182—195, 203—204. כהן משתדל להוכיח, שהריע במקרא הוא האדם בכלל. מה שמוזר ביותר הוא, שגם כהן מביא ראיה מישו: מכיון שישו הזכיר מצות „ואהבת לרעך כמוך" שבתורה כמו שהיא בלי הוספת ביאור (מתיא כ"ב, לט), הרי

מוסר החכמה

מוסר־החכמה המקראי הוא אנושי־כללי, ללא רקע לאומי וממילא גם ללא רקע ישראלי. כבר עמדנו למעלה על התופעה, שספרות־המוסר המקראית נוטה לרקע לא־ישראלי (כרך זה, ע' 283, 440). בדיוק יש לומר: ספרות הצווי והתוכחה היא נבואית וישראלית, ואילו ספרות ההתבוננות המוסרית והעצה המוסרית שבמקרא היא לא־ישראלית. אולם טעות היא לחשוב, שספרות החכמה היא אנושית־כללית או „בין־לאומית" במובן זה, שאין היא מחשיבה את ההבדל בין אמונת־היחוד ובין האלילות או שהיא שוללת את ערך הדת לעומת המוסר. ספרות החכמה המקראית היא מונותיאיסטית. בבחינה זו היא ישראלית. ולא עוד אלא שאת ס' איוב אף

שמשמעותה אנושית־כללית (ע' 180, 204). אבל באמת דוקא ישו היה יהודי קנאי־לאומי ביותר, ודוקא הוא שאמר, שהגוים הם כלבים ואף לעזור לילדה חולה מבנות הגוים לא רצה (מתיא ט"ו, כא—כז). בלוקס י', כט—לז מדובר על שומרוני ולא על גוי. והשומרונים היו כגרים בעיני היהודים, והם עצמם אף התיחשו על ישראל. אין באבנגליון מצוה לאהוב עכו"ם. הנצרות השטידה את עובדי האלילים עד כמה שידה היתה מגעת. היכן יש כאן מקום ל„אהבה"? הנצרות קנאית היא לא פחות, ואולי אף יותר, מן היהדות. ומפני זה אין השאלה שאלת „זכות בכורה" על אותה מצוה, אלא שאלת האמת ההיסטורית. והאמת היא, שהריע והאח במקרא הם, לפי פשטם, האיש הישראלי. מצוות האהבה ניתנו לחברה הישראלית, ומשמעותן מעשית: רחם על האנשים, שבחברתם אתה חי, ועזור להם; והישראלי חי בחברה של ישראלים. ראינו, שלהיקפן של כמה מצוות אף נתתם בפירוש התחום לאומי. ובכל זאת אין להוציא מזה מסקנה, שהמקרא אינו כולל בני עמים אחרים במצות האהבה (תובת־העזרה) היסודית. מעידה על זה, קודם כל, מצות האהבה לגר. הגר שבתורה הוא לאו דוקא מי שנתיהד וקבל עליו עול מצוות (כדעת ברחולט ועוד). שהרי מעמה של מצות אהבת הגר הוא: כי גרים הייתם בארץ מצרים; וישראל היו במצרים רק גרים, שבאו לגור בארץ נכריה. השוה למעלה, ע' 459, הערה 5. מי שבא לגור בארץ ישראל, הרי הוא חי בחברה הישראלית, והוא נכלל בחובת האהבה המעשית. מלבד זה הרי יודע המקרא חוקה מוסרית אנושית, שהיא חובה על כל העמים וכוללת את כל בני האדם. כל בני האדם נבראו בצלם אלהים. קדושת החיים, הדבור, המשפחה היא חובה אנושית. וכן החובה להגן על הגר נתפסת כחובה אנושית ובין־לאומית (למעלה, ע' 439, 570). חסד מלכי ישראל כולל גם נכרים (מל"א כ', לא). השקפה רחבת־לב זו קשורה בדעה, שעבודת האלילים אינה חטא לגויים, ושהגויים הם בבחינת „יראי אלהים", אם הם מקיימים את התוקה המוסרית. זאת היא התפיסה המקראית. עם השתרשות הדעה, שהאלילות היא חטא לגויים, נשתנה היחס אליהם לרעה. ויחס זה שולט גם ביהדות גם בנצרות.

יש לראות, כמו שיתבאר להלן, ככבושה המונותיאיסטי, הישראלי, של החכמה האלילית. כמו כן אין ספרות החכמה שוללת או ממעטת את ערך הפולחן. חייב אדם לכבד את ה' מהונו (מש' ג', ט), כלומר: לזבוח לו זבחים ולשלם לו נדרים. פגיעה בקודש מוקש היא לאדם, ונדר שנדר עליו לשלמו בדיוק (כ', כה)[8]. על זבחים ונדרים עיין גם מש' ז', יד; ל"א, ב (השוה קהלת ד', יז; ה', א—ו; ט', ב). הצדיק פונה לאלהים בתפלה, ותפלתו נשמעת (מש' ט"ו, ח, כט; ל', ז—ט). אמנם, צדק ומשפטי נבחרים לה' מזבח (כ"א, ג). זבח רשעים ותפלתם תועבה לאלהים (ט"ו, ח, כט; כ"א, ג, כז; כ"ח, ט). אבל דעה מעין זו אנו מוצאים גם בספרות החכמה המצרית, ואין בה משום שלילת הפולחן. וגם לא הובעה בה באמת עדיין ההערכה הנבואית לפולחן (עיין להלן בנספח: „ספרות החכמה"). איוב מקדש את בניו ומקריב קרבנות (איוב א', ה), וכן מצטוים רעיו להקריב קרבנות (מ"ב, ח—ט). תשלום נדרים הוא יום שמחה (כ"ב, כז). הצדיק עובד אלהים ומתפלל אליו (כ"א, טו). התפלה היא גם כאן עיקר עבודת אלהים (ח', ה; י"א, יג; כ"ב, כז; ל"ג, כו; מ"ב, ח, י, ועוד). בס' איוב גם נזכרה האלילות כחטא (ל"א, כו—כח).

אולם הרקע המונותיאיסטי של ספרות החכמה הוא הרקע הפיקטיבי של האגדה על אמונת־היחוד הקדומה, ששלטה בין בני האדם בתקופת אבות העולם. איוב הוא מן המיַחדים הקדמונים (יחז' י"ד, יד, כ). ב„ארץ עוץ" אין אלילות שלטת. בס' משלי נזכרו חכמים קדמונים לא־ישראליים: אגור (ל', א) ולמואל (ל"א, א), ששניהם מדומים בלי ספק כמיַחדים קדמונים. בפי אגור ניתן „אני מאמין" מונותיאיסטי מרומם (ל', ה—ט). ולרקע זה מתאים הפולחן הנזכר בספרות החכמה: קרבן, נדר, תפלה. שהרי זהו גם מטבע הפולחן של תקופת האבות בס' בראשית: קרבן, נדר, תפלה: אין מקדש, אין כהן, אין חג לאומי (עיין למעלה, כרך זה, ע' 25, 27 ואילך). ס' משלי מיוחס רובו למלך ישראלי. אבל אין זה משנה את הסגנון הכללי של דברי החכמה המכונסים בו ואת הרקע הפיקטיבי של אמונת־היחוד הקדומה. ולפיכך אין גם בס' משלי יסוד מוסרי־ישראלי מיוחד, כמו שנראה בסמוך.

זאת אומרת, שלמרות אפיה המונותיאיסטי נשארה ספרות החכמה המקראית דומה בסגנון ובמטבע לספרות החכמה המזרחית העתיקה, שמשרשה צמחה. כמוה היא מבססת את המוסר על הבינה ועל יראת האלהים ולא על ברית היסטורית. גם בה שלטת בדרך כלל תורת הגמול האישי (אם כי אינה

---

[8] במקום „ילע" אולי יש לנסח „בַּלַּע" (עיין בס' ד', כ). מוקש הוא לפגוע בקודש ולבקר ולהחליף נדרים לאחר שנדר (עיין ויק' כ"ז, לג).

שוללת גם את הגמול הקבוצי, עיין להלן בנספח: ספרות החכמה). כמו בספרות החכמה המזרחית. כמו בספרות זו כך גם בה הענין הפולחני מועט, ועיקרה — חכמת חיים ומוסר. היא יודעת שני טפוסים נגודיים: צדיק ורשע. שני הדמויים האלה הם לא דתיים־פולחניים אלא משפטיים־מוסדיים. הרשע הוא אוהב בצע, עושק, נושך נשך, מעות משפט, שופך דם נקי, מנאף וכו'. הוא גא, זד, כופר באלהים ובהשגחה, בוטח בעשרו ובכחו. הדל, היתום, האלמנה הם קרבנותיו. הצדיק הוא נקי, תם, שונא בצע ועושק, חונן דלים וכו'. בין הרשע ובין הצדיק שוררת איבה ומלחמה. הרשע רודף את הצדיק. הצדיק הוא גם העני־הענו, הדל, התם — קרבנו של הרשע. אלא שהאל עומד לו ומזכהו לראות במפלתו של הרשע. דמויים אלה שוררים בספרות החכמה. ולא עוד אלא שהמלים צדיק ורשע בספרות המקראית כולה משמעותן משפטית־מוסרית ולא פולחנית־דתית. (החטא הפולחני מסומן במלים: סרר, מרד, מעל, פשע, חטא, טמא וכו'). יש לשער, שבספרות התורה והנבואה שמוש־לשון זה שאול מסגנון החכמה. מס' אחיקר נמצאנו למדים, שהצירוף „צדיק — רשע" הוא מסגנונה של ספרות־החכמה השמית העתיקה.

מוסר החכמה נתן לנו בסגנונו המובהק בס' משלי ובס' איוב (בוידוי הגדול של איוב, פרק ל"א, ובמקומות אחרים) וכן בס' קהלת. בס' תהלים אנו מוצאים אותו בכמה מפרקי החכמה (ל"ד: ל"ז: ק"א: קי"ב, ועוד; במזמורים אחרים יש יסוד ישראלי־מיוחד, עיין למעלה, ע' 518—520). על טיבו של מוסר החכמה אנו יכולים לעמוד ביחוד מתוך ס' משלי, שהוא ספר ההדרכות החכמתיות המקביל לסדרי הצוויים שבתורה.

ס' משלי

הרכבו. ס' משלי מורכב מכמה קבצים הנבדלים זה מזה בכותרות־פתיחות ובסימנים אחרים. 1) קובץ ראשון של „משלי שלמה": א', א—ט', יח. 2) קובץ שני של „משלי שלמה": י', א—כ"ב, טז. 3) קובץ של „דברי חכמים": כ"ב, יז—כ"ד, כב. 4) מגילה קטנה „גם אלה לחכמים": כ"ד, כג—לד. 5) קובץ שלישי של „משלי שלמה", „אשר העתיקו אנשי חזקיה": כ"ה, א—כ"ט, כז. 6) „דברי אגור בן יקה": ל', א—לג. 7) „דברי למואל": ל"א, א—ט. 8) פרק אלפביתי על „אשת חיל", אולי מ„דברי למואל".

הקבצים האלה נבדלים זה מזה גם במטבע הספרותי. הקובץ הראשון סגנונו סגנון הנאום המדריך. ברוב הדברים יש המשך, והם מחוברים ליחידות גדולות. החכם פונה אל השומע בגוף שני. ולעומת זה אנו מוצאים בקובץ השני סגנון פתגמי, סגנון ה„משל" הקצר. הדברים טבועים במטבע

האמרה האוביקטיבית. הנושא הוא בגוף שלישי. בקובץ „דברי חכמים" מדבר החכם אל השומע בגוף שני, כמו בקובץ א'. אין נאום נמשך, אבל יש מחרזות של פתגמים המתחברים ליחידות די גדולות. דומה לקובץ זה היא המגילה „גם אלה לחכמים". מלבד זה מדבר פה החכם על נסיונו שלו (כ"ד, ל—לב), כמו בז', ו ואילך. הקובץ שלמה־אנשי־חזקיה צורתו פתגמית. אלא שיש כאן מחרזות של פתגמים המצטרפים יחד. מורכבים הם דברי אגור. כאן יש וידוי, תפלה, תוכחה, פתגם. מרובים פתגמי־המספרים (השוה ו', טז). לדברי למואל צורה נאומית. הפרק „אשת חיל" הוא יחידה אלפביתית.

מ ח ב ר ו ו ז מ ן ח ב ו ר ו. ברור, שספר זה לא נתחבר בידי איש אחד. הוא נתהוה במשך הזמן, הורכב מילקוטים שונים. על זה מעידות הכותרות, מעידים חילופי הסגנון. מעידה גם העובדה, שהרבה דברים חוזרים ונשנים בקבצים השונים (וגם בתוך הקבצים עצמם) כמה וכמה פעמים, לפרקים — ככתבם וכלשונם. המסורת מיחסת את הספר ל ש ל מ ה. הכותרות שבתוך הספר מצמצמות הן עצמן את המסורת הזאת. ועם זה אין טעם מספיק לשלול את המסורת ההיא כולה ולהניח, שהספר לא נוצר מיסודו של שלמה. הספור שבס' מלכים על שלמה כעל חכם וממשל הוא בלי ספק היסטורי. החכמה המיוחסת לשלמה היא נחלה משותפת לישראל, למצרים ול„בני קדם": מכל העמים באים לשמוע את חכמת שלמה. האופי האנושי־הכללי של ספרות החכמה המקראית, וגם של ס' משלי, מאשר להפליא את הספור הזה. שחכמת המשל עתיקה היא בישראל, כבר ראינו (למעלה, ע' 144—145, 195—197). אין דבר מונע אותנו מלחשוב אותה לחלק מן הנחלה התרבותית, שנחל ישראל מלפני היותו לעם. בימי שלמה שגשגה חכמה זו, ושלמה היה מיוצריה וממלקטיה. הדעה, שס' משלי נוסד ונתגבש עם שהתחילו לרשום את המשלים מ פ י ה ע ם, הופרכה לגמרי משנתגלה הקשר הספרותי שבין מש' כ"ב, יז—כ"ג, ובין דברי אמנמאפת המצרי. הספר נוצר מתוך צירוף ילקוטים, שנאספו בהם דברים עתיקים, חכמה שבכתב וחכמה שבעל פה. ונראה, שעלו בו דברי ספרות גם מימי שלמה. (עיין עוד להלן בנספח: „ספרות החכמה").

אימתי נשלם הספר? בכל אופן — לא לפני ימי ח ז ק י ה. בכל הספר כולו מרובים הפתגמים על המלך. נראה, שהספר נתחבר עוד בשעה שהמלכות היתה קיימת. אין בספר שום דבר הרומז על ימי בית שני. הדעה, שבספר מורגשת כבר התהוות החכמה המאוחרת, חכמת הסופרים יודעי ה ת ו ר ה, ודאי אינה נכונה. עוד נראה, שאין בספר בכלל שום השפעה של התורה והנבואה. הראיות הישנות, שהיו מביאים למוצאו המאוחר של הספר, בטלו

עתה בעצם. אבל הנטיה לאחר, לפחות, חלקים מסוימים לא בטלה, ולשם כך מנסים להשתמש בנושנות. יש סבורים, שהפרקים י'—כ"ב מאוחרים, מפני ששלטת בה הדוגמה של הגמול האישי[9]. ועם זה מסיחים דעתם מן העובדה, ש„דוגמה" זו שולטת בספרות הבבלית והמצרית העתיקה (השוה על זה להלן בנספח: ספרות החכמה). ביחוד נוטים לאחר את מש' א'—ט' בגלל ה„השפעות היוניות" הנכרות בהם או בגלל הרוח הדתית השוררת בהם[10]. אבל מה הן ההשפעות היוניות? שהגשמת ה„חכמה" במש' ח' אינה דוקא פרי השפעה יונית, כבר הוכר. כי גם המצרים גם הבבלים דמו את החכמה ככח אלהי המוגשם באלים מסוימים (תות, איס, אאה, מרודך וכו')[11]. ולא עוד אלא שבס' אחיקר (שורה 95) נשתמר, כנראה, קטע של משל על החכמה השמורה בשמים והיקרה גם לאלים. שהאשה ה„זרה" או ה„נכריה" (מש' ב', טז: ה', ג, כ: ו', כד, ועוד) אינה הַטָּרה היונית, מוכח בהחלט מן המקבילה בספר חכמת אני (פרק ח')[12]. ואילו „רוח דתית" אנו מוצאים גם בכמה מספרי־

---

9 עיין, למשל, פיכטנר, Weisheit, ע' 8.

10 עיין פיכטנר, שם; בוימגרטנר, Weisheit, ע' 27.

11 השוה בוימגרטנר, שם, ע' 28.

12 ארמן, Literatur, ע' 296. — בוסמרם, Proverbiastudien, משחדל להוכיח, שהאשה ה„זרה" אינה אשת־זונים סתם אלא בת־נכר, שזוניה קשורים בפולחן־אהבה של אלילה (עשתורת ודמויותיה). מאחורי ה„זרה" מנענעת האלילה עצמה. ובהתאם לזה הוא תופס גם את ה„חכמה", המופיעה במשלי כמין נגוד לאשה הזרה, כגלגול של אלילה ישראלית עתיקה, שהיתה קשורה בעבודת יהוה. היהדות דחתה את האלילה, אבל היתה מוכרחה לתת מקום לצלה — ל„חכמה" המוגשמת. עיין שם, ע' 15 ואילך, 103 ואילך, 174 ועוד. אלא שכל דרשותיו של בוסמרם על־פי פרד"ס במלות בפני העובדה, שבספר משלי לא נפקדה האלילות בכלל, ושבספרות החכמה המקראית כולה, וכן בס' בן־סירא, אין הויכוח הנבואי נגד האלילות תופס מקום. מפני מה מרבה ס' משלי להזהיר מפני ה„זרה" ולהטעים את סכנת הזונה, ועם זה אינו מזכיר את עבודת האלילה עצמה אף פעם אחת? מזור, שבוסמרם אינו מזכיר כלל את המקבילה בספר חכמת אני. נגד ביאורו של בוסמרם ל„זרה" ו„נכריה" עיין גמזר, ביאורו למשלי, ע' 5; וביחוד: הימברר, ספר דימו, כרך א', ע' 261—266. — בוסמרם משחדל מלבד זה גם להוכיח, שספרות החכמה שוללת את המסחר, וגם זה מאותו הטעם, שהמסחר היה בידי נכרים, והיהדות התנגדה לעסקים עם עובדי אלילים. יתם שלילי זה למסחר היה קיים גם בימי בית ראשון, בשעה שהמסחר היה בידי הכנענים, ומקנאי יהוה הרגישו בו סכנה דתית בגלל המגע עם הכנענים וגם נגוד לדרך החיים של הישראלי הקדמון (ע' 195ואילך). אלא שבכלל שולט בספרות הנבואה של ימי בית ראשון האידיאל הנומדי בנגוד לחיי

החכמה המצרים[13]. ובכלל אין מכאן שום ראיה. ומצד שני יש בין מש׳ א׳—ט׳ ובין ס׳ פתחחוטם, ספר החכמה המצרי העתיק ביותר (בודאי מן האלף השלישי לפני ספה״נ), כמה וכמה נקודות מגע, וזה מסייע להנחה, שגם פרקים אלה עתיקים הם. הארמאיזמים, שיש למצוא באוצר המלים של ס׳ משלי, ודאי אינם ראיה לאחרותו. כי המגע בין ישראל ובין ארם קדום הוא ביותר. רק השפעה ארמית על מבנה הלשון כולה יכולה לשמש סימן לאחרות. ואולם בט׳ משלי אין השפעה כזאת.

או פי ה ס פ ר. ס׳ משלי הוא ספר האופטימיזמוס המוסרי, ספר השלוה המוסרית. ס׳ איוב כולו סערה ותלונה וחפוש. ס׳ קהלת כולו נקרנות נואשת ושלילת ערכים. ואילו ס׳ משלי הוא כולו שלוה, בטחון, ללא פרובלמות. בשאלת הרע המוסרי כמעט שאינו מרגיש. יש גמול, וסדר העולם הוא מוסרי, ושורת־הדין שבו ברורה ונכרת. בשאלת „רשע וטוב לו״ הוא נוגע כלאחר יד: אל תקנא... ברשעים, כי... נר רשעים ידעך (כ״ד, יט—כ: השוה שם, א—ב: כ״ג, יז—יח: ג׳, לא—לב). גם בשאלת „צדיק ורע לו״ הוא נוגע: האל מיסר את אשר יאהב, כדי להדריכו, כאב המיסר את בנו: אל יקוץ האדם בתוכחת אלהים, אל יהיה חכם בעיניו ואל יתרפה ביראת אלהים (ג׳, ה—יב. כאן יש הקבלה מסוימת לענין ס׳ איוב. השוה ג׳, יא עם איוב ה׳, יז וג׳, ז עם איוב כ״ח, כח). גם כאן הכל ברור וקבוע, ואין דבר המסעיר את הלב.

חלק גדול מן המשלים שבספר אינם משלי מוסר אלא פתגמים, שענינם **ח כ מ ת־ ח יי ם**, המביעים בדבורים שנונים את מנהגו של עולם וטיבן של הבריות והמלמדים את האדם מה יפה ומועיל לו. כגון: נזם זהב באף חזיר,

---

עבודת־האדמה, ובספרות החכמה שולט האידיאל של עבודת־האדמה בנגוד למסחר (60 ואילך; ועיין שם בכלל, ע׳ 53 ואילך). וגם בענין זה בוסטרם נעזר בדרשות מפולפלות. עובדה היא, שבספרות החכמה המקראית אין אף **משפט אחד** מפורש נגד המסחר. בוסטרם מביא ראיות מבן־סירא, וראיות מדומות מן המקרא הוא מעלה על ידי צירוף „שוחד״ ל„מסחר״ כלאחר־יד. במש׳ ל״א, יד—כך המסחר עם הכנעני הוא ממעשיה המהוללים של אשת החיל יראת ה׳. באמת אין במקרא לא „אידיאל גומדי״ ולא שלילת המסחר (השוה להלן: האידיאל והמציאות). אולם יש אידיאל של עבודת אדמה, ואנו מוצאים אותו גם בספרות התורה והנבואה גם בספרות החכמה.

[13] פתחחוטם, מריכרע, אמנמאפה, אני. נגד **אֶ ס מ ר ל י**, השופן, שאמנמאפה מיוחד באפיו הדתי בין חכמי מצרים ושמפני זה יש לשער, שהוא מאותר ומושפע מחכמת ישראל, עיין **ה י מ ב ר**, Recherches, 33 ואילך; והשוה **פ י כ מ נ ר**, Weisheit, ע׳ 4—5.

אשה יפה וטרת טעם (י"א, כב). באור פני מלך חיים, ורצונו כעב מלקוש (ט"ז, טו). למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה, ולב אין (י"ז, טז). הקר רגלך מבית רעך, פן ישבעך ושנאך (כ"ה, יז). יהללך זר ולא פיך, נכרי— ואל שפתיך (כ"ז, ב). בדברים לא יוסר עבד (כ"ט, יט). ועוד ועוד. מסוג זה הם רוב הדברים על הכסיל, העצל, המלך, האשה, העבד וכו'. בכ"ה—כ"ז אנו מוצאים כמעט רק משלים ממין זה. אבל רוב דברי הספר הם הדרכות מוסריות.

מַטְבָּע הַמּוּסָר שֶׁל סֵפֶר מִשְׁלֵי. במוסר של ס' משלי, כמו במוסר של חכמי המזרח העתיקים, יש מטבע תּוֹעֶלְתִּי מסויים. דרך המוסר היא גם דרך החכמה והבינה המועילה לאדם. החכם מזהיר את הבן מפני הניאוף והזנות. הניאוף הוא גם חטא דתי (ב', יז). אבל מזהיר הוא מפניו גם מטעמים תועלתיים. „נאף אשה" ישחית נפשו, „כי קנאה חמת גבר" (ו', לב, לד). רועה זונות „יאבד הון" (כ"ט, ג). וכיוצא בזה. השכרות רעה, כי „לץ היין" (כ', א); לשכור אוי ואבוי, מדינים, פצעים חנם וכו' (כ"ג, כט—לה). הערב לחברו גורם רעה לעצמו (מש' ו', א—ה; י"ז, יח; כ', טו; כ"ב, כו—כז; כ"ז, יג). הזולל והסובא יורש (כ"ג, כא). כורה שחת יפול בה (כ"ו, כז). מטעם תועלתי, ואפילו מפוקפק במקצת, הוא מיעץ להתיחס יחס טוב אל השונא (כ"ד, יז—יח; כ"ה, כא—כב). טעם תועלתי הוא נותן גם למצוה „ירא את ה' בני ומלך" (כ"ד, כא—כב). כל הפרק „אשת חיל" יש בו רקע תועלתי מסוים. ועם זה עומד המוסר של ס' משלי בעיקר על יסוד דתי: המוסר הוא „יראת אלהים", יש גמול לטוב ולרע. אלא שגם בהטעמה זו עולה איזו נעימה תועלתית.

פעמים אין מספר מוטעמת בספר זה הדעה, שהאל משגיח על מעשי האדם, שהוא בוחן כליות ולב, שאין נסתר ממנו, ושהוא גומל לצדיק ולרשע. מפני זה האדם צריך לעשות טוב ולסור מרע. אם יעשה את הטוב, יגמול טוב לנפשו. ואם יעשה את הרע, תשיגהו יד אלהים. ואיך ידע האדם את הטוב ואת הרע? — הַחָכְמָה תלמד אותו. חכמה זו היא לא אישית. „ואל בינתך אל תשען", מזהיר החכם (ג', ה, ועוד). זוהי חכמה מסורה, חכמת דורות, בדוקה ומנוסה, הגות לב חכמים. היחיד חייב לקנותה וללמדה, למען ישכיל ויצליח. היא זהרור החכמה האלהית עצמה, שבה ברא את עולמו (ג', יט—כ), או שאותה ברא לפני כל הבריאה (ח', כב—לא). ראשית תורתה — יראת ה'. והיא גם המורה את דרך הטוב והרע; את הטוב, שהאל אוהב, ואת הרע, שהאל שונא.

מוסר החכמה חופף מצד התוכן בהרבה דברים את המוסר שבסדרי החוקים שבתורה.

אנו מוצאים כאן את הצוויים שבעשרת הדברות חוץ מאיסור עבודת האלילים וממצות שמירת השבת. הרצח הוא תועבת אלהים (מש׳ ו׳, יז, ועוד). הניאוף הוא רע וקלון, שכחת ברית־האלהים שבין הבעל ובין האשה (ב׳, טז—יט; ה׳, א—כג; ו׳, כ—לה; ז׳, א—כז; ט׳, יג—יח; כ״ב, יד; כ״ג, כז—כח; כ״ט, ג; ל״א, ב). הגנב בזוי, הוא משלם שבעתים (ו׳, ל—לא; בפסוק ל צריך להיות „הלא״). הגנבה היא חלול שם אלהים (ל׳, ט). גם החולק עם גנב גורם רעה לעצמו (כ״ט, כד). בהרבה מקומות מזהירים החכמים על עדות שקר (ו׳, יט; י״ב, יז; י״ד, ה, כה; י״ט, ה, ט, כח; כ״א, כח; כ״ד, כח, כט; כ״ה, יח). על חובת הבן כלפי ההורים מדברים חכמי המשל בסגנון יותר מוסרי־עיוני מסגנון התורה, בעקבות חכמי מצרים. המקלל הוריו והמבזה אותם תבוא עליו מארה (כ׳, כ; כ״ח, כד; ל׳, יז). על החובה לשמוע מוסר אב ואם עיין א׳, ח—ט; ד׳, א—ד; ו׳, כ; ט״ו, ה; כ״ג, כב; ל״א, א. על הבן החכם והבן הכסיל עיין י׳, א; ט״ו, כ; יז, כא—כה; י״ט, יג, כו; כ״ג, כד—כה; כ״ח, ז; כ״ט, ג. על שבועת שקר עיין מש׳ כ״ט, כד. ענין זה נכלל בכלל שקר ומרמה, עיין על אלה בסמוך.

מרובות גם נקודות המגע עם שאר סדרי החוקים. לשון שקר ודובר שקרים הם תועבת אלהים (מש׳ ו׳, יז; י״ב, יט, כב; י״ג, ה; י״ז, ד, ז; י״ט, כב; כ״ו, כח; ל׳, ח; ועיין תה׳ נ״ב, ה; ס״ג, יב; ק״א, ז; ק״ט, ב, ועוד). האמת היא מדה מפוארת (מש׳ ג׳, ג; ח׳, ז; י״ב, יט; ט״ו, ו; כ״ג, כג, ועוד; ועיין תה׳ ט״ו, ב; מ״ה, ה, ועוד). מאזני מרמה, אבן ואבן, איפה ואיפה הם תועבת ה׳ (מש׳ י״א, א; כ׳, י, כג). כי המאזנים וכל המשקלות הם מעשה ידיו (ט״ז, יא). (מעין זה הזהירו חכמי מצרים, שלא לעות מאזנים ומשקלות, כי הם המצאת תות). אין ברכה בעושר עשוי במרמה (י׳, ד; י״ב, כד, כז; ט״ו, ח; כ״א, ו, ועוד). החכמים מזהירים על הגזלה ועל החמס (א׳, יג, יט; ג׳, לא; ד׳, יז; י״ג, ב; כ״א, ז; כ״ב, כב) ועל הסגת גבול (כ״ב, כח; כ״ג, י). צדק ומשפט ומישרים — זהו למוד יסודי של החכמה (א׳, ג; ב׳, ח, ט). תועבת אלהים היא להטות משפט, להכיר פנים, לקחת שחד (ט״ו, כז; י״ז, טו, כג, כו; י״ח, ה; כ״ד, כג—כה; כ״ח, כא). עשה צדקה ומשפט נבחר לה׳ מזבח (כ״א, ג). עיין גם י״ב, ח; י״ט, כח; כ״א, טו; כ״ח, ה. אבל על השוחד אנו מוצאים כאן גם דברי חכמה קלים: י״ז, ח; י״ח, טז; כ״א, יד. החכמים מזהירים בפרט על הטית דין עני (כ״ב, כב—כג; כ״ט, ז, יד; ל״א, ה, ט). ביחוד מצווה

המלך על הצדק והמשפט (ח', טו—טז; ט"ז, י, יב—יג; כ', ח, כו, כח; כ"ה, ה; כ"ח, טו—טז; כ"ט, ד, יב, יד; ל"א, ב—ט).

ממדות הצדיק־החכם הם החסד והרחמים (י"א, יז; י"ד, כב; ט"ז, ו; כ', כח; כ"א, כא; ל"א, כו). הצדיק הוא שוחר טוב (י"א, כז) ואינו מונע את הטוב מרעהו (ג', כז—כט). הוא נותן ולא יחשוך (כ"א, כו). הוא לא יעזב את רעהו ואת רע אביו (כ"ז, י). הוא חונן דלים ואינו מרבה הונו בנשך ובתרבית; כי בהון כזה אין ברכה (כ"ח, ח). המדשן אחרים ידושן, המרוה ירוה גם הוא; המשביר יבורך, המונע בר יקולל (י"א, כה—כו). הצדיק מרחם גם על בעלי החיים (י"ב, י). הוא אינו עושק דלים, כי האל נוקם נקמתם (י"ד, לא; כ"א, יג; כ"ב, שז; כ"ג, י—יא; כ"ח, ג). הוא מחזק עניים ונותן להם מלחמו (י"ד, כא; י"ט, יז; כ"ב, ט; כ"ח, כז; ל"א, כ). הצדיק אינו משלם רעה תחת רעה (כ', כב; כ"ד, כט), כל שכן רעה תחת טובה (י"ז, יג). חטא הוא ללעוג לרש ולשמוח לאיד (י"ז, ה), ללכת רכיל ולגלות סוד (י"א, יג; כ', יט), להוציא דבה (י', יח). לעורר מדנים (ו', יד, יט; י', יב; ט"ז, כח; כ"ט, כב, ועוד). חייב ירא אלהים להציל ממות, ואסור לו להתעלם (כ"ד, י—יב).

ממדות הצדיק היא הענוה, והגאוה היא ממדות הרשע (ו', יז; ח', יג; י"ד, ג; ט"ו, כה, לג; ט"ז, ה, יח, יט; י"ח, יב; כ"א, ד; כ"ב, ד; כ"ט, כג, ועוד). מדה יפה הוא אורך הרוח, ומגונה הוא הכעס (י"ד, יז, כט; ט"ו, יח; ט"ז, לב; י"ט, יא, יט; כ"ב, כד; כ"ט, כב, ועוד).

מלבד הדל, היתום והאלמנה נזכר בס' משלי גם העבד. אסור להלשין על עבד לפני אדוניו (ל', י). אבל אין לפנק את העבד מנעוריו (כ"ט, כא). ויש ליסרו בשבט (שם, יט). מכיר הוא, כנראה, רק מין אחד של עבדות: עבדות מזרחית „פטריארכלית". יש שהעבד חולק עם האחים (י"ז, ב), יש שהוא מושל בשרים (י"ט, י) ועולה למלוכה (ל', כב). ויש שהשפחה יורשת את גברתה (שם, כג). עבדות „עברית" אינו מזכיר.

הרבה דברי חכמה מוקדשים לחנוך הבן (הבת לא נפקדה). הקובץ הראשון וכמה קטעים בקבצים אחרים הם לפי צורתם הדרכה לבן. את הבן מזהיר החכם מפני האשה והיין. אנו מוצאים כאן אזהרה לבן, שלא יהיה חמדן וזולל וסובא, כי האשה, היין והתפנוקים יכלו הונו וכחו (כ"ג, כ—לה; כ"ח, ז; כ"ט, ג; ל"א, ב—ה), וביחוד נשקפת לו סכנה מן האשה (ב', טז—יח; ה'—ז'). הרבה טעמים החכם מיעץ להכות את הנער בשבט, כדי להדריכו בדרך טובה (י"ג, כ"ד; כ"ב, טו; כ"ג, יג—יד, ועוד).

בין מוסר החכמה למוסר התורה

בספרות־החכמה המאוחרת (החל מבן־סירא) נצטרפו שני הדמויים „תורה" (במובן: תורת משה) ו„חכמה" לדמוי אחד. אבל בס' משלי ובס' איוב (וגם בס' קהלת) אין הדבר כך. בכל ס' משלי אין אנו מוצאים אף פעם אחת את הבטוי „תורת ה'" והדומים לו: חקיו, מצותיו, עדותיו וכו'. התורה, המצוה, האמרים וכו' הם (כמו בספרות החכמה המזרחית) תורת האב, האם, החכם, המורה (א', ח; ב', א; ג', א; ד', א—ד, כ; ה', א, ז, יג; ו', כ—כג; ז', א—ג; כ"ב, יז—כא, ועוד) או עצות החכמה עצמה. אבל בשום מקום אין זכר לתורה נתונה ולחוק, שנכרתה עליו ברית[14]. בס' איוב חוקי המוסר הם „אמרי קדוש" (ו', י), „תורה" מפי האל, „אמריו" (כ"ב, כב), „מצות שפתיו", „אמרי פיו" (כ"ג, יב). אבל בכל הכתובים האלה ה„תורה" היא תורה והדרכה א י ש י ת מאת האל (כשם ש ה נ ב ו א ה מופיעה כאן בכלל כהדרכה אישית: ד', יב—כא; ל"ג, יד—יח; ל"ח, א; מ', א—ו; מ"ב, ז—ח). בכל הספר המוסר והשאלות המוסריות הם ענינה של החכמה (אף־על־פי שכוונת הספר למעט את רשות כחה), ובשום מקום אין המדיינים נסמכים על תורה נתונה, ואין הם רומזים על ברית כרותה. כל שכן שאין לא רק בס' איוב, שגבוריו אינם ישראלים, אלא גם לא בס' משלי, המיוחס לשלמה, שום זכר למתן תורה ל י ש ר א ל, גם לא למתן תורה מ ו ס ר י ת לישראל.

בס' משלי, ביחוד בקובץ הראשון (א'—ט'), האב והאם משננים לבן את תורתם ומצותם. הם מזהירים אותו להקשיב לחכמה, לקנות בינה וכו'. ואילו לפי שמ' י"ג, ג—טז; דב' ד', ט—י; ו', ז—ח, כ—כה; י"א, יט חייב הישראלי לספר לבנו את דבר יציאת מצרים ולשנן לו את החוקים, שנתנו לישראל

---

[14] עיין פ י כ מ נ ר, Weisheit, ע' 81—87, המוכיח בצדק, שהבמויים תורה, מצוה, דבר וכו' אין להם במשלי משמעות „נומיסטית". „חזון" ו„תורה" בכ"מ, יח מבאר פיכמנר (84) במובן עצת נביא או כהן לשואלים באלהים; באין דבר אלהים יש פרעות ומבוכה בחיי עם (השוה יתו' ז', כו; איכה ב', מ), השוה מש' י"א, יד (ואולי צ"ל גם בכ"מ, יח „יפל עם" במקום „יפרע עם"). רק במש' ל', ה מצינו: „אמרת אלוה". פיכמנר (87) סבור (נגד טוי, אֶסטרלי ואחרים), שגם כאן אין הכוונה לתורה אלא לדברי החכמה. כי גם חכמי המזרח חשבו את דבריהם ל„אמרי אלהים" (עיין א ר מ ן, Literatur, ע' 247, 252) וגם הזהירו מלהוסיף על דבריהם ולגרוע מהם (פתחתומפ, עיין א ר מ ן, שם 98), עיין מש' ל', ו (השוה דב' ד', ב). אולכ את הפסוק שבמש' ל', ה אנו מוצאים גם בש"ב כ"ב, לא (הה' י"ח, לא), ומן ההמשך שם ברור, שהכוונה לא לחוקים ומצוות אלא להבמחות אלהים ל„חסים בו". ומש' ל', ו הוא אולי אזהרה לתוה או לכהן, שלא ישנה את דבר האלהים ולא יחבדה. ובכל אופן אין במוי אחד זה מכריע,

באותה תקופה. בדב' ו', ח—ט; י"א, יח, כ (השוה שמ' י"ג, ט, טז) מצווה הישראלי לקשור את דברי אלהים על ידו, לשימם „טוטפות" בין עיניו ולכתבם על המזוזות. במש' א', ט; ג', ג, כב; ד', ט, כא; ו', כא; ז', ג נתנת העצה לבן לשים את דברי החכמה לויח חן לראשו, ענקים לגרגרותיו, לכחבם על לוח לבו, לקשרם על אצבעותיו, אבל אות על היד, טוטפות בין העינים, מזוזות לא נזכרו. בתורה הסמלים הם „אות", במשלי — תכשיט ונוי, ויש גם לשער, שדמוי הענק שעל הצואר מקורו מצרי, מאחר שבמצרים היה פסל קטן של אלילת האמת תלוי בצוארו של השופט העליון. אולם חשוב מזה הוא, שס' משלי, למרות היסודות המשותפים שבמוסר החכמה ובמוסר התורה והנבואה, אינו מזכיר אף מצוה מוסרית אחת, שנימוקה היסטורי־לאומי או שנתייחדה לישראל או שתלויה בארץ. לא רק שבת בתור מצוה פולחנית לא נזכרה, אלא לא נזכרה גם חובת מתן המנוחה לעבד ולאמה ולחי בשבת, חובה, שהיא מוסרית במהותה. וכן לא נזכרו מתנות עניים (לקט, שכחה וכו'), שביעית, שמיטת כספים, שש ויובל, הענקה לעבד, עזיבת הריע או השונא, השבת אבדה. במש' כ"ב, כח נאמר: אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך; ושם כ"ג, י: אל תסג גבול עולם. אבל ההטעמה שבדב' י"ט, יד: „בנחלתך אשר תנחל בארץ" וגו' איננה. במש' ל', י מצינו: אל תלשן עבד אל אדניו. אבל איסור הסגרת עבד, שברח לארץ ישראל (דב' כ"ג, טז—יז), איננו. ס' משלי מזהיר הרבה פעמים את ה„בן" מפני האשה ונכליה. אבל את החובה, שהוטלה על ישראל לשמור על בנותיו בתומן (ויק' י"ט, כט; דב' כ"ג, יח), אינו מזכיר. וכן לא נזכר בטול משפט העבדות ביחס לישראלי. וכן חסרות בספרות החכמה כמה וכמה מצוות מוסריות שבתורה. לא נרמזו דיני עריות, משכב זכור ובהמה. אין איסור הלנת שכר שכיר. דין נשך נכרי לא נרמז. חסרה המצוה הגדולה „ואהבת לרעך כמוך". וכן חסרה מצות אהבת הגר. אין בספרות החכמה שום צווי על הגר „הגר בארץ", על אותו המעמד המשועבד, שהיה קיים בישראל ביחודו הסוציאלי־הגזעי ושהתורה צותה עליו כמה וכמה צוויים והזכירה עליו את גרות ישראל בארץ מצרים.

בספרות החכמה המקראית חסרה איפוא כל המסגרת הלאומית־הדתית של המוסר, שהיא מיחדת את המוסר הישראלי מן המוסר המזרחי העתיק. בהתאם לזה חסרה בה גם האידיאה של הגמול הלאומי. יש אזהרה על רצח וזנות. אבל אין אזהרה, שהדם מחניף את הארץ (במ' ל"ה, לג; דב' י"ט, י, ועוד) ושהזנות מטמאה את הארץ (ויק' י"ח, כה—כח; כ', כב—כד; השוה יר' ב', ז; ג', א, ועוד). כל שכן שאין זכר לרעיון הנבואי על המוסר כגורם היסטורי־לאומי.

קדמות מוסר־החכמה בישראל

את האופי האישי והאוניברסלי של מוסר ספרי החכמה הסביר המדע המקראי לפנים על־ידי ההנחה, שמוסר זה מאוחר הוא ממוסר התורה והנביאים. הדת הישראלית העתיקה היתה חברותית, וגם המוסר הישראלי היה חברותי. עם התמוטטות החברה הישראלית נתערער הרגש החברותי ההוא, אז נולד המוסר האישי. הנביאים העלו את דת ישראל לדרגה אוניברסלית, וגם את המוסר הפסו תפיסה אוניברסלית. בספרי החכמה כאילו נתגבשה דרגה מאוחרת זו של ההתפתחות המוסרית בישראל. במקום המוסר החברותי והלאומי בא המוסר האישי והעולמי.

את כל ההשקפה הזאת אפשר לראות כיום כבטלה וכגנווזה. חקירת ספרות עמי המזרח בשנים האחרונות העלתה, שספרות החכמה הישראלית אינה אלא גבוש מגבושי־ספרות החכמה, שהיתה רווחת בימי קדם במצרים, בבל, אשור, ארם וכו'. אחת היא מה יהיה משפטנו על זמנם של ספרי החכמה המקראיים — אין כל ספק, ש ס פ ר ו ת החכמה עתיקה היא בישראל. ואין ספק, שגם היא נחלה היא, שקבל ישראל עוד מלפני היותו לעם אחד. אפשר לומר, שכמעט אין שום דבר במוסר ספרי החכמה המקראיים (מלבד תפיסתו המונותיאיסטית), שאין למצוא את מקורו או את הקבלתו בספרות מצרים, בבל ואשור. אולם גם המוסר המזרחי העתיק הזה הוא א י ש י ו א ו נ י ב ר ס ל י. את המטבע האישי והאוניברסלי של המוסר החכמתי המקראי אין לראות איפוא כפרי התפתחות ישראלית־פנימית מאוחרת, בהשפעת הנביאים והחורבן וכו'. להפך, אנו באים בעל כרחנו לידי מסקנה, שהמוסר האישי־האוניברסלי הוא ה ק ד ו ם בישראל, והחברותי־הלאומי הוא ה מ א ו ח ר.

גם חוקי התורה גם הדרכות החכמה המקראית מושרשים בספרות המשפטית והמוסרית המזרחית העתיקה. נחלה תרבותית מימי קדם לבשה בהם לבוש ישראלי. אולם ההשואה מלמדת, שהחכמה המקראית קרובה למקורה הקדום יותר מאשר התורה. החכמה המקראית אף היא אישית ואוניברסלית כחכמה המזרחית העתיקה. גם המוסר שלה אינו ברית האל עם האדם אלא „דרך" ו„אורח". אין הוא גלוי נבואי, אלא יצירת השכל. גם הוא לא ניתן לאומה, ואין הוא קשור ביעוד לאומי. גם בחכמה המקראית יש יסוד דתי־פולחני מסוים, אבל היסוד הפולחני שבה מועט מאד ונזכר דרך עראי, ואף מדה זו שבה אינה פרי „השפעת הנביאים", אלא מדה עתיקה היא המקרבת אותה אל מטבע החכמה המצרית. ולעומת זה עבר החומר המשפטי־המוסרי העתיק, שנתלבש ב ת ו ר ה, דרך תמורה עמוקה ויסודית. המשפט והמוסר

נהפכו לתורה נתונה לעם בברית דתית־לאומית. המשפט הבבלי, האשורי והחתי אינו לאומי, אלא מדיני, ובבחינה זו יש בו מגמה על־לאומית, אוניברסלית. חמורבי נותן חוקים ל„שחורי הראש" — לבני האדם החיים תחת שבט מלכותו, ואין ספר חוקיו ברית לאומית. ואילו החומר המשפטי העתיק הזה נהפך בתורה לחוקה לאומית־דתית. וכן קרה למוסר העתיק. האחריות הוטלה על האומה, גורל האומה נתלה בקיום תורה משפטית־מוסרית זו. נוספו מצוות מיוחדות לישראל ותלויות בארצו. החומר העתיק נתחדר רוח דתית. המשפטים והצוויים נתקו ממסגרתם העתיקה — המדינית או השכלית — ונקבעו במסגרת חדשה: נבואית. חוקי התורה אינם דברי מחוקקים וחכמים אלא דבר אלהים בפי נביאו. החוקים נהפכו למצוות דתיות. החומר המשפטי־המוסרי העתיק קלט יסוד פולחני מרובה. יותר מזה: הוא נתערבב בחוקי פולחן, וניתן בתורה משפטית־מוסרית־פולחנית אחת. במוסר החכמה לא חלה תמורה עמוקה כזו.

רק מתוך כך אפשר לבאר ביאור מספיק את העדר היסוד הישראלי־המיוחד במוסר החכמה. המוסר הנבואי מעורה בשרשיו ברעיון הברית המוסרית. כיצד זה נעלמה האידיאה הזאת במוסר החכמה תחת השפעתה של הנבואה? ומפני מה לא נשתמר במוסר החכמה, אם נולד מתוך מוסר התורה והנבואה, שום יסוד ישראלי־מוסרי? תופעה זו אפשר לבאר באמת רק מתוך עתיקות המטבע של מוסר החכמה. אמנם, גם החכמה הישראלית ספגה מרוח ישראל עד כמה שנקלט בה רעיון היחוד. אבל היא נשארה תחום בפני עצמו, ועד בן־סירא כמעט שלא קלטה יסוד לאומי ופולחני־ישראלי. היא נשארה נאמנה לגבושי־נוסחאותיה העתיקות, ונשתמר בה המטבע הקדום של חכמת בני קדם, מצרים ובבל. ואילו התורה היא ששמשה מבע ליסוד־היצירה המקורי החדש, שנתגלה בישראל. החכמה האישית, האוניברסלית, השכלית, בת המגמה לחילוניות היא איפוא ביסודה ושרשה גבוש־יצירה עתיק מן התורה החברותית, הלאומית, הנבואית, הדתית־הפולחנית. — (עיין על זה עוד להלן בנספח: ספרות החכמה).

שמקומו ההיסטורי של המוסר החברותי־הלאומי, שנתגבש בתורה ובנבואה הוא אחרי מוסר החכמה, יש ללמוד גם מן העובדה, שהתורה והנבואה מבחינות שתי רשויות מוסריות: עולמית וישראלית, בה בשעה שמוסר החכמה יודע רק רשות אחת. לפי התורה והנביאים יש ליד חוקת ברית־סיני, שהיא חובה על ישראל, חוקה מוסרית, שהיא חובה על כל העמים ושהיא עתיקה מן החוקה הלאומית. שניות־הרשויות, שישנה בתורה ובנבואה ואינה לא בחכמה המקראית ולא בחכמה המזרחית בכלל, מלמדת

אותנו, שמוסר התורה והנבואה הוא דרגה מאוחרת יותר, פרי תמורה מיוחדת, שחל במשפט ובמוסר העתיק בהשפעת האידיאה הישראלית. המטבע הלאומי של המוסר הזה אינו חברותי־פרימיטיבי, מלפני התפיסה האנושית־העולמית. מוסר התורה והנבואה הוא טביעה חדשה, לאומית, של המוסר האנושי־העולמי. בה ניתן המוסר גם ביסודותיו האנושיים־העולמיים לאומה הישראלית מתן חדש בברית מיוחדת. מוסר לאומי זה הוא, אם אפשר לומר כך, על־אוניברסלי. והשאלה היא: מה היא האידיאה, שהובעה במתן לאומי זה של המוסר האנושי?

המטבע המיתולוגי של מוסר החכמה

תפיסת המוסר והמשפט כחכמה היא בהויתה הראשונית־העתיקה מבטויי השקפת־העולם המיתולוגית של האלילות.

מדה מהותית היא של האלילות, שהיא תופסת גם את המוסר והמשפט גם את הפולחן כחכמה, כמדע, כדעת חכמים או כהנים־חכמים. המוסר הוא חכמה שכלית, והפולחן (ובכלל זה הכשוף והקסם) הוא מדע על־שכלי, חכמת־סוד. שניהם אינם רצון אלהים, אלא חכמת אלהים: חכמת אלים ואנשים אלהיים. מלחמת הרשות האלהית הטובה ברשות האלהית הרעה, מלחמת אהורמיז עם אהורמין, היא גם מוסרית: אלהי הטוב רוצים בטוב המוסרי ומואסים ברע המוסרי. כי הרע המוסרי הוא כח מזיק, דימוני. ומכיון שהאלים עצמם עומדים במערכת מלחמת הטוב והרע, הרע המוסרי פוגע בהם כמו הרע הטבעי והעל־טבעי. גם הם נאחזים ברשת החטא המוסרי, וגם הם טעונים רצוי וכפרה. וכשם שהאלים יודעים את מסתרי הפולחן בחכמתם, כך הם יודעים בחכמתם את סוד הטוב־והרע המוסרי. וכחכמה בכלל והכשוף בפרט, כך גם חכמת המוסר היא נחלת אלים מיוחדים: תות, צדק, מישור וכו'. וגם משמרת המוסר היא בידי אלים מיוחדים[15].

גם המשפט נתפס בעולם האלילי כחכמה אלהית־אנושית. בכל העולם האלילי המחוקקים הם נשיאים, מלכים או חכמים. המחוקק מדומה כנושא חכמה אלהית. במצרים היו ספרי חוקים מיוחסים לתות. אבל בעצם היו המלכים והשופטים העליונים מחוקקים חוקים[16]. חמורבי מזכיר במבוא ספר חוקיו את האלים, והוא כאילו נותן את החוקים בשמם, וביחוד

---

15 עיין למעלה, כרך א', ע' 343—348, 399 ואילך, 409—414.

16 עיין ארמן־רנקה, Aegypten, ע' 159.

בשם שמש. אבל באמת הוא מיחס את החוקים לעצמו[17]. מינוס ורדמנתיס, מחוקקי כרתים, ליקורגוס, המחוקק האספרטי, נומה הרומי היו מלכים ושליטים. סולון היה חכם. וכן היה בכל מקום: השלטון המדיני (המלכים, השרים או העם) היה הכח המחוקק, בסיוע חכמים יודעי דת ודין. שתוף האלהות במתן החוקים הוא ערבי. ובכל אופן האל משתתף במתן חוקים כאלהי־מְנַחֶשה (אורקולום) או כמקור חכמה. המצרים יחסו ספרי חוקים לתות, אלהי החכמה והאמנות, ממציא המאזנים והמשקלות. לפי ספורו של פלוטרכוס[18] למד אוסיר את המצרים את עבודת האלים ואת השמוש בפרי האדמה ונתן להם חוקים בשעה שמלך במצרים; אוסיר למד מדות ותרבות גם את שאר העמים, אבל לא בזרוע אלא בכח ההוכחה והמוסיקה. המחוקק האלהי הוא בתפיסה זו גם חכם־ממציא וגם מלך. לפי ספורו של דיודורוס[19] למד אוֹאַנֶס, רוח האלהית, שיצאה מן הים, את הבבלים מלאכה וחכמה ומדע וגם „הנהגת חוקים". גם כאן החוקים הם חלק מן החכמה, וקשורים הם במים, יסוד החכמה. לפי האגדה הכנענית של פילון הגבלי[20] היו האלים צדק ומישור מיסדי המדינה. אולם את מישור הוא חושב לאבי תות, ממציא הכתב, ואת צדק לאבי הכבירים, ממציאי אמנויות וחכמות. יש איפוא קשר „משפחתי" בין המשפט ובין החכמה. על חוקי כרתים ואספרטה אומר אפלטון, שהם חוקי אלים[21]. אבל לפי תפיסת האגדות היוניות אין החוקים האלה רצון האלים אלא גלוי חכמתם. מינוס היה בן זיאוס, האל חנך אותו, גלה לו את „מסתריו", ובהיותו מלך בכרתים למד אותו את „חכמת" החוקים או נתן בו רוח לחוקק חוקים. רדמנתיס היה אחיו. את סני ליקורגוס מקדמת הפיתיה של מנבאת אפולון בדלפי בברכת־אל. הפיתיה מגלה לו את החוקים או, לפי נוסח אחר, מאשרת אותם. לפי אגדות אחרות עבר ליקורגוס בארצות שונות, כדי ללמוד את חכמת מתן החוקים. נומה הרומי היה בן־זוגה של הנימפה אֶגֶריה, מבנות המים (יסוד החכמה), והיא שמלאה אותו רוח חכמה אלהית[22].

---

17 עיין סוף המבוא: נתתי משפטים וחוקים בלשון הארץ. וכן בסיום: אלה המשפטים אשר שם תמורבי וכו', ולהלן דברי שבח וגדולה לעצמו.

18 De Iside XIII. ואילך.

19 בכרוניקה של אֶבסֶביוס, ספר א',

20 אצל אבסביוס, מבוא אבנגלי, א', י.

21 החוקים, פתיחה.

22 יש לשים לב גם לקשר שבין המוסר והמשפט ובין אלהות ה ש ט ש, שהאלילות

המטבע הנבואי של המוסר הישראלי

אולם האמונה הישראלית הוציאה את המשפט ואת המוסר מרשות החכמה והעבירה אותם לתחום הנבואה, ועל־ידי זה שחררה אותם מן הזיקה המיתולוגית.

כבר עמדנו על התופעה המופלאה, שהתקופה המקראית אינה יודעת מלכים־מחוקקים או חכמים־מחוקקים. חוקה נצחית יש רק אחת — זו שניתנה לישראל בתורה מפי אלהים. אמנם, בתורה נתגבשה חוקה שמלפני המלוכה, ויש להניח, שבתקופת המלוכה היו המלכים מחוקקים חוקים. אבל התקופה המקראית אינה יודעת, לפי האידיאה, שום שלטון מחוקק. המלך חייב לשמור את „כל דברי התורה" (דב' י"ז, יט; מל"א ב', ג). השופט העליון מכריע בדברי ריבות (דב' י"ז, ח—יג). אבל אין הוא מחוקק. לדוד מיוחס חוק אחד (ש"א ל', כג—כה). אבל אין דוד נחשב למחוקק. לשלמה החכם „מכל האדם" יחסו משלי חכמה ומוסר (שהם דברי עצה והדרכה מוסרית). אבל אף הוא אינו מחוקק. (עיין למעלה, כרך א', ע' 67; כרך ב', ע' 217—219). מתן חוקים הוא, לפי האידיאה, אך ורק ענינה של הנבואה. אבל אף זכות זו אין לתפוס כזכות קבועה. מעין זכותו של מוסד מחוקק. התחקה אינה תפקידם של הנביאים שבכל דור. רק על שנים מן הנביאים שלאחרי דור משה מסופר, שנתנו חוקים: שמואל כותב את ספר „משפט המלוכה" (ש"א ח', ט—יח; י', כה), ליחזקאל ניתנו חוקי הבית שלעתיד לבוא (יחז' מ'—מ"ח). אבל אלה הם מקרים יחידים במינם[23]. לפי דב' י"ח, ט—כב הנביא מודיע את רצון אלהים ומגלה עתידות, אבל אין הוא נותן חוקים. תפקידו מקביל לתפקיד המנחש האלילי, אבל לא לתפקיד המלך־המחוקק. את חוקת המשפט והמוסר היסודית מיחסת התקופה המקראית למשה, ועשרת הדברות אף

מיחסת לה השגחה מוסרית באשר היא רואה הכל. אלהי הצדק והמשפט הם בַּבַּר השומרי (אלהי השמש), שַׁמַשׁ האשורי ובניו, פָּתוּ ומִישָׁרוּ. צדק ומשפט הם שרי תמוז, אלהי השמש. אוסיר, המחוקק־המלך המצרי האגדי, הוא אלהי השמש. אפולון, מלמדו של ליקורגוס, הוא אלהי השמש והחכמה. ליקורגוס עצמו הוא, לפי אגדה אחת, בעל עין אחת, וזהו מוטיב מובהק של אגדות אלי השמש (עיין Pauly-Wissowa, XXVI, מור 2442 ואילך). גם באגדות על מינוס יש מוטיבים של עבודת השמש.

23 „משפט המלוכה" של שמואל אינו מדומה כחוק אלא כברית (עיין למעלה, ע' 217). חוקיו של יחזקאל הם חלק מחזון משיחי. בבית שלעתיד לבוא יכהן, לפי חזון זה, יחזקאל עצמו (מ"נ, יט ואילך; ט"ה, יח ואילך), ומשום כך נתנו לו, כנראה, חוקים אלה.

נאמרו לכל ישראל מפי האל עצמו במעמד הר סיני[24]. המשפט והמוסר הם יסוד הברית בין יהוה ובין ישראל בזמן, שבו נודע יהוה לעם.

התופעה הזאת מלמדת אותנו, שהאמונה הישראלית תופסת את המוסר לא כחכמה אלהית־אנושית אלא כרצון אלהים, כמצותו המוחלטה. כחוק הטבעי כן גם החוק המוסרי אינו טבוע בהויה על־אלהית, כתפיסת האלילות, אלא נובע הוא מרצון האל העליון. לא זה בלבד שהאל ברא את עולם היש: גם עולם המחוייב להיות, הראוי להיות, הוא „בריאת" אלהים. המוסר הוא לא הכרה שכלית: „עצה" תועלתית או דעת סוד מיתולוגי. הוא פקודה, חוק אלהי מוחלט, שהוטל על האדם בדבר אלהים, מפי עצמו או ביד נביאו. המעשה המוסרי הטוב אינו תוספת־כח לאלהי הטוב, והמעשה הרע אין בו רע מגיי, מיסוד אלהי הרע. הטוב המוסרי הוא רצונו של האל האחד. המקרא אינו חש בפרובלמה המטפיסית הקשה הגלומה כאן. אין הוא דן בשאלה הידועה על „עצמות הטוב"[25]: אם הטוב הוא טוב מצד עצמו, ולפיכך האל רוצה בו, או אם הוא טוב, רק מפני שהאל רוצה בו. המקרא חושב את הטוב המוסרי למדת האל: ה' אל רחום וחנון... ורב חסד ואמת (שמ' ל"ד, ו). כל דרכיו משפט... צדיק וישר הוא (דב' ל"ב, ד), ועוד ועוד. בה בשעה שאין המקרא מכיר בשעבוד האל לשום מערכה וחוק־הויה, הוא רואה אותו כמקיים חובת החוק המוסרי. כי החוק המוסרי אינו חוק של היש, אלא של מה שצריך ורואוי להיות: הוא חוק אי־ריאלי. הוא אינו שעבוד הרצון, אלא הוא עצמו גלוי הרצון, והגשמתו היא פרי הרצון החפשי. השקפה זו משלימה את השקפת המקרא על האל והעולם. את עולם־היש ברא האל במדתו — מדת הטוב והחסד. ואת מדתו זו גלה לאדם והטילה עליו כחובה מוסרית. במדה זו על האדם „לברוא" את עולם הטוב המוסרי. אולם רשות נתנה לאדם למרות את רצון האלהים ולעשות את הרע. רשות זו היא שורש החטא והרע בעולם. (השוה למעלה, ע' 408 ואילך).

---

24 ביהושע כ"ד, כה נאמר: ויכרת יהושע ברית לעם ביום ההוא וישם לו חק ומשפט בשכם. בהמשך ספר יהושע שלנו, שנזכר בו כמה פעמים ספר תורת משה, „חק ומשפט" אינם, כנראה, אלא אותה „הברית", שכרת יהושע עם העם. לכל היותר הכוונה לחוקים נוספים. יהושע, תלמיד משה, משלים וחותם, לפי זה, את התורה. יש מוצאים כאן, ובמסורת על שכם בכלל, מסורת מקבילה למסורת על מתן תורה על ידי משה: התורה ניתנה לא בהר סיני על ידי משה, אלא בהר גריזים על ידי יהושע. עיין: בן גוריון, Sinai, בכ"מ. אולם גם לפי השערה זו (המפוקפקת ביותר) נתנה תורה בראשית תולדות ישראל ועל ידי נביא אחד ומיוחד.

25 aseitas boni בלשון הפילוסופים.

השקפה זו מפקיעת את המוסר מתוך מסגרתו המיתולוגית־האלילית. אין המלחמה בין הטוב ובין הרע המוסרי מלחמת רשויות אלהיות. אין הרע זוהמת תיאַמת או נכלי אהורמין. אין הוא גורל מוטל על האדם ולא פרי שחיתות, שנתנו בו האלים בזדון. הטוב המוסרי הוא מצות האלהים, חוק, שאת קיומו הטיל על האדם. אולם מכיון שחוק זה אינו הכרח כחוק הטבע, אלא הוא צווי ודרישה, ומכיון שהאדם הוא בעל בחירה, נתנו לו שתי דרכים: הוא יכול לקיים את המצוה האלהית ולעשות את הטוב, ויכול הוא להפר את מצותו ולעשות את הרע. המלחמה הזאת אינה מלחמה בין רשויות אלהיות אלא — בין יצרי לב האדם. תפיסה זו מגבירה במדה שאין למעלה הימנה גם את עוצם הדרישה המוסרית וגם את עוצם האחריות המוסרית המוטלת על האדם.

האידיאה החדשה הזאת של המוסר נתבטאה בספרות התורה והנבואה: המוסר הוא גלוי נבואי, הוא ברית אלהים עם האדם, ומכאן חובתו. אין הטוב המוסרי „עצה" ו„מזימה", כלשון ספרי החכמה. חובה היא, שהאל הטיל על האדם. ובאשר הוא רצון אלהים, אנושי הוא, וחובה הוא על כל אדם. מתוך אידיאה זו נולדה האמונה המקראית (ביחוד של ס"כ), שתורה מוסרית ניתנה לאדם בתקופת בראשית. החוק המוסרי ניתן לאדם כגלוי רצונו של האלהים, ולפיכך חובה הוא על כל העמים.

האידיאה של הברית המוסרית הלאומית

אולם האידיאה החדשה לא יכלה למצוא את בטויה הממשי בתפיסה חדשה של המוסר האנושי בלבד. באידיאה של המוסר כברית אלהים כבוש היה פלוג העולם לשתי רשויות: ישראל והעמים. הבסוס הדתי החדש של המוסר האנושי שאף אל הגבוש הלאומי דוקא. ברית יהוה עם ישראל היתה היסטורית, ממשית: ישראל ידע את יהוה. הברית הקדמונה עם העמים בני נח, עובדי האלילים, היתה זהרור אגדי. כך נוצרו בהכרח שתי רשויות. הברית הדתית החדשה נכרתה בישראל, ועד כמה שנתבטאה בה אידיאה מוסרית חדשה, נתבטאה בישראל. הדרישה המוסרית המחודשת היתה מכוונת בהכרח לעם בריתו של יהוה, מאחר שהעמים האחרים לא עמדו בברית הזאת.

ולפיכך אנו מוצאים, שהמוסר החדש הכרוך באידיאה של הברית נתגבש ביחוד בחוקה מוסרית־לאומית, שנתנה עם החוקה הדתית־הפולחנית החדשה במתן אחד. מפני שהאל נתגלה בישראל והודיע לו את שמו, כרת עמו ברית משפטית־מוסרית חדשה והטיל עליו את החוק המוסרי כחובה חדשה. מפני

שעם זה יודע את ה', חייב הוא ביחוד לדעת את רצונו המוסרי ולהגשימו. הטובה הלאומית המובטחה לישראל היא השכר. אבל הדרישה היא: ממלכת כהנים וגוי קדוש (שמ' י"ט, ז), נאמנות לאלהים ולחוקיו. ולא עוד אלא שבספורים על מעמד הר סיני וברית סיני (שמ' י"ח ואילך) הברית המשפטית־המוסרית היא העומדת במרכז. בשמ' י"ח מסופר על משפט העם ועל קביעת שופטים (השוה שמ' ט"ו, כה). לפי הרכב עשרת הדברות הדרישות המוסריות (שמ' כ', ח—יז) הן כאילו טעמה ותכליתה של דרישת דעת־האלהים שבפתיחת הדברות. וגם בספר הברית הגדול (שמ' כ', כב—כ"ג, לג) היסוד המשפטי־המוסרי הוא הגובר. אין כל יסוד לחפש כאן השפעה נבואית־מאוחרת. טענתם של הנביאים, שברית האל עם ישראל במדבר היתה לה תכלית משפטית־מוסרית ולא פולחנית (עמ' ה', כה; יש' ה', ז; יר' ז', כב; ל"ד, יג ואילך), אינה הגות רוחם הם, אלא מתבטאה בה הרגשה כללית של התקופה המקראית, והיא נובעת גם מן הספורים העתיקים.

ולא זו בלבד אלא שעם התגלות האל בישראל ועם כריתת הברית החדשה נקבע גם נושא חדש לאחריות המוסרית — ישראל. חוקי התורה נתונים לעם כולו, והעם כולו אחראי לקיומם. הקבוק, שבו נודע האל, הוא המופיע כאישיות מוסרית אחת. מצד אחד האחריות המוסרית של כל יחיד מישראל נובעת מזה, שהוא כלול בקבוץ הישראלי, וחובת הברית עם ישראל חלה עליו, מצד שני אחראי הקבוץ הישראלי הלאומי לכל יחיד. בתורה נושא הצוויים הוא לא המשפחה ולא השבט וגם לא המדינה אלא העם, ברית שבטי ישראל. העם נצטוה על הצדק ועל המשפט, על שימת שופטים ושוטרים בעריו, על ביעור הרע מקרבו, על שמירת הארץ בקדושה ועל ההגנה עליה מן הדם ומן העריות ומן החמס. ה„אתה" שבספרי החוקים נע ושוטף: יש שהוא מסמן את היחיד, ויש שהוא מסמן את הכלל כולו, ויש ששניהם מובלעים בו. אפייני הוא הספור על „פילגש בגבעה" (אחת היא, אם הוא היסטורי אם לאו): מה שנעשה בבנימין הוא „נבלה בישראל", וכל השבטים נקהלים לעשות משפט ולבער „רעה מישראל" (שופ' י"ט—כ"א). בספרות התורה איום החורבן והגלות לאומה קשור במיוחד בחטא האלילות (למעלה, כרך א', ע' 29—30). אבל הבטחת הטובה הלאומית והאיום בעונש לאומי בכלל קשורים בתנאי שמירת התורה והמצוות, ובכללן המשפטים וחוקי המוסר. ואילו הנביאים אף תלו את גורל האומה ביחוד בגורם המוסרי.

ישראל הוא איפוא, לפי תפיסת התורה והנביאים, חטיבה מיוחדת בעולם, לא רק בבחינת היחוד הדתי, אלא גם — כתוצאה מן היחוד הדתי — בבחינה מוסרית. האומה הישראלית היא מין „אישיות מוסרית" על־אישית.

המוסר האלילי העתיק, עד כמה שהוא ידוע לנו מכתבי מצרים ובבל, מטיל את האחריות המוסרית על האיש (בצירוף משפחתו). מלבד זה יודע המוסר האלילי חטאים, שיכולים לגרום רעה לקבוץ. גלויי עריות נחשבים סכנה לצבור; רצח ללא־רצוי יכול להמיט רעה על עיר או מדינה. ביחוד רובצת חטאת המלך על כל המדינה. גבוש השקפות אלה אפשר לראות באגדת אוידיפוס: אוידיפוס רוצח את אביו ונושא את אמו, ובגלל זה נפגעת תֵּבֵי המדינה במגפה וברעב. במקרא שולטות השקפות אלה ביחס לעולם הלא־ישראלי. האל מעניש את היחיד (קין ועוד) או את היחיד וביתו (בר' י"ב, יז) או את המדינה בחטאה (סדום) או את המדינה בחטא מלכה (בר' כ', ט). אולם על ישראל הוטלה אחריות מוסרית לאומית מיוחדת ומוגברת. עם שום אומה לא כרת האל ברית ולא נתן לה חוקים ומשפטים — כלליים ומיוחדים — בהתגלות נבואית חדשה ומיוחדת. אחד הוא ישראל. רק טובתה ורעתה של האומה הישראלית נתלתה בברית משפטית־מוסרית מיוחדת.

כך מתבררת לנו האידיאה הפנימית האמתית של המוסר הלאומי של התורה והנביאים. במדה הלאומית באה לידי בטוי מהותו הנבואית־הדתית של המוסר: היותו מצות אלהים מוחלטת, שהוא מגלה אותה לאדם ומטילה עליו. ככל יצירות התרבות הישראלית העתיקה גם המוסר „לאומי" הוא בצורתו, אבל אנושי־עולמי הוא במהותו. ביסודו אוניברסלי הוא לא פחות ממוסר החכמה. אמנם, מכיון שהוא ניתן לקבוץ מסוים, הרי הוא כולל צמצומים ידועים, שכבר עמדנו עליהם למעלה. אבל המוסר הזה קשור קשר אורגני בחוקה המוסרית העולמית, שנתנה לאבות העולם והוטלה חובה על כל אדם: הוא לבושו הלאומי של המוסר העולמי. נכללו בו מצוות־יסוד, שהן חובה על כל אדם ועל כל ישראלי כלפי כל אדם (עיין למעלה ע' 558 וע' 573, הערה 7). המהות הלאומית־האנושית הזאת באה לידי בטוי מובהק ביותר בנבואה הספרותית.

הפתוס המוסרי בתוכחה הלאומית

האמונה הישראלית העבירה איפוא באידיאה של הברית את המוסר מרשות המיתולוגי והטרגי לרשות המצוה והרצון. היא הניחה כיסוד מוסד את חירות הרצון. החטא המוסרי מביא עונש, לא מפני שהעונש קשור בו קשר „טבעי", אלא מפני שהאל פוקד עליו. מפני זה אין חטא טרגי, גורלי. החטא נולד תמיד מן הרצון, ואשם בו האדם העובר מדעת על מצות האלהים. אמנם, יש שאדם סובל על חטא, שלא הוא חטא. אבל גם עונש כזה אינו אלא פקידת־עוון, המקבילה לחסד אלהים (שמ' כ', ה; ל"ד, ז). אולם

מקורם הראשון של החטא והעונש הוא תמיד הרצון האנושי (עיין כרך א', ע' 451—455). ברשות האדם לעשות את הטוב ולקיים את מצות האלהים. ולפיכך האדם הוא האחראי לרע הנעשה תחת השמש. מכאן הפתוס המוסרי העצום של המקרא, שאין דוגמא לו בעולם האלילי. המוטר האלילי הוא ביסודו חכמתי־תועלתי. זוהי גם מדתו של מוסר החכמה המקראית: הוא מיעץ ומדריך ומסביר את תועלת המוסר. אולם בספרות התורה והנבואה, שבה נתגבש המוסר הישראלי המקורי, פועמת הדרישה המוחלטת והעצומה. גם היא מאיימת בעונש. אבל אין היא רומזת באצבע פקחית על העונש, כמוסר החכמה, אלא מבשרת אותו מתוך סערת הלב והנפש. העונש עצמו הוא לה דרישה מוסרית יותר מאשר איום ואזהרה, וגם הוא מובלע בפתוס המוסרי. את הפתוס המוסרי הזה אנו מוצאים באזהרות ובתוכחות שבתורה, בספורים על נתן (ש"ב י"ב, א—יב) ועל אליהו (מל"א כ"א, יז—כד), וביחוד בדברי הנביאים־הסופרים. ובודאי לא דבר ריק הוא, שהפתוס הזה כרוך ביחוד דוקא בתוכחה הלאומית. לא המוסר האישי של ספרות החכמה, אלא המוסר הלאומי של ספרות התורה והנבואה הוא הספירה של הפתוס הנבואי הנשגב. דבר זה מוכיח בבירור, שסלע־מעינו של המוסר הישראלי המיוחד היא האידיאה הדתית הישראלית החדשה וכל הכרוך בה: שחרור המוסר ממסגרתו המיתולוגית, תפיסת המוסר כרצון האל וכמבע למדות האל, כברית עם החברה, כדרישה המכוונת כלפי הרצון החפשי.

ולא עוד אלא שהפתוס הנשגב והמיוחד של המוסר הלאומי אף הוא משמש לנו מופת חותך לכך, שאין לאומיות זו דרגה של מוסר פרימיטיבי, לפני־אישי, אלא דרגה עליונה של מוסר על־אישי. החדוש של המוסר הזה הוא, שאין הוא מסתפק באחריות היחיד או היחיד ומשפחתו, אלא מטיל את האחריות על החברה כולה — על האומה. ולא מתוך חוש חברותי ראשוני, אלא מתוך דרישה מוסרית עילאית. המוסר אינו „ענין פרטי", על החברה לחנך כל יחיד ולפקח על מעשיו. החברה נענשת על כל יחיד. ולא באשר יש פשעים מוסריים, שכח בהם להטיל זוהמה, „מיאזמה", ולהביא חמת־אריניות על החברה. אלא באשר חובת „ברית" מוטלה על החברה: באשר חובה עליה לבער הרעה מקרבה ולהשליט בקרבה צדק ומשפט. המומנט החברותי־הלאומי הזה נובע מן השאיפה העצומה להגשמת המוסר, שהיא תעודת החברה, והיא למעלה מכחו של היחיד. זהו הרעיון החדש של מוסר זה, ביחוד בחפיסתו הנבואית, לעומת מוסר החכמה העתיק, שאינו יודע אחריות חברותית־לאומית.

יט. תורת הגמול

סדר־עולם מוסרי

ככל הדתות העתיקות האמינה גם הדת הישראלית בסדר־עולם מוסרי: בגמול, שגומל האל לצדיק ולרשע. אולם מן התפיסה הדתית־המוסרית המיוחדת של האמונה הישראלית נבעו גם דעות ופרובלמות מיוחדות לה.

יסוד מוסד הוא באמונה הישראלית (בתורה, בנביאים ראשונים, במשלי, בתהלים וכו'), שהצדק שולט בעולם, שהאל משגיח וגומל לכל איש כגמולו. אמונה רווחת היא בעולם האלילי, שהאלים פוקדים על הרע, שהם מרגישים בו, ועוזרים לעני המשוע אליהם. אבל יתרה על זו מדתו של אלהי ישראל: הוא נוהג עולמו בצדק ומשליט בו משפט. אולי דוקא משום שהאמונה הישראלית העתיקה אינה יודעת משפט נפשות בשאול, גוברת בה הדעה, שהדין מתבצע עלי אדמות, שיש סדר־עולם מוסרי וגמול־אמת בחיי העולם הזה. ההתנגשות בין האמונה האידיאליסטית הזאת ובין המציאות מולידה פליאות ותמיהות המטילות סערה בנפש האדם המקראי ומעוררות אותו לאמץ כחו למצוא את חידתן.

גמול אישי וגמול קבוצי

אמונת הגמול של התקופה העתיקה היא גם אישית וגם קבוצית. דעה רווחת היא, שתורת־הגמול האישית היא מאוחרת בישראל ושנתחדשה על ידי יחזקאל, שכאילו הביא מהפכה בתורת־הגמול הישראלית. שבתקופה העתיקה היתה קבוצית. דעה זו מושרשת באותה הדעה, שעמדנו עליה למעלה, שהאמונה הישראלית העתיקה היתה קבוצית ושהיחיד לא הפס בה מקום בכלל. וכן קשורה היא בהשקפה, שס' משלי וס' איוב, שבהם כאילו שלטת תורת הגמול האישית, מאוחרים הם, והם המשך התפתחות דעותיו של יחזקאל. אבל אין כל זה אלא סבך עבה של טעיות.

כבר ראינו (למעלה: היחיד והחברה), שבאמונה הישראלית חפס גורל היחיד בכלל מקום חשוב. מלבד זה לא הביא יחזקאל שום „מהפכה" בתורת הגמול. והטעם הוא פשוט: הנביא הזה עצמו אינו מחזיק בעקביות באותה הדעה, שהביע אותה רק בשני מקומות בכפרו, שאין שחוף בגמול ושכל יחיד אחראי לעצמו. אין איפוא „מהפכה" אפילו בהשקפות יחזקאל עצמו. כל שכן שלא היתה שום „מהפכה" בהשקפות דורו או הדורות שלאחריו.

הדעה, שאין שתוף גמול, לא השפיעה כלל ולא נתקבלה מעולם, וגם לפ׳ משלי ואיוב אין כל יחס אליה (עיין להלן בנספח: ספרות החכמה). היהדות המאוחרת מאמינה בגמול אישי ובגמול קבוצי גם יחד. ואמונה זו היא גם אמונת התקופה העתיקה. ולא זו בלבד, שהאמונה בגמול אישי לא נולדה בזמן מאוחר, אלא שיש לחשוב אותה לחלק מן הנחלה, שנחל ישראל מן העולם התרבותי מימי קדם. שהרי את האמונה בגמול אישי ליד הגמול הקבוצי אנו מוצאים גם במצרים וגם בבבל. ביהדות המאוחרת הורחב תחום גמולו של היחיד בשעה שנשתרשה בה האמונה בתחית המתים ובגמול בעולם ההוא. אבל האמונה בגמול אישי כשהיא לעצמה עתיקה היא.

את הדעה, שהיחיד עצמו מקבל שכר או נענש על מעשיו אנו מוצאים גם במקורות המקראים העתיקים ביותר. אלא שהיחיד אינו מדומה כבריה נפרדת בפני עצמה. היחיד קשור קשר אמיץ במשפחתו, בשבטו, בעמו, בעירו, בארצו. ומכיון שתחום חייו של היחיד רחבה (רחבה בפועל) מתחום חיי גופו, גם תחום־הגמול שלו רחב יותר. מפני זה אין לחשוב לגמול „קבוצי" כל גמול, שהיחיד אינו משמש לו נושא בגופו. מכריע הדבר למי הגמול מכוון. אם האל הבטיח לאבות לעשות אותם „לגוי גדול", תרי הגמול הזה מתגשם, לכאורה, בקבוץ הישראלי. אבל באמת הוא מדומה כשכר אישי לאבות. אושר אין־סוף הוא ליחיד בהכרה זו, שזרעו יהיה לגוי גדול, שיקרא על שמו לעולם. אם האל „פוקד עון אבות על בנים", הרי זה לא גמול לבנים אלא לאבות. מיתת בני יחיאל, בונה יריחו, היא עונש ליחיאל ולא לבנים. מיתת בנה של בת־שבע היא עונש אישי לדוד. ואפילו מרידת אבשלום וחלול כבוד פילגשי דוד נתפסים כעונש אישי לדוד. המפלה בגלבוע ומיתת בני שאול הם עונש אישי לשאול, נוסף על מיתתו שלו. וכן להלן. ולעומת זה נחשבת מפלת ישראל בעי אחרי מעשה עכן עונש לעם ולא לעכן עצמו. הרעב, שהיה בימי דוד בגלל המתת הגבעונים בימי שאול, נחשב עונש לעם ולדוד על שלא כפרו על מעשה שאול. וכן חורבן הבית בימי צדקיהו בגלל מעשי מנשה. וכן להלן. יש איפוא גמול המתבצע ביחיד בלא שתוף. יש גמול המתבצע בשתוף, אבל מדומה הוא כגמול אישי. ויש גמול המתבצע בשתוף ומדומה כגמול קבוצי. את הסוגים האלה אין לערבב, אם כי יש לפעמים שבמעשה־גמול אחד נכללות שתי אידיאות יחד.

גמול אישי בספורים ובחוקים

ההזכרה הראשונה של הגמול במקרא היא הזכרת גמול אישי: באגדה העתיקה על חטא אדם וחוה. ככר ראינו, שלפי האגדה בבר׳ ב׳—ג׳ נבראו

האדם ואשתו מלכתחלה לא כ„אבות" אלא כיחידים. ובהתאם לזה אנו מוצאים, שהעונש, שנקבע להם על אכילת פרי עץ הדעת, הוא אישי בהחלט ואף נקבע לאדם עוד לפני בריאת חוה: ביום אכלך ממנו מות תמות (ב', טז—יז; ג', ג). וכן אנו מוצאים גמול אישי בהחלט בהרבה ספורים. אישיים הם שכרם ועונשם של קין (לפחות, לפי נוסח הספור ומקומו עכשו; בר' ד', ג—טז), חנוך (ה', כד), נח (ו', ח ואילך), לוט (י"ט, א ואילך)[1], אשת לוט (שם, כו), אברהם (כ"ד, א; כ"ה, ח), יצחק (כ"ו, יב—כט), יעקב (כ"ח, כ—כא; ל', כז—ל"א, יח, מב; ל"ב, ו, יא), ער ואונן (ל"ח, ו—י), אחי יוסף (מ"ב, כא—כב), המילדות (שמ' א', כא), נדב ואביהוא (ויק' י', א—ג), מרים (במ' י"ב, י), המרגלים, כלב, יהושע (שם י"ד, כח—לח; דב' א', לו, לח), דור המדבר (במ' י"ד, כח—לה; דב' א', לד; ב', יד—טז; יהושע ה', ו), מקריבי הקטורת (במ' ט"ז, לה), משה ואהרן במי מריבה (במ' כ', יב—כד; דב' ל"ב, מט—נב; ל"ד, ד), צלפחד (במ' כ"ז, ג), עובדי בעל פעור (לפי דב' ד', ג—ד), אדני בזק (שופ' א', ז), אבימלך ואנשי שכם (שם ט', נו—נז), חנה (ש"א א', יט—כ, כז; ב', כא), בני עלי (שם ב', כה, לד; ד', יא), שאול (שם ט"ו, יז—כט; ט"ז, יד), נבל (שם כ"ה, לח—לט), עזה (ש"ב ו', ז), דוד (לדעת שמעי: שם ט"ז, ח), ועוד ועוד[2]. יש גם עונש, שבא על קבוץ שלם, אלא שבאמת אינו אלא גמול אישי, מאחר שלפי ההנחה כל אישי הקבוץ שותפים בחטא, ואין שום העברת אחריות מאיש לאיש. דור המבול היה כולו נשחת, חוץ מנח. אנשי סדום היו כולם חטאים, חוץ מלוט וביתו. גם חלק ניכר של החוקים שבתורה, אף־על־פי שבכללם הם נתונים במסגרת לאומית, אחוז באמונת הגמול האישי (עיין למעלה, ע' 541—542). האזהרות לכהן וללוי בעניני שירות בקודש ומנהגי התקדשות ואכילת קדשים כרוכות באיומי עונש אישי (שמ' כ"ח, לה, מג; ל', כ—כא; ויק' ח', לה; י', ו—ז; ט"ז, ב; במ' ד', טו, כ; י"ח, לב). ליד האיומים בענשים לאומיים אנו מוצאים בדב' כ"ט, יז—כ אזהרה לכל איש או אשה או משפחה או שבט, שיענשו במיוחד על חטאם. כל פרשת הארורים בדב' כ"ז, טו—כו מכוונת לגמול יחיד. — משל עתיק ביש' ג', י—יא מביע את האמונה בגמול אישי לצדיק ולרשע.

---

[1] אמנם, נח ולוט ניצלו עם בני ביתם. אבל אין באגדה רמז, שבין בני ביתם היו רשעים, שניצלו בזכותם. הנחת האגדה, היא, שצדקת האנשים האלה היא מטילא צדקת בתיהם ושבתיהם היו חטיבות מיוחדות, שרשעת הסביבה לא פגעה בהן. בנות לוט הנשואות ובעליהן לא ניצלו (בר' י"ט, יד).

[2] השוה ל ה ר, Sozialismus, ע' 18 ואילך.

שתוף גמול

אולם קיימת גם אמונה בשתוף גמול ובהעברת אחריות. יש מעשים, שהגמול עליהם חל לא על עושיהם בלבד, ויש מעשים, שהגמול עליהם אף קיים לדורות.

כל הספורים הרבים במקרא על ה„אבות" מניחים שתוף גמול. יש שהגמול הטוב או הרע משיג גם את עושה המעשה גם את זרעו אחריו. גמול אישי־משותף כזה אנו מוצאים בספורים על אדם, חוה והנחש (בר' ג', יד—יט), דור המבול (י"א, ח—ט), שבט לוי (שמ' ל"ב, כט—כט; דב' י', ח), פנחס (במ' כ"ה, ז—יג), גחזי (מל"ב ה', כז), וכן בספורים על בחירת דוד ושאר מלכים. ויש שהגמול האישי־המשותף אינו עתיד להתגשם אלא בזרע. ממין זה הוא גמול אבות ישראל ושאר אומות, שהובטח להם, שיהיו לגוי גדול. וכן דבר נח על בניו (בר' ט', בה—כז), מארת בית עלי (ש"א ב', לא—לט; ג', יג—יד) ובית יואב (ש"ב ג', כט).

אמין הוא ביחוד חוג־השתוף של המשפחה. לגבי האב והבעל אישיות הבנים והאשה כאלו בטלה, והם נבלעים בספירת־הגמול שלו. גם המשפט העתיק ידע את עונש הבנים בעוון אבותיהם. עיין חוקי חמורבי ר"י, קט"ז, ר"ל. מנהג או חוק מעין זה היה קיים, כנראה, גם בישראל, עיין מל"ב ט', כו; ועיין יהושע ז', כד—כו; שופ' כ"א, י; ש"א כ"ב, יט; ש"ב כ"א, ו ואילך. השוה בר' מ"ב, לז. אולם במשפט האנושי בטל המנהג הזה בזמן מאוחר (עיין דב' כ"ד, טז; מל"ב י"ד, ו)[3]. ואילו במשפט ההשגחה האלהית נשאר שתוף־הגמול של המשפחה יסוד מוסד בכל הדורות. האל פוקד עוון אבות על בנים ושומר חסד לאלף דור (שמ' כ', ה—ו; ל"ד, ז; דב' ה', ט—י; ז', ט). לפי האגדה על קרח בלעה האדמה את קרח ועדתו וכל אשר להם (במ' ט"ז, כו—לג)[4]. בחטא שאול נספו בניו (ש"א כ"ח, יט). בחטא דוד מת ילדה של בת שבע (ש"ב י"ב, יד—יח) ונגזרה גזרה על אמנון, אבשלום ואדוניה

---

[3] אימתי נוצר התוק בדב' כ"ד, טז, אין לדעת. אבל אין ספק, שמנהגים או חוקים שונים יכלו לשמש יחד בזמן אחד. אפייני הוא ספורו של הֶרודוט (IX, 88): אחרי המלחמה הפרסית מסרו אנשי היבי לפַּבסַניאס את בני אַמַנִיונס, שהיה מן הנומים אחרי פרס, ואחרי נצחון היונים ברח. אבל פבסניאס פטר אותם ואמר, שהבנים אינם אשמים בנמיות אביהם אחרי פרס. הרי שתי הפיסות סותרות זו את זו בדור אחד.

[4] „ובני קרח לא מתו" (במ' כ"ו, יא) לא בא אלא להסביר את מציאות משפחת הקרחים (עיין שם, נח; דה"א ט', ים, ועוד). ובעלי האגדה אמרו, שבני קרח נבלעו גם הם, אלא ש„מקום נתבצר להם בגיהינם וישבו עליו" (סנהדרין קי, ע"א).

(שם, י). בחטא **ירבעם** מת ילדו (מל"א י"ד, א—יח). בני **איוב** ובנותיו מתו בנסיון איוב, ואחר כך נתנו לו בנים ובנות אחרים (איוב א', יח—יט; מ"ב, יג). **ירמיה** מתפלל למות בני אויביו (יר' י"ח, כא—כב). ווה הובטח לו (י"א, כב). וכן להלן. עונש המשפחה נחשב לעונש אישי ממש (ש"ב כ"ד, י"ז). — וכן גם העונש הבא על האשה בעון בעלה. טמוא פילגשי **דוד** הוא עונש לדוד (ש"ב י"ב, יא: ט"ז, כ—כב). **עמוס** נבא **לאמציה** לא רק, שבניו ובנותיו ימותו, אלא גם, שאשתו „בעיר תזנה" (עמ' ז', יז). ועיין יש' י"ג, טז: זכ' י"ד, ב: איוב ל"א, י—יא.

אולם הספירה של הגמול המשותף יכולה לכלול גם קבוץ גדול: **עיר** או **ממלכה**. חטא אחד העם באשת איש יכול להביא רעה על הממלכה (בר' כ', ט: כ"ו, י). ביחוד גורר חטא המלך עונש לכל המדינה. מצרים לקתה בעוון פרעה (אף־על־פי שפרעה מצרף בעוון גם את עמו: שמ' ט', כז). וכן מתבארות הצרות, שבאו על הממלכה הישראלית, בעוונות המלכים. בחטא **שאול** ניתנו ישראל ביד פלשתים (ש"א כח, יט). חטא **דוד** בבת־שבע היה גרם למרידת אבשלום. על הספירה, שספר את העם, היתה מגפה בעם (ש"ב כ"ד). בחטא **שלמה** נחלקה המלוכה (מל"א י"א, יא: י"ב, טו). ובזכות **דוד** לא קרה הדבר בימי שלמה עצמו ולא ניטלה המלוכה כולה מבית דוד (שם י"א, יב—יג, לד—לו). ההשקפה הזאת על שתוף־הגמול בין המלך ובין העם היא מיסודות ההיסטוריוסופיה המקראית.

ספירה מיוחדת של שתוף־אחריות־וגמול בבחינה דתית ומוסרית היא **האומה הישראלית**, חבר שבטי ישראל. יסוד השתוף הזה אינו, לפי האידיאה, „טבעי", כשתוף המשפחה או השבט, אלא „מלאכותי", מוסכם ומונח. ראשיתו **ברית**, שכרת האל עם העם בימי יציאת מצרים. הברית הזאת הוטלה חובה על העם לדורותיו עד עולם (דב' כ"ט, יג—יד), והחוקים כולם ניתנו לדורות, לחק־עולם וכו'. מפני זה יש שתוף־גמול בין כל אישי העם ובין כל דורות העם. אידיאה זו היא יסוד כל ההשקפה ההיסטורית של המקרא: של האגדה, של הספור, של ההיסטוריוסופיה, של הנבואה. כל חטא דתי או מוסרי, שחטא **חלק** מן העם, נזקף על חשבון „ישראל" ומשמש הסבר לקורות האומה כולה. כבר עמדנו על כך, ששיטה אידיאליסטית זו מראה את המציאות ההיסטורית באספקלריה עקומה ושהיא הרבתה להטעות את חוקרי תולדות ישראל המערבבים את הפילוסופיה במציאות. בעגל חטא **רק** חלק מן העם (שמ' ל"ב, כח), אבל הקצף יצא על כל ישראל. על מרי **קרח** ועדתו בקש יהוה לכלות את כל עדת ישראל, אלא שישראל ניצלו בתפלת משה ואהרן (במ' ט"ז, כב). בבעל פעור חטא **רק** חלק מן העם (במ' כ"ח

ד—ה), אבל החטא נתלה בכל ישראל (שם, ג—ד), והמגפה היתה בעם (שם, ח—ט), והחטא רבץ על העדה עוד אחרי כבוש הארץ (יהושע כ"ב, יז). מעל עכן בחרם נזקף על חשבון ישראל, והקצף יצא על כל העם (יהושע ז', א—יב. עיין ביחוד יא: כ"ב, כ). למעשה פילגש בגבעה הרגיש את עצמו כל העם אחראי. פגיעת יונתן בשבועת שאול עוררה קצף על ישראל (ש"א י"ד, כד—ל, לו—מה). ובכלל: בתורה ובנביאים מופיע ישראל כספירת־גמול אחידה.

הגמול הצודק

אולם אף־על־פי שבמקרא קיימת אמונה בשתוף־גמול, קיימת בו גם ההרגשה, שהגמול הצודק ביותר הוא זה, שפוגע בחוטא לבדו. ובכל אופן — במדה שהיקף השתוף מצומצם יותר מתאים הגמול יותר למדת־הצדק. ולפיכך אנו שומעים תלונות על שתוף הגמול. משה מתלונן: האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף? (במ' ט"ז, כב). וכן דוד: הנה אנכי חטאתי... ואלה הצאן מה עשו? (ש"ב כ"ד, יז). וכן אנו מוצאים בכמה ספורים, שהעונש הקבוצי תכליתו האמתית לפגוע בחוטא בלבד, וכשהחוטא נענש, כבר סופקה מדת־הדין. זוהי האידיאה של הספורים על עכן (יהושע ז'), יונתן (ש"א י"ד, כד—מה), בני שאול (ש"ב כ"ב, א—יד), יונה (יונה א'). בספורים על עכן ועל בני שאול וכן בבמ' ט"ז, כב: ש"ב כ"ד, יז השתוף המשפחתי נחשב צודק לעומת השתוף הלאומי. בספורים על יונתן ועל יונה הגמול האישי־בהחלט נחשב צודק. ובכל זאת קיימת גם בספורים אלה האמונה, שלפי מדת־הדין האלהית עלול אשילו קבוץ מקרי כנוסע אניה אחת לסבול בעון איש אחד[5].

סוד ההשגחה

על ידי קביעת הספירות השונות של הגמול נסה האדם המקראי לעמוד על סוד ההשגחה האלהית. האל גומל על הטוב ועל הרע. אבל גורל האדם אחוז בגורל זולתו, וחוט קורותיו ארוג בארג קורות רחוקות. על גורל האדם משפיעים מעשי אבותיו, קרוביו, בני ארצו, בני עמו, מלכו. מלבד זה היו הנחות־עזר אחרות, כדי להבין את דרכי ההשגחה. יש שהאל משליח יסורים בבני אדם, כדי לנסותם. את ישראל נסה במדבר (שמ' ט"ו, כה; דב' ח',

---

[5] גם אצל היונים מצויה אמונה זו בשתוף־הגמול של נוסעי אניה. השוה לָהר, Sozialismus, ע' 28.

ב—טז) ובארץ (שופ' ב', כב—ג', א). לפי ספור־המסגרת של ס' איוב נשתלחו יסורים באיוב כדי לנסותו. מלבד זה האל מאריך אפו לרשעים ונחם על הרעה (שמ' ל"ד, ו, ועוד: יונה ד', ב). וכן הוא ממתין עד שתתמלא סאת החטא (בר' ט"ו, טז). האדם המקראי מאמין בכל אופן בסדר־עולם מוסרי. ואם יש שהצדיק סובל והרשע מצליח, הוא שופך נפשו בתפלה לאלהים ומתחנן להופעת מדת הדין. בכמה מפרקי תהלים אנו מוצאים את הצפיה הזאת למשפט הרשעים.

צדוק האלהים

אולם למרות האמונה המוצקה בגמול־צדק אלהי הרגישה האמונה הישראלית תמיד במצוקת הנגוד בין המציאות ובין הדרישה הדתית־המוסרית. אפשר לומר: המקרא הוא ספר צדוק־האלהים, ספר הת֫יאודיצ֫יה. שאלת התיאודיציה המקראית אינה מוסרית־בלבד אלא דתית־מוסרית. היא דנה לא רק על גורלו של הישר ופועל־האון או על גורל העשוק והעושק אלא גם על גורל עובד האלהים והממרה בו. ה„צדיק" וה„רשע" הם מושגים מוסריים־דתיים במקרא בכללו. היש התאמה אמתית בין גורל הצדיק והרשע במציאות ובין הדרישה המוסרית־הדתית? לסופרי המקרא אין זו שאלה פילוסופית קרה. הם שואלים אותה מתוך מצוקת־לב וחרדת־נפש. הם נצלים על גחליה. ויותר משהם שואלים הם משיבים: הם משיבים ומצדיקים תמיד את האלהים: הם מרגישים תמיד צורך ל„הצדיק". אבל יש שהשאלה פורצת ממעמקי הלב, והיא נשאלת מתוך שועה, תלונה ותפלה מרה ונואשת.

שאלת התיאודיציה, שאלת מקור הרע העולמי, נפלגת במקרא לשלש שאלות־יסוד. האחת היא שאלת הרע הטבעי־הקדמוני: המות, המחלה, הצער והעמל, שניתנו לכל מין האדם לנחלה. התשובה על שאלה זו נתנה באגדות־בראשית (עיין למעלה, ע' 405 ואילך). השניה היא שאלת הרע הדתי: מקור האלילות. בתוך שאלה זו קבועה השאלה המסעירה של הרע הדתי־הלאומי: מפני מה חלש הוא ישראל, עם ה', מן הגויים ומפני מה הם משתררים עליו ומענים אותו? שאלה זו מנסרת בכל המקרא ובכל הספרות היהודית המאוחרת. השלישית היא שאלת הרע המוסרי. ושתי פנים לרע הזה: א' — הרע החברותי האנושי, שלטון החזק על החלש, שלטון העושק והדכוא. נצחון הרשע על הצדיק. ב' — הרע המוסרי האלהי־הטבעי, היסורים הבאים על הצדיק מאת האלהים על לא חמס בכפו. שאלה זו נדונה בספרות הנבואית, וביחוד בספרות החכמה ובס' תהלים. כיצד להסביר תופעות אלה מתוך האמונה בהשגחת אל עליון?

תלונות על הרע העולמי וביחוד על הרע המוסרי אנו מוצאים גם בעולם האלילי: במצרים ובבבל. השאלות עצמן לא נולדו בישראל. ל„איוב" ול„קהלת" יש דוגמאות בספרות מצרים ובבל. אנו מוצאים בספרות זו תלונות על גורל האדם, על השחיתות המוסרית השלטת בעולם, על הצלחת הרשעים, על הפורענות הבאה על ירא־האלהים ועל הצדיק. וגם כאן הנפש נקלעת בין אמונה בהשגחה ובגמול טוב לצדיק ובין יאוש וספק או אף כפירה בסדר־עולם מוסרי. ובכל זאת אפשר לומר, שהתיאודיציה נולדה על קרקע האמונה הישראלית. כי רק כאן השאלה נשאלת מבחינה עקרונית כשאלת כבוד האלהים. המקרא אינו חרד בעצם לגורל האדם, אלא — לתוקף האמונה בצדקת האלהים. ולא עוד אלא שהצגת־השאלה עצמה שונה היתה בישראל ביסודה מהצגת־השאלה בעולם האלילי. לאלילות לא היה הרע כשהוא לעצמו פרובלמה, מאחר שהיא מאמינה בקדמותו האלהית: יש יסוד אלהי טוב ויסוד אלהי רע. מפני זה אין ברע היסודי והקדמוני משום חשמה כלפי האלהות הטובה. הרע הזה הוא גם גורלו של האל הטוב עצמו, והוא סובל ומתענה ונלחם בו כאדם. ומלבד זה לא סלד האדם האלילי באמת גם מלהאשים את האלים ברע המוסרי. אמנם, הם שופטים את האדם ופוקדים על חטאיו. אבל הלא גם הם עצמם חוטאים ונענשים. ולפיכך יכול הוא להניח, שהאלים מקנאים באדם ומביאים עליו רעה, או שהם משחיתים אותו בזדון, או שאין לבם לגורל הצדיק והרשע. (עיין למעלה, ע' 405). האדם האלילי קובל, מתלונן, מתמרמר ומגדף או מקבל עליו את גזר־הדין מתוך יאוש פסימי. פנים אחרות לגמרי היו לשאלה זו בישראל. מצד אחד לא הניחה אמונת־היחוד שורש אלהי לרע; הרע גם הוא מאת יהוה. ומצד שני לא סבלה כל הטלת פגם ואשמה באלהים. האל הוא כולו טוב ורחום וצדיק. העולם הוא גלוי חסדו וטובו. הצדק והמשפט הם גלוי רצונו ומצותו. הוא משגיח על עולמו ומנהלו בדין וברחמים. ומפני שלא נתנה לרע טעם מיתולוגי, מוכרחה היתה למצוא לו טעם מוסרי. אולם בשעה שהמציאות לא ניתנה להסגר במסגרת הדרישה הדתית־המוסרית, הסעירה אותה הרגשת פגם ומיעוט־דמות. להאשים ולהתיאש לא יכלה. בהכמה פסימיסטית לא יכלה להסתפק. ולפיכך התלוננה והתאוננה ולא חדלה לבקש מוצא. היא מתלבטת בהצדקת האלהים, מפני שהיא בטוחה בטחון נאמן בצדקתו. מכאן כל הפתוס של התיאודיציה הישראלית, שאין דוגמא לו בעולם האלילי.

יסודה של התיאודיציה הישראלית היא אגדת החטא האנושי או המרי האנושי. באין חטא אלהי יש בהכרח חטא אנושי, שהוא תמיד שורש כל רע. כיצד פתרה האמונה המקראית את שאלת הרע הקדמוני, ובכללה גם

את שאלת מקור האלילות, ככר ראינו. אולם שאלת ארץ הדתי־הלאומי ושאלת הרע המוסרי הטרידו אותה ביחוד, ובהן התלבטה תמיד, בכל פעם שנתקלת בתופעותיהן החדשות.

גורל ישראל בין העמים היה לאמונה הישראלית תמיד חידה קשה. בישראל בחר האל, בו נתגלה והבטיח לו ארץ ושלוה וברכה. אבל המציאות ההיסטורית רחוקה היתה ביותר מן האידיאה וזקקה תמיד הסבר וצדוק־אלהים. הפגעים, שבאו על ישראל מיום צאתו מארץ מצרים, וביחוד כשלונו לפני עמים אליליים, הביאו לידי מבוכה ומצוקת־נפש. האין כשלון עם־האלהים כשלון לאמונתו? המבוכה הזאת עתיקה היא מאד בישראל. בטוי עממי־תמים ניתן לה בתפלות משה בשמ' ל"ב, יא—יד; במ' י"ד, יג—יז; דב' י', כח—כט: גורל ישראל הוא גורל כבוד ה' בעיני העמים. וכן גם יהושע ז', ט. השוה דב' ל"ב, כו—כז; מל"ב י"ח, כז—י"ט, לד. בכמה מפרקי תהלים, שאין אנו יכולים לקבוע את זמנם בדיוק, אלא שאין ספק, שנתחברו בימי מלחמה וסבל בתקופת בית ראשון, הובעה המצוקה הדתית־הלאומית הזאת: האויב מדבא את ישראל ומכה בו, ודבר זה הוא חלול שם אלהים: המשוררים חרדים לכבוד האל ומתפללים לישועה—למען שמו (תה' מ"ד, טז—יז; ע"ד, י, יח, כב—כג; ע"ט, י—יב; פ"ג, יז—יט; קט"ו, א—ב; השוה מ"ב, ד, י—יא; מ"ג, ב). המצוקה הדתית הזאת עצמה היא שהולידה את אגדת החטא הלאומי של ישראל לתכלית הצדקת האלהים. ודאי היה לאגדה זו גם יסוד כל שהוא במציאות. „חטא" ישנו תמיד ובכל מקום. אלא שלמחשבה המקראית החטא הוא דרישה יותר משהוא מציאות. ואם אין חטא ב„בנים", אפשר תמיד למצוא „בוסר" בדורות האבות למען הצדיק את קהות שני הבנים. הצדקת־אלהים היא למחשבה המקראית הכרח ראשוני, ובכל דור ודור הביא ההכרח הזה לידי הסברת הרע הלאומי על ידי החטא.

גם בשטח החיים המוסריים לא יכלה המחשבה המקראית להתעלם מן הנגוד, שהיה קיים בין המציאות ובין הדרישה, בין היש ובין הראוי להיות. הכלל הגדול היה, שיש גמול צודק בעולם. אבל אי אפשר היה גם להעלים עין לגמרי מן העובדות הסותרות כלל זה. כחכמים והמשוררים המצרים והבבלים כך קובלים גם חכמים, משוררים ונביאים בישראל על שלטון הרשעה בעולם. אלא שגם לתלונה זו יש בישראל טעם דתי מיוחד; גם היא נובעת מן החרדה לכבוד אלהים. הרשע המצליח אומר בלבו: „אין אלהים". הרשעים, מכיון שאין יד ההשגחה האלהית פוגעת בהם, כופרים בהשגחה ומטיחים דברים בגאוה ובוז כלפי שמים. עיין תה' י', ג—ה, יא—יג; י"ב, ה; י"ד, א—ד (= נ"ג, ב—ה); ל"ו, ב; ע"ג, ד—יא; צ"ד, ז; איוב כ"א, יד—טו. ויש

שאף את הצדיק־המאמין עצמו מביאה שלות הרשעים במבוכה. יש שבלבו מתעורר רגש של קנאה „בהוללים", והוא מפקפק, אם יש טעם בצדק ובתום (תה' ע"ג, ב ואילך). המשורר מחפלל למשפט־אלהים על הרשעים למען כבוד אלהים, למען ידעו בני האדם, כי יש אלהים שופטים בארץ (תה' ט', יז—כא: י', א—יח: נ"ח, יא—יב: נ"ט, יג—יד: ס"ד, ח—י). החרדה והצפיה אין בהם כדי לערער את האמונה בצדק האלהי. גם הנביא מדבר „משפטים" עם האלהים על שלות הרשעים, אבל יודע הוא, כי „צדיק" הוא (יר' י"ב, א—ב). לאיש המקראי אין מפלט אלא באמונה (תה' ע"ג, יז—כב: ל"ז, א ואילך: השוה חב' א', ב—ב', ד).

שאלת צדוק־האלהים נתגבשה ביחוד ב ס' א י ו ב — מן היצירות הנשגבות ביותר של התקופה העתיקה. הדן בעיקר בשאלת הרע המוסרי האלהי־הטבעי.

ס' א י ו ב

ה ר כ ב ה ס פ ר. בס' איוב אנו מבחינים שני יסודות, שנתאחדו ליצירה אחת: את ספור־המסגרת הפרוזאי (א'—ב'; מ"ב, ז—יז) ואת מחזור־השיחות הפיוטי (ג'—מ"ב, ו; בפרקים אלה פרוזאיות הן רק הכותרות שבראשי השיחות והפתיחה לדברי אליהוא: ל"ב, א—ה). ספור־המסגרת הוא עבודו של ספור עממי על נסיונו של איוב. איוב, מארץ עוץ (אדום), היה איש תם וישר, שהאל ברכו בבנים ועושר. בגלל קטרוגו של השטן נסה אותו האלהים בנסיון קשה: בניו מתו, הונו אבד, והוא הוכה בשחין רע. אבל איוב עמד בנסיון. הוא לא נתן „תפלה" לאלהים ולא „ברך" אותו אל פניו כדבר השטן וכעצת אשתו. שלשת רעי איוב, אליפז התימני, בלדד השוחי וצופר הנעמתי, באו לנוד לו ולנחמו. שבעה ימים ישבו אתו לארץ, ואין דובר דבר. ואחרי כן פתח איוב את פיו ויקלל את יומו. בזה נפתח מחזור־השיחות הפיוטי. מחזור־השיחות מורכב משלש סדרות. לאיוב משיבים על הסדר אליפז, בלדד וצופר, ואיוב אף הוא משיב על דברי כל אחד מהם (איוב־אליפז, איוב־בלדד, איוב־צופר), ואיוב הוא גם הדובר האחרון בשיחת הרעים. בסדרה האחרונה חסרה תשובת צופר. יש סבורים, שזה מתאים לתכנית המשורר: בקצור תשובתו של בלדד (כ"ה) ובשתיקת צופר הוא מבטא את כשלונם של שלושת הרעים. אבל דעה זו היא מלאכותית. באמת נכר מתוך הפרקים כ"ה—כ"ז, שנשתברו ונשתרבבו זה לתוך זה ושבהם יש לחפש את תשובת צופר או את שרידיה[6]. כ"ו, ה—יד

[6] אין הנחה זו אומרת, שהנאומים „נתבלבלו על ידי עורך", שקלקל את „חיבורו

אינו נמשך לשלפניו. כ״ז, ז—כג אינו יכול להיות מדברי איוב, ושום תירוץ אינו מועיל. נראה איפוא, שכ״ו, ה—יד הוא סיום דברי בלדד. כ״ו, א—ד; כ״ז, ב—ו, יא—יב הם תשובת איוב או שרידיה. תשובת צופר: כ״ז, ז—כג. פרק כ״ח אין לו כאן כל המשך אמתי, וכנראה נשתרבב לכאן ממקום אחר. מקומו הטבעי ביותר הוא אחרי ל״ז: הוא סיום דברי אליהוא (עיין להלן). תשובתו האחרונה של איוב נתנה בכ״ט—ל״א. (בהתאם לזה יש לשנות את הכותרות). בל״ב—ל״ז מופיע דובר חדש: אליהוא בן ברכאל הבוזי, מצעירי החכמים. כל השיחה ננעלת בדברי האל מן הסערה לאיוב ובדברי הכניעה של איוב (ל״ח, א—מ״ב, ו). בסיום הספורי נאמר, שאף אלהים חרה ברעי איוב על שלא דברו אליו „נכונה״ כאיוב עבדו, והאלהים נתרצה להם בקרבן ובתפלת איוב. לאיוב גמל גמול טוב וברך אחריתו מראשיתו.

איוב הצדיק ואיוב החכם. איוב הוא איש צדיק לא־ישראלי מגבורי האגדה העממית. הוא נזכר עם נח ודנאל ביחז׳׳ר, יג—כ. אין ספק, שהאגדה על נסיונו של איוב בעטיו של השטן עתיקה היא. ספור זה הוא מן הספרות הספורית־המוסרית הישראלית העתיקה כספור על המבול, הפיכת סדום, ס׳ יונה (עיין למעלה, כרך זה, ע׳ 282—283). האגדה באה לפתור שאלה משאלות הגמול האלהי, והיא משיבה על שאלה זו את תשובתה. מחבר ס׳ איוב השתמש בספור קדום זה לתכליתו. מפני זה עלו בספר שני יסודות שונים זה מזה: אגדתי וחכמתי.

איוב של האגדה הוא צדיק ולא חכם. האגדה אינה מונה בו את מדת החכמה. (יחז׳ כ״ח, ג מזכיר מן השלשה רק את דנאל כחכם). הפרובלמה של האגדה היא: אם יעמוד הצדיק בנסיון. עם זה היא קובעת, שיש יסורי נסיון. אין היא עוסקת בשאלת הרע המוסרי בכללו, אבל היא באה להאיר

של המחבר, בלבל ופירם את דבריו״ וכו׳, כמו שמנסח את הענין לנגאי סגל במאמרו „ספר איוב״, תרביץ, תש״ב, ע׳ 83. יש רק להניח, שהיתה כאן איזו תאונה מכנית, מטין התאונות המתרחשות מאז ועד הנה בהעתקת ספרים ובהדפסתם. מורמשינר, ביאורו לאיוב, ח״ב, ע׳ 517 ואילך, משער, שס׳ איוב שבידנו אינו אלא לקט של קטעים, שרידי ספר קדום, שהיו כתובים על קרעי פפירוס בערבוביה ובלי סדר, שעורך מאוחר סדר אותם לפי שקול דעתו. מורמשינר מנסה לסדר את הספר מחדש לפי שקול דעתו הוא. אבל אם קרה לספר באמת האונה כזאת, יש להתיאש ממנו. אלא שבהנחתו של מורמשינר יש משום הגזמה משונה ביותר. ולעומת זה טבעי הדבר להניח, שבספר חלו פה ושם פירוסים בשל האונות מכניות רגילות. ועיין להלן, הערה 11.

את השאלה מצד מסוים אחד. יש צדיק הסובל יסורים בלא חטא, לשם נסיון בלבד. בזה נתנת תשובה מסוימת לשאלת צדיק ורע לו. ספור־המסגרת של ס' איוב (וכן ס' איוב כולו ביסודו) אינו דן בשאלת הרע המוסרי החברותי (הרעה, שהרשע עושה לצדיק) אלא בשאלת הרע הבא מאת האלהים. הגישה לשאלה היא פסיכולוגית: היעמוד איוב האיש בנסיון או ינחיל נצחון לשטן? איוב עומד בנסיון. דבר זה מעמידה האגדה כמופת ודוגמה לכל אדם. את האידיאה הזאת של יסורי נסיון ונסיון בכלל אנו מוצאים גם במקומות אחרים במקרא: בספור העקדה (בר' כ"ב) וכן בשמ' ט"ז, ד; כ', כ; דב' ח', ב, טז; ל"ג, ח; שופ' ב', כב; ג', א, ד[7].

עם המעבר לשיחה הפיוטית אנו עוברים מן הספירה של האגדה לספירה של החכמה. הספר הפיוטי הוא מספרות החכמה המקראית. איוב הוא כאן חכם המדבר במשל ומליצה, וכן רעיו, וכן אליהוא. השיחה מתנהלת בלשון ספרות החכמה וברוחה. המוסר נתפס כאן כענינה של החכמה. הרשע הוא גם אויל וכסיל. המשוחחים מתנצחים בראיות חכמתיות: ממסורת זקנים ומנסיונם הם. הם מתהדרים זה בפני זה ברוב חכמה. גם אליהוא פותח את דבריו בנאום על החכמה, תכליתו לאלף חכמה את איוב ולהוכיח לו, שהוא „לא בדעת ידבר". יש כאן גם פרק מיוחד על החכמה (כ"ח). ואף האל מופיע כאן כדי ללמד חכמה, ופתח דבריו הוא: „מי זה מחשיך עצה במלין בלי דעת... אשאלך והודיעני... הגד, אם ידעת בינה". דבריו הם שורה של שאלות

---

[7] אגדת איוב היא עממית מאד בסממניה (בתיאור האל, השטן וכו'), ובזה דומה היא לאגדות־בראשית. אבל מעות הוא לומר, שמופיע בה מראה „אליל מיתולוגי קמן", שהשטן מסית אותו להביא יסורים על אדם לשם „נסיון" — מעם, שאינו „נאה לאלהים", כמו שאומר ב ו ב ר, הורת הנביאים, 174—175. מופיע כאן הצמצום, שקבעה האמונה הישראלית ברשות האל עם שכבשה את המיתוס: חירות הרצון המוסרי של האדם. השטן וקטרוגו הם דמויים עממיים חמימים, אבל הרי הם מצויים גם ביהדות המאוחרת, ואף הגביא משתמש בהם (זכ' ג'). ואשר לנסיון עצמו, הרי הוא, כאמור, דמוי רווח במקרא וגם ביהדות המאוחרת וגם בנצרות. הנסיון אינו מכוון דוקא לגלות את הנסתר מעיני אלהים או ל„הוכיח" משהו לשטן. אין האגדה מספרת באמת על „התערבות" בין האל ובין השטן. הנסיון מגלה מה שצפון באדם, הוא מוציא כח נפשי אל הפועל. אגדת איוב מאמינה בגמול. אבל בה מופיעה הדרישה של צדקה ללא שכר, וזו יכולה להתממש רק על ידי סבל. — בספור־העקדה המקראי אין השטן מופיע. אבל האגדה התלמודית השלימה כאן משלה (סנהדרין פט, ע"ב). ולא עוד אלא ששמה בפי אברהם והשטן שיחה מפטוקי ס' איוב (שם).

„הידעת ז"... הוא מיצג את העולם כהגשמת החכמה האלהית. ותשובת איוב היא: „הגדתי ולא אבין"...

הפרובלמה של הספר החכמתי היא לא השאלה הפסיכולוגית של התנהגות איוב אלא השאלה ה ע י ו נ י ת: כיצד להעריך את גורל איוב מתוך הבחינה החכמתית של תורת הגמול? השאלה היא לא, אם יש צדיק סובל, אלא היא רחבה הרבה יותר: אם יש סדר־עולם מוסרי בכלל. איוב מגיע בהמשך השיחה לידי שלילת סדר־עולם מוסרי. יש מוצאים כאן סתירה יסודית בין האגדה ובין השיחה: באגדה איוב עומד בנסיון ואינו חוטא בשפתיו, ואילו בשיחה הוא מרשיע את האלהים. ובהתאם לזה מתקשים בדברי האל לאליפז: כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב (מ"ב, ז). אבל באמת אין כאן שום סתירה, אם נשים לב לשניות הספירות של הספר: ספירה חכמתית קבועה בתוך ספירה אגדתית.

באגדה נשאלת שאלת א פ י ו של איוב (לא שאלת השקפתו על סדר העולם): השטן טוען, שהוא „יברך" את יהוה, יהפך לאויב ובוזה אלהים, יחדל להיות „תם וישר וירא אלהים" בנפשו ובמעשיו ובדבריו. אשתו של איוב יועצת לו „לברך" אלהים למען ימות, זאת אומרת: לעשות מעשה רשע. איוב עומד בנסיון זה, והוא נשאר צדיק. ובבחינה זו הוא עומד גם בשיחה, עד דבורו האחרון. הוא מדבר גם בשיחה כאדם דתי־מוסרי עד מעמקי נפשו. הוא אינו מקל ראשו, הוא גם אינו מוציא מסקנה לא־מוסרית מטענתו השלילית ביותר. הוא בכל הויכוח ירא אלהים וסר מרע. הוא נשאר צדיק ברצונו ובכל ישותו. גם בתוך דבריו הנואשים הוא מתפלל לאלהים, הוא מרומם את האלהים, הוא צמא אלהים, הוא מעיד על עצמו את האלהים, רק בו הוא שם מבטחו. הוא אף מאיים על חבריו במשפט אלהים על שהם מדברים לאל רמיה! (י"ג, ז—יא). הוא טוען בשם האלהים ובשם האידיאל המוסרי, מתוך דאבון נפש עמוק ומזעזע[8]. מופיעה איפוא כאן דמות מפולגת: איוב־הצדיק של האגדה ותאומו — איוב־החכם. בניגוד לכל מהותו הנפשית אין הוא יכול להמלט מהכרחו השכלית. והנגוד הטרגי הזה בין נפשו ובין שכלו הוא שיא הרעות, שבאו עליו, שיאם ותמציתם. באמנות נפלאה נותן המשורר לאיוב־החכם להשלים את מעשה השטן ולהכות את איוב־הצדיק את המכה הקשה ביותר: הוא נוטל ממנו את היקר לו ביותר — את בטחונו בצדק האלהי. עם אבדן הבטחון הזה אובדת מאליה כל תקות חייו. עתה אין לו עוד דבר עלי אדמות. ובכל זאת, בבטן־שאול של המצוקה הזאת מה הוא אומר? „חי אל הסיך

---

8 השוה: ס ג ל, ספר איוב, תרביץ, תש"ב, ע' 89.

משפטי, ושדי המר נפשי, כי כל עוד נשמתי בי ורוח אלוה באפי, אם תדברנה שפתי עולה, ולשוני אם תהגה רמיה! חלילה לי, אם אצדיק אתכם, עד אגוע לא אסיר תמתי ממני, בצדקתי החזקתי ולא ארפֶּה!"... (כ"ז, ב—ו). הוא אינו מסכים עם חבריו, מפני שהוא מתעב דברי רמיה. ודברו האחרון (ל"א) היא הָאָלה הגדולה, שבה הוא נשבע על צדקתו. אחרי שאבד לו איפוא כל עולמו הוא נלחם בכל כחות נפשו על הערך האחד, שנשאר לו — על צדקתו, שנעשתה ערך עצמי ללא כל שכר. כך מעלה אותו המשורר לשיא הקודר של צדקה ללא תקוה בעולם ללא צדק אלהי.

ובגלל השניות הזאת אין פלא, שהדעות על איוב היו חלוקות. להכרה העממית איוב הוא צדיק, כפי שהוא מופיע במסגרת הספורית. אבל דמות איוב־החכם עוררה תהייה. בין חכמי ישראל היו מי שאמרו על איוב, שהיה „מחרף ומגדף" ושנטרד מן העולם הבא וכו' (גמרא בבא בתרא ט"ו—ט"ז). אבל מתוך הרגשה דקה דרש ר' יהושע בן הורקנוס, שאיוב עבד את הקב"ה מאהבה, והביא ראיה מאיוב י"ג, טו וכ"ז, ה, וקילסוהו חכמים (משנה סוטה ה', ה). ואין ספק, שהמשורר בקש לטבוע בו דמות זו של צדיק־מאהבה. איוב שולל, מפני שהוא חושב לו לחובה מוסרית לומר את האמת לפני האלהים. ואילו הרעים הולכים בדרך הקלה ביותר, מתבצרים במשלי־חכמה עוברים לסוחר, פוטרים עצמם בדברי שפתים. במובן זה אומר אלהים לאליפז, שהוא ורעיו לא דברו אליו „נכונה". גנוי זה קשור בדברי איוב בי"ג, ג—יב וכ"ז, ב—ו. זה מראה על הקשר האורגני, שקשר המשורר בין השיחה ובין הספור.

מן התלונה האישית ער שלילת ההשגחה. לא בבת אחת מגיע איוב לשלילת סדר־עולם מוסרי. דרגה־דרגה הוא מגיע לטענה נואשה זו. ההבדל היסודי בינו ובין רעיו הוא בזה, שהוא דן בשאלה מתוך הכרה אישית ראשונית־מוצקה, שאין שום דבר יכול להזיזה: הוא יודע ידיעה בלתי־אמצעית, שהוא „צדיק". זוהי ה„נקודה הארכימדית" שלו. הוא צדיק, מפני שהוא ירא אלהים ואוהב את הטוב. הוא שאף לטוב כל ימי חייו, וגם עתה הוא שואף לטוב. אין הוא אומר, שאין בו חטא. אדרבה, הוא מדבר בפירוש על חטאיו. „חטאתי! מה אפעל לך, נצר האדם!... ומה לא תשא פשעי?..." (ז', כ—כא). הוא מדבר על עוונות נעוריו (י"ג, כו). וכן הרבה. אבל — כלום יכול אדם, ילוד אשה, להיות נקי מחטא? חטאיו של איוב הם כשלונות, חולשות, והוא מרגיש, שאין כשלונות אלה עושים אותו „רשע". אין הוא יכול להאמין, שחטאים נעלמים אלה יש בהם כדי להצדיק את גורלו הנורא. הוא טוען וחוזר וטוען, שאין זו ממדת הצדק, שהאל הנשגב והנעלה

יפקוד על יצור עלוב וחולף כאדם את כשלונותיו ויעניש אותו עליהם בעונש איום כל כך. זהו רובד־הסלע של טענותיו.

הוא פותח בתלונה על גורלו האישי. הוא מקלל את יומו ושואל את נפשו למות. מתוך דבריו נשמעת בת־קולה של תלונה על האלהים ומדותיו בהנהגת העולם. רעי איוב משיבים לו בשם תורת־הגמול הדוגמטית. הם טוענים, שאם נענש, סימן הוא, שיש בו חטא, והם דורשים ממנו, שיחזור בתשובה. דבריהם מרעישים אותו עד היסוד. מעט מעט נהפכת התלונה האישית לקטגוריה כללית. בתשובה הראשונה לבלדד הוא מביע כבר את ההכללה: תם ורשע הוא מכלה! (ט׳, כב). משאלת הרע הבא מאת האלהים הוא עובר לשאלת הרע הבא מאת האדם. באותה התשובה הוא כבר אומר דרך אגב: ארץ נתנה ביד רשע! (שם, כד). ואחרי כן, בתשובה השניה לצופר (כ״א) ובתשובה השלישית לאליפז (כ״ד) הוא מרחיב את הדבור על נושא זה. לא זה בלבד שהרע האלהי אינו מבחין בין צדיק לרשע, אלא שאין גמול מוסרי לאדם על מעשיו בכלל. בכ״א הוא טוען, שהרשע מצליח ואינו נענש. בכ״ד הוא מוסיף ואומר: הדעה, שבריב הצדיק עם הרשע, הצדיק מנצח, אינה נכונה. הרשע מדכא את הצדיק ומושל בו. הוא חומס ורוצח, ואין מציל. כך מגיע איוב לשיא השלילה. הרע, שפגע בו, כאילו פקח את עיניו לראות מה שלא ראה קודם. אין השגחה מוסרית בעולם—זוהי המסקנה המזעזעת, שהוא מגיע אליה.

רעי איוב חוזרים כולם על טענה אחת. החכמה הבדוקה והמנוסה אומרת, שיש גמול. מכאן נובעת מסקנה ברורה: איוב חטא. ואם הוא אינו יודע מה חטאו, האל יודע את החטא בחכמתו. הם אינם אומרים, שגורל איוב הוא סוד אלהים. לתורתם אין מסתורין. הכל ברור: איוב נענש, משמע, שהוא רשע. התפתחות מודרגת של השיחה מטענה לטענה יש רק בתשובות איוב.

טענות אליהוא. עם תום השיחה בין איוב ובין רעיו מופיע על הבמה דובר חדש: אליהוא.

הרבה חוקרים חושבים את פרקי אליהוא ליצירת משורר מאוחר יותר, שהוסיף על ספר איוב דברים משלו, מאחר שלא מצא בו תשובה מספקת על השאלה הנידונה. והראיה: אליהוא לא נזכר במסגרת הספורית כלל. מלבד זה יש סבורים, שפרקיו נופלים בערכם הפיוטי משאר הפרקים. אבל באמת יש לראות את פרקי אליהוא כחלק אורגני של הספר. הם מעבר טבעי מסיום תלונות איוב להופעת יהוה. אליהוא אינו נזכר בספור, משום שאינו מגבורי האגדה העתיקה. הוא דמות נוספת. והוא, כנראה, דיוקן המשורר עצמו.

בפרקי אליהוא יש הרבה מן הסתום (כמו גם בשאר פרקי הספר), ואין פלא, שנפלגו הדעות בהסברם של הדברים. ב ו ד ה נסה להוכיח, שאליהוא מביע את הרעיון הכללי של הספר: חטאו של איוב הוא חטא ה ג א ו ה. היסורים באו עליו, כדי להביא את החטא הזה לידי גלוי. ואף אמנם נחגלה החטא. והחטא נתמרק, מאחר שאיוב נהם על דבריו ונכנע לאלהים. היסורים העלו אותו איפוא לדרגה גבוהה יותר. וזהו סוד יסורי הצדיק[10]. למרות כל הנוי, שיש בתפיסה זו, הרי היא בכל זאת לא נכונה. לפי מושגי המקרא לא חטא איוב ב„גאוה". הגאוה המקראית היא מרדות האדם באלהים הבאה מתוך בטחון בכחו או בחכמתו. אולם איוב אינו מורד ואינו בוטח בעצמו. אדרבה, הוא מטעים בלי הרף, שהאדם הוא אין ואפס, צל עובר, עלה נדף, קש יבש. ודוקא הכרת אפסותו של האדם היא יסוד מרי שיחו. את שלילת הגמול הוא מביע לא מתוך „גאוה", אלא מתוך חובה מוסרית לדבר דברי אמת לפני אלהים. ואף אמנם לא נחשבו לו דבריו לחטא: הוא דבר „נכונה". ולפי תפיסתו של המשורר, התמוטטות אמונתו בגמול היא בעצם לא חטא אלא פורענות נוספת, שאף היא לא העבירה אותו על צדקתו. ואשר לאליהוא — הרי הוא מזכיר את ה„גאוה" באמת רק במקום אחד, ולכל היותר — בשני מקומות (ל"ג, יז; ל"ו, ט). לפניו כבר הזכיר את הגאוה אליפז (כ"ב, כט). ולא עוד אלא שאין אליהוא מזכיר את גאותם של צ ד י ק י ם דוקא. וכל הענין הזה הוא בדבריו ענין צדדי לגמרי[11].

---

10 Budde, Das Buch Hiob, 1918 (הוצאת נובק), ע' XL—XLIX.

11 ל"ג, יז הוא די מעורפל. ובכל אופן מדובר כאן על „אנשים" סתם ולא על צדיקים. בל"ו, ט (ואם אסורים בזקים... ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו) מפרש ב ו ד ה (וכן ט ו ר מ ש י נ ר, ביאורו לאיוב), שהנושא ל„יתגברו" הוא לא „פשעיהם" אלא ה„אסורים בזקים", ו„יתגברו" ענינו: יחגאו. והראיה: ההקבלה בט"ו, כה. אבל אף אם נניח, שכן הוא, הרי בט"ו, כה מדובר על ה ר ש ע הבוטח בכחו וגבורתו ונוטה „אל אל ידו". וכן מוכיחה ההקבלה בתה' ק"ז, י ואילך, שה„אסורים" האלה הם חומאים הנענשים על המאיהם ולא צדיקים, שאין בהם חטא זולת ה„גאוה". הפסוקים ו—ז באיוב ל"ו אינם קשורים בפסוקים ח ואילך (כמו שמבארים בודה, מורמשינר ואחרים), וה„אסורים" אינם ה„עניים". ו—ז הם מן המליצות הכוללות של ספרות החכמה והשיר, והקבלות להם אנו מוצאים בש"א ב', ח ובתה' קי"ג, ז—ח. ענינם: הריב שבין הצדיקים ובין הרשעים. בריב זה יגחיל האל נצחון ל„עניים" (הצדיקים־הענוים). במובן זה משתמש המשורר במלה „עני" גם בכ"ד, ד, ט, יד; כ"ט, יב, ושמוש זה מצוי בספרות החכמה. ואילו באיוב ל"ו, ח ואילך מדובר לא על העני הסובל מיד הרשע אלא על האדם, שבא עליו עוני מיד אלהים. ושיעור הכתוב: ואם

באמת פותח אליהוא במקום שסיים איוב: בבירור שלילת ההשגחה המוסרית. אליהוא משתדל לבסס את דבריו על טענות, שגם איוב מודה בהן. אליהוא נבדל משלושת הרעים קודם כל בזה, שאין הוא טוען, שהיסורים באו על איוב, מפני שהיה רשע. ובכלל הוא מעמיד במרכז טענותיו לא את השאלה האישית של איוב אלא את שאלת ההשגחה, שהשיחה הגיעה אליה בסופה ובשיאה. ואף־על־פי שהדברים די מעורפלים, אפשר למצוא בהם כוון מסויים, ואף ערוכים הם בתכנית מסוימת. אליהוא מביא ראיות משני סוגים: ראיות מ מ ק ר י העולם, מקורות גוי ואדם, וראיות מ ק ב ע העולם, ממדתה הכללית־הקבועה של הבריאה. החדוש שבדבריו כלול ביחוד בראיות מן הסוג השני. הוא טוען, שהבריאה כולה מעידה, שיוצרה הוא אלהי ה ט ו ב ו ה ח ס ד. הוא מטעים ארבעה דברים, שבהם מתגלה החסד האלהי הנשגב. ולעומת חסדים אלה איך יתכן לומר, שהאל אינו משגיח על עולמו ואינו פוקד על הרע המוסרי? שלש ראיות הוא מביא מן הסוג הראשון ושלוש מן הסוג השני. וקבועות הן אלו בתוך אלו לסירוגין.

ל״ב, ו—כט הם פתיחה כללית. אחר כך באה בל״ג, א—יג הפתיחה לראיה הראשונה. פסוק יג מנסח את עיקרה של כל השאלה: „מדוע אליו ריבות, כי כל דבריו לא יענה?״ (כלומר — שאין האל שם לב לאדם ולדבריו ולעניניו). בל״ג, יד—לג הוא מציע את הראיה הראשונה ממקרי העולם: יש שהאל מעיר אונו של אדם על מעשיו הרעים בחלום נבואי או על־ידי מחלת קשה ומעוררו לחזור בתשובה. ואם האדם שב ומתחטא, הוא ניצל. בל״ד ב—יב הוא פותח את הראיה הראשונה מקבע העולם. בפתיחה זו הוא מטעים לאיוב את כל סורה הרע של שלילתו: שלילה זו גופה משתפת אותו עם כל פועלי און ואנשי רֶשע (ז—ט). אליהוא מביע את הדעה השלטת בספרות החכמה, שהרע המוסרי שרשו בשלילת הגמול. המשגה הזה, שנאחז בו איוב, הוא איפוא יסוד כל עולם הרע. ונגדו הוא מנסח בשלשה משפטים מכריעים (יג—טו) את ראיתו הראשונה מקבע העולם: כ ל ה י ש כ ו ל ו קיים ברצון אלהים ובמדת חסדו. כל הבריאה כולה היא גלויה של מדת הטוב והחסד של האל. היתכן לומר, שהאל המקיים ומכלכל את העולם בכל רגע בחסדו אינו עונה ואינו משגיח על עולמו? הלא כל היש כולו וכל נשימה של כל חי הוא מענה אלהים. ה ב ר י א ה — זהו החסד האלהי הראשון המוכיח את בטולה של שלילת איוב.

יקרה, שבני אדם, אסורים בזקים, ילכדו בחבלי עני, הרי זה עונש על פעלם וכו׳. ויונתן תרגם: ואין אסירין רשיעיא וכו׳.

בל"ד, טז—לז כלולה הראיה השניה ממקרי העולם. יש שתקיפי עולם המושלים באדם רב נשברים ונופלים פתאום. האין זה אצבע אלהים? מי מכריע את האבירים האלה, אם לא האל, ועל מה הוא מכריעם, אם לא על עריצותם? (יט—כח). אם איוב יוסיף להתעלם מכל זה ויוסיף לדבר כאנשי און, הרי מן הראוי יהיה לחשוב אותו לא רק לאיש המדבר „לא בדעת" אלא גם לפושע (לד—לז). בפרק ל"ה מנסח אליהוא את הראיה השניה מקבע העולם, והיינו: מן ההכרה המוסרית, ששם האל בלב האדם. שהרי הטוב והרע המוסרי של האדם אין בהם לא תועלת ולא נזק לאלהים. וכשם שבריאת העולם החמרי היא חסד, כך גם בריאת העולם המוסרי האידיאלי אינה אלא חסד. לטובת האדם שם האל בו הכרה מוסרית. הוא פאר בה את האדם, שאותו אלַף יותר מבהמות ארץ וחכָּם אותו מעוף השמים. הרע הנעשה בכל חי הוא „טבעי"[12]. ואילו האדם מבחין ברע הבחנה מוסרית. זהו חסד האלהים השני אחרי חסד הבריאה. ואם כן, כלום אפשר, שהאל, שנטע את ההבחנה המוסרית בנפש האדם, אינו נוהג עולמו במדה מוסרית? ההתמרמרות המוסרית של איוב מוכיחה איפוא היא גופה, שאין הדין עמו. ההכרה המוסרית — זהו החסד האלהי השני המוכיח את בטולה של שלילת איוב.

בל"ו, ב—כא מביא אליהוא את הראיה השלישית ממקרי העולם. ראיה זו אינה אלא המשכה של הראיה הראשונה. לא רק במחלה אלא גם ביסורים אחרים („בחבלי עני") מעורר האל את האדם במקרים רבים על חטאיו. ואם האדם שב מדרכו, הוא ניצל מן הרע. הדברים האלה רצופים מליצות כוללות של ספרות החכמה על הגמול. ל"ו, כב—ל"ז, כד יש לראות כפתיחה לראיה השלישית מקבע העולם הכלולה בפרק כ"ח, שהוא סיום דברי אליהוא, כאמור למעלה. ענינו של פרק כ"ח הוא: סוד החכמה והיראה. ולפרק זה הקדים המשורר פתיחה על סתרי החכמה הכלולים בעולמו של האל. אליהוא נפעם ונסער למראה „נפלאות אל" המתרחשות בעולם תדיר. העולם הוא סוד אלהי. היכול אדם לתפוס את הסוד הזה? „התדע?"... שואל אליהוא את איוב כמה פעמים, מעין השאלה האלהית מן הסערה. ומפני שהאל נשגב כל כך ומפני שעולמו נפלא כל כך, האדם ירא אותו. ומפני זה גם חכמת האדם כאין נגדו. בפתגם על היראה ועל החכמה אליהוא מסיים דבריו בפרק ל"ז, ודבורו זה הוא המעבר לפרק־החכמה כ"ח, שאף הוא חותם בדבור מעין זה על היראה ועל החכמה.

---

12 בל"ה, יב צ"ל, כנראה, „הם" במקום „שם". כל החי יצעק מפני גאון רעים, אבל האל אינו פוקד. פוקד הוא רק על האדם, מפני שבו נמצא הכרה מוסרית.

ס׳ איוב הוא ספר חכמתי, ובודאי לא בקש יוצרו לשלול את ערך החכמה האנושית. ובאמת מדבר פרק כ״ח על חכמתו הרבה של האדם. קץ שם האדם לחושך, „ולכל תכלית הוא חוקר". הוא חדר לבטן האדמה, „בחלמיש שלח ידו, הפך משרש הרים", כסף וזהב ואבנים טובות הוציא ממסתרים, „וכל יקר ראתה עינו". אולם את ה ח כ מ ה לא מצא — את החכמה האלהית, הקוסמית. החכמה היא סוד אלהים לבדו. ולאדם אמר אלהים: הן יראת אדני היא חכמה, וסור מרע בינה (כח). זאת אומרת: ה ח כ מ ה האנושית היא החסד השלישי, שעשה אלהים עם האדם. כבריאה וכהכרה המוסרית מוכיחה גם החכמה, שהאל חונן את האדם ושם עינו עליו. אולם רק חכמת אנוש נתן לו האל. ואם האדם אינו תופס בחכמתו את מסתרי העולם הטבעי, אל יוציא משפט על אלהי החסד. כי עם שהאל מנע מאת האדם חכמה אלהית, הרי עשה עמו עוד חסד אחד ומיוחד: הוא נתן לו במקומה את י ר א ת ה א ל ה י ם. גם זהו חסד עליון, החסד הרביעי, וגם זה מופת, שהאל חונן את האדם ומשגיח עליו. כך מביאה אותנו החכמה האנושית למסקנה האחרונה: היא היא המכירה בחסדי האלהים עם האדם, והיא המכירה גם באפסותה מול חכמת האלהים, ולפיכך היא משליטה על עצמה לעולם את יראת האלהים ואת בטויה — את החוק המוסרי כתכלית כל חכמה וכל בינה. ה ח כ מ ה ו י ר א ת ה א ל ה י ם הם חסדי האלהים העליונים המוכיחים את בטולה של שלילת איוב[13].

---

13 על פרק כ״ח הדעות חלוקות. יש חושבים אותו להוספה. ויש מוצאים בו את עיקר עניני של הספר. לדעה אחרונה זו עיין: כ ה נ א, ביאורו לאיוב, פתיחה לכ״ח; מ ו ר מ ש י נ ר, ביאורו לפרק זה, ושם, ע׳ 533. אבל שניהם מצרפים אותו לדברי ה׳. ואין צירוף זה עולה יפה. ס נ ל, ספר איוב, תרביץ, תש״ב, ע׳ 83—85, משחדל להוכיח, שכ״ז—כ״ח הם מדברי איוב, כסדרה וכנוסחה של המסורת: אלה הם „נאומי הצמדקות" של איוב, שבהם הוא קובע את אמונתו האמתית. כי איוב מאמין באמת, שיש שכר לצדיק ועונש לרשע, ואין הבדל ביגו ובין רעיו אלא בשאלת סבת יסוריו. מה שאמר איוב נגד אמונת ההשגחה לא אמר אלא „בשעה של החרגשות". אבל הסבר זה אינו מתקבל על הדעת. הוא ממשמש את קטרוגו של איוב. אם כ״ז, ז—כג הם דברי איוב, ואם איוב מסכים סוף סוף עם רעיו, הרי הוכוח סובב על שאלה אישית בלתי חשובה. ואחרי הודאה־בעיקר זו מה טעם יש עוד בדברי אליהוא ובדברי ה׳, שעל השאלה האישית אינם משיבים כלל? הפרק על החכמה והטיום על „יראת אדני" אינם מתחברים גם לפי הסבר זה עם הדברים שלפניהם ושלאחריהם.

את יסורי איוב אין אליהוא מבאר. הוא רק חותר להשיב את תשובתו על השאלה הכוללת, אם יש השגחה.

ה ו פ ע ת ה א ל. אחרי הנאום הזה המברר את גלויי חסד האלהים עם האדם מביא המשורר עוד את המופת האחרון: את דבר ה' מן הסערה.

מהי התשובה הנתנת בפרקים האחרונים האלה? גם בזה נפלגו הדעות. יש אומרים, שהתשובה היא: בעולמו הגדול והנשגב של האל אין ערך לגורלו של האדם. אבל רעיון זה ודאי אינו מתאים לרוח ימי קדם בכלל ולרוח העולם המקראי בפרט. יש אומרים, שהתשובה היא: הדבקות באלהים היא הפצוי לצדיק הסובל. רעיון מעין זה הובע באמת בתה' ע"ג, כה—כח: איכה ג', כד. אבל לא בתשובת ה' ולא בסיום ס' איוב לא הובע הרעיון. איוב אינו מתנחם בקרבת אלהים. אלא דבר אלהים מ ו כ י ח לו את משוגתו, מלמד אותו „עצה" ודעת. והשאלה היא: מה טיבה של ההוכחה?

דברי ה' מצד ת כ נ ם מפתחים במערכת ציורים נשגבים את הרעיון, שכבר הובע בספר קודם לכן ושאליהוא הטעימו ביחוד: איך יתנשא האדם לשפוט את האלהים, אם העולם, מעשה ידי האלהים, מלא תעלומות, שאין הוא משיגן? על גורל איוב עצמו אין כאן מלה. על קטרוג השטן ועל הנסיון אין מלה. השאלה חדלה זה כבר מלהיות שאלת איוב. היא עתה שאלת האלהים: שאלת ההשגחה. והאם זוהי כל התשובה, שיש כאן תעלומה? אמנם, רעיון זה כלול בתשובה. אבל בודאי בקש המשורר לתת בפרקים אלה יותר. יש לשים לב לכך, שבפרקים אלה נשתבצה הספירה החכמתית בתוך הספירה האגדתית. ד ב ר י ה' הם דברי ח כ מ ה ולמוד עצה. אבל מ ס ג ר ת ם היא א ג ד י ת: הם נאמרו בהופעת אלהים לאור היום מן הסערה. האין הופעה זו התגשמותו האגדית של מאמר החכמה: „ויאמר לאדם: הן יראת אדני היא חכמה" וגו'? האל הופיע להגיד דברו לאדם. עם הופעת האלהים זרח אורו של החסד העליון: חסד ה ה ת ג ל ו ת. זהו החסד החמישי. לאיוב לא ה ד ב ר י ם אלא ה ה ת ג ל ו ת ע צ מ ה היא המופת המכריע הכל. „לשמע אזן שמעתיך, ועתה עיני ראתך, על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר" — זה דברו האחרון של איוב (מ"ב, ה—ו). אם האל הנשגב מכל נשגב מופיע לילוד אשה ללמדו חכמה, מה מקום יש עוד לטענה, שאין הוא משגיח על עולמו?

הופעת האל היא ראשית שיבת שבותו של איוב. היא מחזירה לו את הערך העליון, שאבד לו באחרונה: את האמונה בהשגחה האלהית. דברי האל לאליפז, שלו ולרעיו יסלח רק בתפלת איוב, מחזירים לו את כבודו המוסרי,

שניטל ממנו קודם לכן. אחרי זה האל משיב לו גם את קניניו החמריים, שאבדו לו בראשונה.

תשובת ס׳ איוב היא איפוא דתית עד עמקי־עמקיה. הספר דן בשאלה המוסרית על בסיס החכמה. אבל בשיא תשובתו הוא נשען על הנבואה, על ההתגלות. זהו המטבע הישראלי של הספר. מפני מה יש סדר־עולם מוסרי למרות הכל? מפני שיש אלהים. מלחמת־איתנים פרצה בין איוב־הצדיק ובין איוב־החכם. איוב־הצדיק מאמין אמונה מוחלטת במציאות אלהים, ובאמונה זו אין גם החכם נלחם. אבל החכם רוצה להפריד בין האלהים ובין האידיאה המוסרית: יש אלהים, אולם שלטונו אינו שלטון מוסרי. ואת התפיסה הזאת דוחה הספר. באידיאה של האלהים כלולה האידיאה המוסרית. החכם הישראלי מדבר „משפטים" אל האלהים. אבל גם הוא — „באמונתו יחיה".

מקומו ההיסטורי של ס׳ איוב. דעה רווחת היא, שמקומו ההיסטורי של ס׳ איוב הוא אחרי ס׳ יחזקאל. יש סבורים, שספר זה של הסבל האנושי נתהוה מתוך נסיון היסורים של עם ישראל בתקופת חורבנו וגלותו הראשונה. שאלת הגמול נעשתה אז שאלה מציקה וצורבת. היש צדק במתרחש ובעומד להתרחש? מה יהיה גורל הצדיקים והרשעים שבעם כשתבוא השואה? ואחרי שנתך הזעם ורבו הסובלים התחילה להציק ביתר תוקף שאלת הטעם המוסרי של היסורים. הנביאים נבאו ישועה לשארית ישראל, הם הצדיקים. בימי ירמיה ויחזקאל הטרידה שאלת הגמול את העם (יר׳ ל״א, כח: יחז׳ י״ח, ב ואילך). הפגעה הרעה באמת ברשעים? כלום לא הוטל הסבל על הצדיקים? ס׳ איוב קשור בפרובלמטיקה הזאת. בת קול של יסורי העם כאילו מנהמת מתוכו. ויש מניחים אפילו, שאיוב מסמל את ישראל הסובל. כמו כן יש טוענים, שאיוב תוקף את תורת־הגמול האישית, שיחזקאל נסח אותה „נסוח קלסי" והשלטת בס׳ משלי וס׳ תהלים וכו׳. ודבר זה קובע את מקומו אחרי ס׳ יחזקאל.

אולם באמת אין שום קשר בין הפרובלמה הלאומית־המוסרית של גורל ישראל וסבלו ובין ס׳ איוב. ס׳ איוב הוא לא־היסטורי ולא־לאומי, ואין בו שום רמז לישראל. מקום גבורי הספר וקורותיהם ושיחתם היא „ארץ עוץ". אבל כל המתרחש וכל המדובר כאן הוא מחוץ למסגרת של קורות־עם. כל שכן שאין כאן רמז־בן־רמז לישראל ולקורותיו, עם כל היות הספר ישראלי במהותו, מאחר שגבוריו אינם ישראלים כלל.

ולפיכך אין ממילא גם שום קשר בין ס׳ איוב ובין הפרובלמטיקה של הנביאים. הפרובלמטיקה הנבואית יש לה לעולם רקע חברותי. היא

מבקשת לעמוד על סוד התגשמותה של מדת הדין בקורות ישראל ובקורות העמים. וגם בשעה שהנביאים דנים בשאלת היחידים — בגורל הצדיקים והרשעים — הם דנים בה על רקע שאלת הפורענות הכללית והישועה הכללית. עמוס, ישעיהו, צפניה, חבקוק, ירמיהו, יחזקאל — כולם דנים בשאלה זו על רקע ההתרחשות ההיסטורית, הריאלית או האידיאלית. אולם איוב הוא „יחיד". יש לו משפחה, רעים, עבדים, שכנים: הוא יושב בשער עירו בין שרים ונגידים. אבל גורלו, שהוא המשמש נושא לאגדה ולשיחה, הוא גורל „יחיד": אין שום חוט המקשר אותו עם גורל עם, שבט, עיר או חברה בכלל. הוא לא נספה עם רשעים. הרעה נועדה רק לו. אפיני הדבר, שיחזקאל מזכיר אותו בין הצדיקים הראויים להנצל מפורענות, שתבוא על ארץ חוטאת (יחז' י"ג, יג—כ). אבל בס' איוב אין רקע כזה כלל.

מלבד זה מעורה הפרובלמטיקה הנבואית כולה ברע החברותי: בנגוד שבין הצדיקים ובין הרשעים בחברה האנושית, בשלטון הנרשע בחברה האנושית ובמשפט האלהים, שעתיד לשים קץ לשלטון זה. במדה שהנביאים תוהים על המעשה הנעשה בעולם, הם תוהים על הסבל, שסובל הצדיק מיד הרשע: סבל העני־הענו מיד העשיר־העריץ, סבל העמים המדוכאים מיד גויים עריצים, סבל ישראל מיד מדכאיו ומשעבדיו. זוהי טענת חב' א'—ב' ויר' י"ב, א—ב. זוהי גם טענת משוררי ס' תהלים. ואילו הפרובלמה היסודית של ס' איוב הוא, כמו שאמרנו למעלה, הרע הבא מאת האלהים, הרע המוסרי ה„טבעי". איוב לא סבל מידי רשעים, ואין הוא מן העניים והמדוכאים התובעים עלבונם מיד העשירים והמדכאים. הוא היה צדיק עשיר ומצליח. הרעה באה עליו מיד האלהים. הוא נפגע באש מן השמים, ברוח מן המדבר, בשחין רע מאת השטן וגם החרב פגעה בו בדבר אלהים. והרע האלהי־הטבעי הזה הוא נושא התלונה היסודית. ראינו כבר, שרק בהמשך השיחה כולל איוב בט', כב ובכ"א וכ"ד גם את הרע החברותי בתלונתו. בזה הוא משלים את שלילת ההשגחה המוסרית. אבל אין זה משנה את מסכת היסוד של הספר.

כמו כן יש לשים לב לכך, שסגנונה המיוחד של הנבואה הוא סגנון התוכחה המכוונת כלפי החברה האנושית, וביחוד — כלפי החברה הישראלית. על החברה האנושית היא מאיימת בגמול־אלהים. תלונות כלפי מעלה על עכוב מדת־הדין אנו מוצאים רק בחב' א', א—ב', ד וביר' י"ב, א—ב. השאלה הזאת היא איפוא בתחום הנבואה רק שאלה צדדית. פקפוק בגמול לא הובע בספרות זאת, ופקפוק כזה גם לא יתכן בה. התהייה על מדת הדין הובעה כאן כתפלה יותר מאשר כתרעומת. (וכן בס' תהלים). ואילו בס' איוב אין שום תוכחה כלפי החברה. התלונה על האלהים היא המוטיב

היסודי של הספר. כאן שאלת הגמול נחקרת על בסיס החכמה. ברור, שספר זה נוצר בספירה אחרת לגמרי מאשר הספירה הנבואית.

ואשר לתורת הגמול האישי המדוקדק של יחזקאל — כבר אמרנו, שתורה זו לא נעשתה מעולם לתורה שלטת. וגם לא היא הנתקפת בס' איוב. איוב שולל את ההשגחה, ועמה — כל גמול מוסרי. אין שום זכר כאן לריב בין תורות גמול שונות, ודבר אין לספר זה עם השאלות של ימי ירמיה ויחזקאל. לס' איוב אין לקבוע מקום בשורת התפתחותן של האידיאות הנבואיות. (לכל זה השוה להלן בנספח: ספרות החכמה).

ס' איוב וחכמת המזרח העתיק. הפרובלמה של היסורים ללא חטא לא נתחדשה בישראל מתוך נסיון החיים הלאומיים. השאלה עתיקה היא, וכבר התלבטו בה חכמי המזרח הקדמונים. ס' איוב הוא יצירה ישראלית מקורית. אבל שרשי הפרובלמה של ספר זה נעוצים בחכמת מצרים ובבל. בספרות החכמה המצרית והבבלית אנו מוצאים גם את האמונה בגמול אישי וגם את ההתלבטות בשאלת הגמול ואת הערעור על תורת־הגמול השלטת. וגם לס' איוב בפרט אנו מוצאים כמה הקבלות בספרות בבל ומצרים. לספור־המסגרת של ס' איוב מקביל בבחינה ידועה השיר הבבלי „אהללה את אדון החכמה". אמנם, אין כאן מגע בצורה הספרותית, אבל יש מגע אידיאוני: הצדיק סובל יסורים מידי האלהות, מתלונן מרה על גורלו. אבל לבסוף האלהות שומעת תלונתו ומצילה אותו. הקבלות לשיחה הפיוטית־הפילוסופית שבס' איוב אנו מוצאים ב„שיחת האדון עם עבדו" וב„תלונת החכם על רעת העולם". בשתי יצירות אלה, שגם הן כתובות בצורת שיחה, נתקפת תורת הגמול המקובלת. בשתיהן אנו מוצאים תלונות על רעת האדם ועל הגורל הרע, שמנו לו האלים. בשתיהן נשללת ההשגחה ומובעה הדעה, שגורל אחד לצדיק ולרשע. כמו כן יש מגע מסויים בין ס' איוב ובין הספר המצרי „שיחת העיף עם נפשו"[14]. לס' איוב אין דוגמא ממש בספרות הלועזית העתיקה. אבל יצירה זו עצמאית היא גם ביחס לספרות הלועזית וגם ביחס לנבואה הישראלית.

---

[14] השוה על זה ביחוד ה י ס ב ר, Recherches, ע' 75 ואילך. הימבר מראה על הרבה במויים ומליצות בס' איוב השאולות, לדעתו, מן הספרות המצרית, והוא משער, שהמחבר חי במצרים. אבל הימבר מפריז. באמת, יש מגע בפרטים ובעגינים הלקיים (כגון בתלונות על הרע הסוציאלי או בפרקי ההלות אלהים), אבל אין יצירה מצרית, שיש בכללה דמיון לענין הראשי של ס' איוב, כזה, שאנו מוצאים בספרות הבבלית.

אלא שמצד הפרובלמה היסודית שלה קרובה היא יותר לספרות החכמה הלועזית מאשר לספרות הנבואית.

מכיון שאנו מוצאים את התלונה על הרע החברותי ואת הערעור על האמונה בגמול מוסרי בספרות החכמה הבבלית והמצרית, רשאים אנו להניח, שגם התלונה הנבואית וגם התלונה האיובית שתיהן מושרשות בחכמת המזרח העתיק. אלא שמשורש עתיק משותף זה עלו על אדמת ישראל שני גידולים שונים זה מזה, ושניהם — י ש ר א ל י י ם במהותם. התלונה על הרע, שבחכמה המזרחית אינה אלא פסימיזמוס קודר ונואש, נהפכה ברוח הנבואה ל ת ו כ ח ה ח ב ר ו ת י ת עצומה: תוכחה כלפי החברה האנושית ב ש ם האלהים. והתלונה ההיא עצמה נעשתה בתחום החכמה הישראלית פ ר ו ב ל מ ה ד ת י ת - מ ו ס ר י ת עצומה, הכרוכה בזעזוע נפשי עמוק, אלא שהיא מתבטאה בתרעומת כ ל פ י האלהים בשם הצדק האלהי. החכמה הישראלית לא יכלה להשלים עם הפתרון האלילי של השאלה המושרש באמונה המיתולוגית בעצמאות האלהית של הרע. לא מחבר תה' ע"ג ולא יוצר ס' איוב אינם משלימים עם הפתרון הזה. לא רק בחב' ב', ד ובתה' ע"ג אלא גם בס' איוב נתנת סוף סוף אותה התשובה: האמונה! ולא רק התשובה אלא גם הצעת השאלה גופה ישראלית היא. ישראלית היא ה„פלצות", שבה היא נשאלת (איוב כ"א, ו), האמונה העמוקה, שבה מובע הספק עצמו. ודאי לא נכון יהיה לומר, שהענין המרכזי של ס' איוב היא הפרובלמה המוסרית כשהיא לעצמה. הספר הוא דתי במעמקיו. השטן אינו מנסה להחטיא את איוב באיזה חטא מוסרי. הוא חפץ להביאו לידי ב ר כ ת א ל ה י ם. ובהמשך השיחה איוב מגיע באמת כמעט עד גבול חטא זה: הוא שולל את המדה המוסרית של ההשגחה האלהית. אבל סופו: הכניעה לפני הנשגב.

ס' איוב קשור איפוא בעניניו ובצורתו הספרותית לא בנבואה הישראלית אלא בחכמה המזרחית העתיקה. קשור הוא בה גם בבחינה חיובית, באשר הפרובלמה של הגמול וההתקפה על אמונת הגמול מושרשות בה. אבל קשור הוא בה גם בבחינה שלילית: עד כמה שהוא דוחה את הכפירה הפסימיסטית של החכמה האלילית. אפשר לומר: ס' איוב הוא במהותו האחרונה בטוי ל ש ל י ל ת ה א ל י ל ו ת, כשם שהתורה והנבואה הן בטוי לשלילת האלילות. מפני זה תופס ס' איוב מקום מיוחד בספרות המקראית. הספר הוא מיצירות ספרות החכמה, ועם ישראל לא נפקד בו. אבל בה בשעה שס' משלי (וכן ס' קהלת) אינו מזכיר את האלילות כלל ואינו קובע כל יחס אליה, נזכרה האלילות באֶלת ההתחטאות הגדולה של איוב כ„עון פלילי" ברשימת החטאים המוסריים (ל"א, כו—כח). בה בשעה שבס' משלי החכמה האלהית היא מקור המוסר, והיא

המלמדת את האדם „יראת ה'", מובע באיוב כ"ח הרעיון, שהחכמה היא סוד אלהים, ש ל א נ ת נ ה לאדם. יראת ה' היא לא „ר א ש י ת חכמה" (משׂ' א', ז'; ט', י; תה' קי"א, י), ואין היא נובעת מן החכמה, אלא היא באה במקומה, היא מעל לחכמה. בס' משלי הענין הדתי הוא כמעט טפל. אף „יראת ה" חשובה, מפני שהיא מביאה לידי הצלחה ואושר. ואילו בס' איוב הענין הדתי הוא המרכזי. השאלה המוסרית מרעישה, מפני שהיא דתית. ואם אין בספר ישראלי־במהותו זה זכר לישראל, לפולחן הלאומי ולמוסר הלאומי הישראלי, אין זה פרי השפעת ה„אוניברסליזמוס הנבואי". טעם הדבר הוא, שס' איוב הוא מן היצירות המקראיות העתיקות, שעולמן הוא עולם א מ ו נ ת־ה י ח ו ד ה ק ד מ ו נ ה, שלפני ישראל.

ס' א י ו ב ו א ג ד ו ת ב ר א ש י ת. בתחום הספרות המקראית יש לראות את ס' איוב כיצירה מקבילה לסדרת־ה א ג ד ו ת ש ב ב ר' א'—י"א, למרות כל המרחק הספרותי שביניהן. שתיהן מסמנות את מקום חבורה של האמונה הישראלית עם התרבות המזרחית העתיקה ואת מקום פרישתה ממנה. אגדות־בראשית הן כבוש ה מ י ת ו ס האלילי, ס' איוב הוא כבוש ה ח כ מ ה האלילית. הקרבה השרשית של שתי היצירות מבוטאה בצד־שוה שביניהן: שתיהן מקומן ב ע ו ל ם ל פ נ י־י ש ר א ל י או לא־ישראלי. שתיהן נפתלות בשאלות־יסוד: שאלות הרע, החטא, סדר העולם המוסרי. שתיהן תיאודיציות. שתיהן דנות בשאלות הרע הטבעי־האלהי. ושתיהן אינן קשורות בשום שאלה „ישראלית". בשתיהן יש נבואה במובן החגלות־האלהים, אבל אין נבואה שליחית. שתיהן ארוגות על המסכת האגדית ש ל א מ ו נ ת־ה י ח ו ד ה ק ד ו מ ה. גבורי אגדות־בראשית (ובכללם גם האבות) הם מיחדים, שאמונתם עומדת על תפלה, קרבן וחיים מוסריים. וכן גבורי ספר איוב. את איוב מדמה לה האגדה כאחד מקדמוני העולם. כאבות העולם. הוא בעצמו מקריב, ללא כהן וללא מקדש. יחז' י"ד, כ מזכיר את איוב יחד עם נח (הצדיק שבדור המבול) ועם דניאל (החכם הכנעני הקדמוני). איוב הוא מגבורי האגדה שלאחרי דור־הפלגה: הוא מתיחש על העם היושב ב„ארץ עוץ", היא אדום. וגם גבורי אגדת איוב הם אדומיים[15]. אין כאן שום רמז לאדום־עשו ההיסטורי וליחסים

---

15 אליפז הוא שם בכור עשו (בר' ל"ו, ד ואילך). אליפז הוא תימני (עיין שם, יא, מו, מב; ועיין יר' מ"ט, ז, כ; יחז' כ"ה, יג, ועוד). בלדד הוא שוחי (עיין בר' כ"ה, ב). השם צופר נמצא רק כאן. אבל השבעים גרסו צופר במקום צפו בבר' ל"ו, יא. צופר הוא „נעמתי", ונעמה הוא אולי חלוף־הגוי דיאלקטי של השם רעמה, שם אחד משבטי ערב (בר'

ההיסטוריים שבינו ובין ישראל. נראה, שחומר האגדה ואולי גם משהו מדברי החכמה שבספר יש להם איזה קשר עם אדום וחכמתו. אבל בשביל המשורר הישראלי גבורי הספור חיים לא בארץ עוץ ההיסטורית אלא בספירה האגדית של המיחדים הקדמונים[16]. כבר הזכרנו (כרך זה, ע' 282—283), שהמקרא

י', ז; יחז' כ"ו, כב). עיין מ ו ר ט ש י נ ר, ביאורו לאיוב, ח"א, ע' 14—15. על ההשערה, שס' איוב הוא ממקור אדומי, עיין להלן בנספח: ספרות החכמה.

[16] מ ו ר ט ש י נ ר, ביאורו לאיוב, ח"א, ע' 16—30, 47—48; ח"ב, 534—542, טבור, שבספור על איוב יש נרעין היסטורי מסוים ושאיוב ורעיו הם אישים היסטוריים. איוב הוא יובב מלך אדום, שמלך, לפי בר' ל"ו, לב—לג, לפני בלע בן בעור, שהוא הוא בלעם בן בעור. הספור הקדום על איוב הוא אחד מספורי התורה, שנשאר פרשה חיצונית. לפי נוסח־הספור הקדום נתנסה יובב־איוב, המלך הצדיק, ביסורים והורד מכסא מלכותו, ומלכותו נתנה לבלעם הרשע, ואחרי כן שב אלהים את שבותו, והוא נתנייר. מורטשינר ממעים את הדמיון שבין פרשת בלעם ובין ס' איוב. ביחוד הוא מוען, שבשתי היצירות „אין האדם יודע את השם יהוה ומכנה את אלוהיו ,אל, אל שדי, עליון'" (ע' 29). את ס' איוב הוא תופס כספר ההתניירות. איוב ורעיו אינם משתמשים בשם יהוה, שלפי שמ' ו', ב—ג לא היה ידוע בימי קדם. רק בדברי האל שבסוף הספר מופיע השם יהוה. ואת אומרת, שלאיוב מחגלה לבסוף השם האמתי של האל, והוא „מתנייר". בזה הביע המשורר, שכתב את הספר ארמית במאה הששית לפסה"נ, דרישת ההתניירות לגויים (ע' 537). — אולם כל הדברים האלה אינם מתקבלים על הדעת. בין פרשת בלעם ובין ס' איוב יש נקודות־מגע. זה רומז על החום־יצירה משותף עתיק. אבל ההבדל בסוג הספרותי ברור בכל זאת. שירת בלעם היא משירת־המושלים ההיסטורית־המדינית (עיין למעלה, כרך זה, ע' 144—147), ואילו ס' איוב הוא מיצירת ה ח כ מ ה הבלתי־היסטורית. בפרשת בלעם ישראל הופס מקום מרכזי. בס' איוב אין זכר ורמז לישראל. ואילו היה הספור הקדום מספר על מלך אדומי, שגלוה על ישראל, אין להבין למה לא נשאר בנוסח־הספור שלנו ש ו ם ז כ ר לכך. מלבד זה יש להעיר, שגם בלעם וגם בלק משתמשים בשם יהוה, בשיר ובספור (ומה שמורטשינר אומר בהערה לע' 48 אינו משנה בענין זה כלום ואינו מצדיק את דבריו בע' 29), לא כן איוב ורעיו. בשלשת המקומות, שבהם ניתן, לפי נוסח המסורה, השם יהוה בפי הדוברים בכל הספר הגדול הזה, הובאו, כנראה, פחגמים מנובשים (א', כא; י"ב, ח; כ"ח, כה). אבל ההנחה היא, שאין הדוברים יודעים את השם. ואילו בלעם משתמש בו לעתים קרובות. שס' איוב אין לו בהחלט שום שייכות להתניירות, ברור כיום: הענין לא נזכר ולא נרמז. אין „התניירות" באין ישראל. חלופי שמות האלהים כשהם לעצמם דבר אין להם עם התניירות. זה ברור קודם כל מן האמור בשמ' ו', ב ואילך: האבות לא ידעו את השם המיוחד, אבל הם נחשבים למיחדים אמתיים. את האחד ידעו, רק שמו המיוחד לא נידע להם. בשום ספור על „התניירות" (רות, נעמן) אין חלופי השמות והכנויים הופסים מקום. בלעם

נוטה לגולל שאלות מוסריות ולדון בהן על רקע לא־ישראלי, וביחוד — על רקע אמונת־היחוד האגדית הקדומה. על רקע זה בקשו יוצרי אגדות־בראשית וס׳ איוב לפתור את הסרובלמות העמוקות ביותר של האמונה הישראלית, הסרובלמות העולמיות, שהנביאים לא נפתלו עמהן. עולמן של אגדות־בראשית הוא המיתוס, עולמו של ס׳ איוב היא החכמה.

נ צ ו ח ה ח כ מ ה ה א ל י ל י ת. האמונה הישראלית היא שלילתו של המיתוס, באשר הוא משעבד את האלהות לכח ההויה העל־אלהית ובאשר הוא מאליה מתוך כך את הרע. ואילו בחכמה היא חשה אלילות עד כמה שהיא מתנשאת להיות „אלהית", מדה משותפת לאל ולאדם, עד כמה שהיא עושה את האדם „כאלהים", עד כדי כך, שהיא מעזה להציץ לפני ולפנים, לפרוץ כל פרגוד וגם — לשפוט את האלהים. החכמה המצרית והבבלית היא, אמנם, מוסרית ודתית ומלמדת לירוא את האלים. אבל אנו יודעים, שהיא הגיעה גם לשיא השלילה, ודוקא על מצע השאלה המוסרית. לידי כפירה, ב מ צ י א ו ת האלים לא הגיעה גם היא. אבל היא הגיעה לידי ש ל י ל ת א פ י ם ה מ ו ס ר י. חכמת בבל מגיעה לזה ב„שיחת האדון עם עבדו" וב„תלונות החכם על רעת העולם". כאן החכמה האלילית כאילו חוזרת למקור האלילות — למיתוס: האלים הם סמלי כחות טבעיים, ואין ההויה המוסרית ממהותם. לפי הרגשת האמונה הישראלית תפיסה זו היא היא האלילות. אמונה באל ללא אופי מוסרי, שאינו אלא „הולך ככלב" אחרי בעל הקרבן, כבטוי המגושם שב„שיחת האדון עם עבדו", היא אמונה אלילית בעצם יסודה. בדמות דיוקן אלילית זו של החכמה המזרחית נלחם ס׳ איוב.

ס׳ איוב מושרש איפוא בפרובלמטיקה של החכמה האלילית, אבל הוא — שלילתה ונצוחה של חכמה זו בשיא העזתה, ולפיכך יש בו משום מ ל ח מ ה באלילות. כספרות המקראית בכללה וכאגדות־בראשית בפרט, אין הוא פוקד את האלילות ההיסטורית־המיתולוגית. הוא מזכיר רק את עבודת הטבע, אבל אף את עבודת־הפסילים, שהתורה והנבואה נלחמו בה כל כך, אין הוא פוקד.

יודע את השם, אבל הוא קוסם ואויב. בכלל היתה ההתגיירות בימי קדם קשורה בהסתפחות על ישראל ובישיבה בארצו. לחילופי השמות של האל אין כל שייכות להתגיירות זו. כל שכן, שבמאה הששית היה כל ענין זה ארכיאולוגי, ואיך יכלו הגויים להבין „רמז" נעלם כזה באותה הקופה? על זה יש עוד להוסיף, שבדברי האל בסוף ס׳ איוב לפי נ ו ס ח ה מ ס ו ר ת אין השם יהוה מופיע אף פעם אחת (שלא כדברי טורטשינר בע׳ 536). השמוש הזה בכנויי האלהים הוא סגנון פיוטי עתיק, ואין לו ערך אידיאולוגי כזה, שהולה בו טורטשינר.

אולם נפתל הוא, כאגדות־בראשית, באידיאות־היסוד של האלילות. איוב מעז גם הוא להציץ לתוך תהום שאלת הגמול. אבל שלילתו של איוב אינה המלת האחרונה של הספר. ספר איוב אינו פותר את שאלת הגמול כלל. הוא מסתיים בדברי אלהים „מן הסערה" על נפלאות הבריאה ועל המון רזיה המעידים על נשגבות האל. וזהו האקורד האחרון. בדברים אלה ובפרק כ"ח על החכמה המשמש מבוא להם הובעה האידיאה היסודית: שלילת גאות־החכמה האלילית. החכמה האלילית שואלת וכופרת: היא מעזה לפתור את השאלה: היא מוציאה משפט שלילי על האלהות. החכמה הישראלית שואלת, אבל אינה פותרת. היא חושבת את הכפירה הפסימיסטית להעזה אלילית, להתנשאות האדם להיות „כאלהים" ולשפוט את האלהים. החכם הישראלי שואל וחוקר, אבל יודע הוא, שהוא „עפר ואפר". בין האיוביות האלילית ובין האיוביות הישראלית מפסיקה — האידיאה הישראלית.

זמן חבור הספר. הספירה האדומית של ס' איוב רומות היא גופה על כך, ששרשי היצירה הזאת נעוצה בחכמת־המזרח העתיקה. אבל הספר אינו חכמת אדום וגם אינו חכמת בני־שם בכלל [17] אלא חכמת ישראל. היצירה הזאת ניזונה כולה ממעמקי האידיאה הישראלית. ס' איוב הוא גבושה המפואר ביותר של חכמת המזרח בלבושה הישראלי. ומפני ששרשיו עתיקים, לפני־ישראליים, הם, אין שום דבר, שימנע אותנו מלחשוב אותו על היצירות הקדומות ביותר של התקופה העתיקה, אף־על־פי שאין אנו יכולים לצמצם את זמנו בגלל אפיו האי־היסטורי. המסגרת הספורית עתיקה היא בלי ספק. דמויי־האלהים שבה תמימים ביותר, וגם זה צד־שוה הוא בין ספר זה ובין אגדות־בראשית. הכשדים הם כאן עדיין שבט מדברי נודד. אבל גם הדמוי על הופעת אלהים לאיוב מן הסערה לאור היום, שהוא מגוף הספר הפיוטי, הוא דמוי עתיק. על התגלות אלהים מעין זו מסופר במקרא בפעם האחרונה במל"א י"ט. לשון השירה, בחלקים המובנים לנו בלי קושי, היא עברית נשגבה, ממיטב השירה המקראית. לא יתכן כלל לתפוס לשון זו כ„תרגום", שנעשה בזמן מן הזמנים [18]. ואילו המגע, שיש בלשון הספר עם האוגריתית,

---

17 עיין: Renan, Le livre de Job, 1860, ע' XXV ואילך. השוה להלן בנספח: ספרות החכמה.

18 השערה כזו כבר שיער הראב"ע (עיין ביאורו לאיוב ב', יא). מתעצם בזה ביתוד מורפשינר המבקש להוכיח, שמלים ובטויים ארמיים אף נשארו בתוך המקסט שלנו, מפני שהמתרגם לא חשב לנתוץ לתרגמם או לא ידע איך להרגמם (ע' 500 ואילך). אבל איך

הארמית, הערבית מתבאר באופן הטבעי ביותר מתוך כך, שהמשורר השתמש בניב ספרותי עברי עתיק, שנשתמר בו שרג לשוני קדום, והוא המכביד עלינו את הבנת הספר. ואולי גם הכיר את ספרות החכמה של בני־קדם וקבל ממנה השפעה לשונית. הספר נוצר בכל אופן בתקופת־הזהב של תיצירה הישראלית — בימי בית ראשון.

אפשר להניח, שמשורר נפלא כ„מתרגם" ס׳ איוב (או שפופר בעל טעם בכלל) יוציא מתחת ידו עירוב־לשונות חפל כסוג זה? איזה מתרגם בעל טעם יתקע לתוך תרגומו מלים ובמויים מן המקור, שאין הוא יודע מה מיבם או שאין הוא יודע איך לתרגמם?

כ. האידיאל והמציאות

האידיאל המוסרי של ישראל בתקופה העתיקה היה: יראת אלהים כיסוד לחיי צדק, אמת, אהבה ורחמים, ענוה ויגיע־כפים. עיין בר' י"ח, יט; שמ' י"ח, כד; במ' י"ב, ג; דב' ט"ז, כ, ועוד; וביחוד עיין רשימת המדות הטובות והרעות בתה' ט"ו; כ"ד, ג—ו; ק"א; קי"ב; קכ"ח; מש' ג', כז—לא; ו', טז—יט; איוב ל"א. אין במוסר הזה (ובמוסר המקראי בכלל) שום יסוד של שלילת חיי העולם הזה: של חיי המין, מאכל, משתה, שמחה, רכוש. פרי בטן, פרי האדמה ושגר העדר הם ראש ברכות האלהים (דב' כ"ח, ד, ועוד). השמחה היא יעוד ומצוה: והיית אך שמח (שם ט"ז, טו). על ישראל בימי האושר של תקופת שלמה נאמר: יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרב, אכלים ושתים ושמחים (מל"א ד', כ). חיי הבשר נהפכים לרע רק בשעה שהם אחוזים ב**תאוה** רעה המעבירה את האדם על דעתו המוסרית ומשכיחה את האלהים מלבו: חיי המין יכולים להפך לזונונים, האכילה — לזוללה, השתיה — לסביאה, אהבת הקנין — לתאות בצע המטמטמת את הלב והמביאה לידי עושק וחמס. האיש הישר והתם הוא העמֵל: הרועה וביחוד עובד האדמה. המוסר המקראי הוא מוסר איש־האדמה הפשוט. עם ישראל האידיאלי מדומה כעם של עובדי אדמה. בסדרי החוקים המתנות הניתנות לעניים (כמו גם המתנות למקדש ולמשרתיו) הן מתנות מפרי האדמה; לא נזכרה נדבת כסף. עיין גם מש' ג', ט—י. עבודת האדמה נחשבת למשלח־יד הטוב ביותר, עיין מש' כ"ז, כג—כז; י"ב, יא = כ"ח, יט; י"ד, ד; כ"ד, כז; השוה ג', ט—י; ו', ח; י', ה; ט"ו, ו; ט"ז, ח; כ', ד; כ"ד, ל—לא. „אשת חיל" יראת־אלהים עוסקת גם בתעשיה ביתית מפרי אדמתה וגם קונה שדה ונוטעת כרם (מש' ל"א, י—לא). ה„עני" במובן עמֵל החי על יגיע כפיו נחשב לצדיק וישר. אבל הדלות במובן מחסור וסבל וזיקה למתנת אחרים אינה נחשבת מעלה מוסרית או דתית. אדרבה, בתורה ובספרי החכמה האמידות והטובה הכלכלית הן גמול אלהים ליראיו. על זה מעידים הספורים על האבות. וכן אנו רואים, שההבטחה לישראל היא „ארץ טובה ורחבה" „זבת חלב ודבש" (שמ' ג', ח, ועוד), שכרם הוא גשם, יבול, שובע, רוב בנים (ויק' כ"ו, ג—י; דב' ז', י—יג; י"א, יד—טו; כ"ח, ג—יב, ועוד ועוד), בתים, כרמים, בקר וצאן, כסף וזהב (דב' ז', י—יא; ח', ז—יג), ואף הובטח להם, שילוו כסף לגוים רבים (שם ט"ו, ו; כ"ח, יב). ועיין תה' ט"ו, ה; כ"ג, ה; כ"ד, ג—ה; כ"ה, יג; ל"ד,

י—יא; ל״ז, יא, כא, כב, כו, כט, לד; פ״א, יז; ק״ה, מד; קי״ב, ב, ה, ט; קי״ג, ז—ח; קכ״ח, א—ד; קמ״ד, יב—טו; מש׳ ג׳, ט—י, טז, לה; ח׳, יח, כא; י׳, כב; י״ג, כב; כ״ב, ד; כ״ד, ד, ועוד. זאת היא גם האידיאה של הגמול בס׳ איוב. הריש הוא רע וקלון (מש׳ ו׳, יא; י׳, טו; י״ג, יח; י״ד, כ). ועם זה קיימת הרגשה בכח המחטיא של העושר. העושר מביא לידי גאוה, ועשוי הוא להביא לידי שכחת אלהים (עיין דב׳ ח׳, יא—יח; י״ז, יז; ל״ב, טו). הרשע בוטח בעשרו ובחילו (תה׳ מ״ט, ז; נ״ב, ט; מש׳ י״א, ד, כח; איוב ל״א, כד, ועוד). תפלת החכם לאלהים היא: רֵאש ועשר אל תתן לי! (מש׳ ל׳, ח). העושר משיא לכחש באלהים (שם, ט). רע הוא ביחוד עושר עשוי בלא משפט (תה׳ ס״ב, יא; מש׳ א׳, י—יח; י׳, ב; ט״ו, כז; כ״א, ו, ז; כ״ח, ח, ועוד). קיימת ההכרה, שהתום והיושר הם ערך עצמי ועליון הטוב מכל עושר (תה׳ ל״ז, טז; מש׳ ט״ו, טז; ט״ז, ח, יט; י״ט, א, כב; כ״ח, ו). קרבת־אלהים יקרה לצדיק מכל הון (תה׳ ע״ג, כה—כח). טובה תורת־אלהים מכל עושר (שם קי״ט, יד, לו, נז, ועוד). החכם מזהיר מפני הרדיפה אחרי העושר (מש׳ כ״ג, ד; כ״ח, כ, כב). ובכל זאת יש עושר, שהוא ברכת אלהים (מש׳ י׳, כב; כ״ד, ד). האל מוריש ומעשיר (ש״ב ב׳, כז). והחכמים מזרזים את תלמידיהם לחריצות ומזהירים מפני העצלות. — „אידיאל נומדי״, שכמה חוקרים המציאו מדמיונם, אינו נמצא במקרא[1]. וכן אין במקרא, וגם

---

[1] ממציא ה„אידיאל הנומדי״, שכאילו שלם בין מאמיני יהוה האמתיים והקנאים (כנון הרכבים) והשפיע גם על הנביאים, הוא בודה. עיין מאמרו ב- Preussische Jahrbücher, 1896, ע׳ 57—79, ועיין ספרו Religion, ע׳ 16, 19, 23, 68, ועוד. ממנו קבלו אחרים. עיין: רנן, Histoire, ח״א, ע׳ 61—63, 110; ח״ב, ע׳ 289—291, 318; מיירס, Israeliten, ע׳ 82 ואילך; הלשר, Geschichte, ע׳ 93 ואילך; קיטל, Geschichte, ח״ב, ע׳ 315, 332, 351; קוס, Pauvres, ע׳ 34 ואילך; השוה גם המפל, Ethos, ע׳ 15. על האידיאל הנומדי של הושע ביחוד עיין הימבר (Humbert), ס׳ היובל למרטי, ע׳ 158—166. רוביגסון מבחין בישראל אידיאל אכרי־עירוני (כנעני) ואידיאל נומדי (ארמי), עיין ביאורו להושע ולעמוס: Robinson, Die zwölf kleinen Propheten (HAT), 1938, ע׳ 3 ואילך. על הערך האידיאולוגי של המדבר בספרות המקראית עיין סולובימשיק במאסף „דביר״, ספר שני (תרפ״ג), ע׳ 16 ואילך. — אבל באמת לא היה ישראל מעולם עם מדברי, ומעולם לא היה לו שום אידיאל של חיי מדבר או של חיים נומריים. המדבר לא היה בחיי העם אלא אֶפיזודה. העם נתהוה בארצות התרבות בין אור כשדים ובין מצרים (עיין למעלה, ע׳ 11—13). „האידיאל הנומדי״ קלוש מן הדמיון. מנהגי הרכבים (יר׳ ל״ה) מיוחדים להם, ואין שום נביא ושום סופר מקראי בכלל רואה אותם כאידיאל. (השוה למעלה, ע׳ 231, הערה 2). ההבמחה העליונה,

לא בס' משלי, יחס שלילי למסחר. המסחר אינו תופס עוד כמעט מקום בחיי החברה הישראלית המשתקפים במקרא, וביחוד בתקופה העתיקה. הוא ענין נכרי, אבל אינו נחשב לחטא. הסוחר הוא „כנעני" (מש' ל"א, כד; איוב מ', ל; השוה יש' כ"ג, ח). ה„כנעני" הוא רע עד כמה שהוא רמאי ועושק (הושע י"ב, ח; השוה צפ' א', יא). אבל במסחר עוסקת גם אשת החיל המהוללה (מש' ל"א, יד, יז, כד)[2].

בין האידיאל המוסרי ובין המציאות מעורה היתה בישראל תהום, כמו בכל מקום ובכל זמן.

המקורות העתיקים (בתנ"ך) מונים את העם בעצם בחטא דתי־פולחני אחד: בזנות אחרי אלהי נכר. עברות על „מצוות מעשיות" לא נזכרו. וגם בס' תהלים לא נזכרו עברות מסוג זה, ומן הנביאים מזכירים אותן דרך ערבי רק הנביאים המאוחרים. חוקי חגים ומועדים, קרבנות, מתנות קודש, עניני טומאה וטהרה וכו' היו בימים ההם הנהי עממי, נימוס של חיים. בודאי שונים היו הנימוסים לפי המקומות. אבל בכל מקום שמרו עליהם ההמונים ביראה תמימה. היו חטאים, כמובן. היו שגגות ובודאי גם זדונות. אבל היו גם נימוסי רצוי

שנחנה כבר לאבות, היא ארץ זבת חלב ודבש. בחזון אחרית־הימים האידיאה של הארץ היא מרכזית. העם האידיאלי של הנביאים הוא עם של אכרים ולא של נומדים. ישראל היה פעם „ארמי אבד" (דב' כ"ו, ה), זאת אומרת: שבמיו היו נודדים בארצות התרבות ללא נחלה לאומית, אבל הוא מברך את האלהים על שנאלו ממעמד זה. תקופת הנדודים הקצרה ב„מדבר הגורא", למרות כל הזוהר האגדי האופף אותה, נחשבת לתקופה של סבל ועוני הממילים זועה. גם בהושע ב', ד—כב החזרה אל המדבר מדומה כעונש קשה על הזנות האלילית. היא נזכרת בפרק שז אחרי הזכרת השבתת החג והחודש וכו'. מרום חסד יהוה היה מתן הדגן והתירוש והכסף והזהב (י—יא). החזרה אל המדבר אינה אלא זמנית, ואחריה תבוא התנחלות חדשה (יו, כ). — בהתלהבות רבה מנן על תורת „האידיאל הנומדי" פליים, עיין: JBL, 1923, Flight, ע' 158—226 (ושם גם רשימה ביבליוגרפית מפורטת). אלא שבאידיאל ה„נומדי" הוא כולל הכל: התנגדות לעיר, לציביליזציה ולחרבות, לקרבן ולפולחן, למקדש, לעבודת אלילים; שאיפה לחיים פשוטים, נענועים לחור הזהב וכו'. על כל הדברים האלה אפשר באמת למצוא ראיות. חסרה רק הראיה על מציאות אידיאל נומדי במשטעותן האמתית של המלים.

[2] בוסמן, Proverbiastudien, ע' 60 ואילך, משתדל להוכיח, שהנביאים וחכמי המשל התנגדו למסחר. אבל ראיות אמתיות הוא מביא רק מבן־סירא. ה„ראיות", שהוא מביא מן המקרא, נדרשות לענין זה רק על ידי פלפול. השוה למעלה, ע' 578, הערה 12.

וכפרה, ובענינים אלה פנו אל הכהן לשאול ממנו „תורה" ולרצות על־ידו את האלהים. כן הגנה יראת־טבו קדמונית גם על תחומים מסוימים של המוסר. ספורי נ"ר מראים מה גדול היה הפחד מפני הפרת שבועה, נדר, חרם. גם על הערויות החמורות הגנה בלי ספק יראת־טבו עממית־שרשית. מעשה „פילגש בגבעה" מביא, לפי הספור, למלחמת דמים. מעשה דוד בבת־שבע מעורר סערה וזועה. מעשה אמנון בתמר מביא לידי נקמת דמים. בזמן מאוחר פורצת שחיתות מינית במעמד העליון. אבל נראה, שהעם בכללו שמר על טהרת חייו.

אולם גדול היה הקרע בין האידיאל ובין החיים בתחום המוסר הסוציאלי. איזה מרחק עצום בין „לא תקם ולא תטר" ובין מה שמספר על אבימלך, שאול, דוד, אבשלום, יואב, שלמה, אחאב, יהוא וכו'! בימי אמציה מקיימים את החוק „לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות" (מל"ב י"ד, ה—ו). אבל הדורות שלפני אמציה נוהגים כאילו חוק זה אין לו תוקף משפטי. ספרות־התורה צמחה מתוך חיי העם, ושרשיה מעורים בחיי הנפש העממית. אבל מרובה היה בה היסוד האידיאליסטי והאוטופיסטי. היא הגנה על הכושל והדל וגדרה גדרים לתקנתו. אבל היא היתה לא חוקת־משפט מדינית ממש, אלא ספרות מוסרית, שעלה בה גם יסוד משפטי מסויים. מפני זה עמוק היה הקרע ביניה ובין החיים ביחוד בספירה הסוציאלית.

הקרע נכר כבר בזה, שבתורה נתגבשו סדרי חיים של חברה פטריארכלית קדומה, שבתקופת המלוכה נעשתה מעט מעט נחלת העבר. על זכיות המלך כמעט שאין בה כלום. זכיות של שרים אין היא יודעת כלל. היא יודעת רק זכות בעלות של השבט ובית־האב על הקרקע. חוק היובל נועד לשמור על עקרון זה. אבל אין שום רמז לכך, שלחוק זה היה תוקף בימי קדם. גם לא שמענו כלום על שמיטת כספים בימי קדם. חוקי־היסוד הסוציאליים שבתורה הם בעצם מצוות מוסריות ולא חוקים, מאחר שאין ענשם בצדם. על הונאת גר, עניי יתום ואלמנה, לקיחת נשך, עדות שקר, הטיית דין, לקיחת שוחד, עושק שכר שכיר, עני ואביון, עושק הריע, גזלה וכו' וכו' לא נתפרש שום עונש. הללו הן בתורה מצוות מוסריות כמו באזהרות המושלים־החכמים. מפני זה לא היתה שום הגנה משפטית ממשית על הכושל. המשפט הקיים והמציאות החברותית היו שונים הרבה מן האידיאל שבתורה ובספרות החכמה. לפי התורה אסור לקחת נשך ולחבול בגד עני. אבל הנושה היה יכול בתוקף החוק לקחת את ילדי הלווה לעבדים (מל"ב ד', א). לפי התורה אין עבדי עולם מישראל. אבל עבדים מישראל היו, ובימי צדקיהו נכרתה ברית מיוחדת לשלחם לחפשי, אבל אחרי־כן שבו וכבשו אותם לעבדים (ירי' ל"ד, ט—כב). ואף אנשי הכנסיה הדתית של ימי נחמיה כובשים את בני בעלי־חובותיהם

ובנותיהם לעבדים (נח' ה', א—יג). מגן ריאלי היו קשרי המשפחה, ויפה הרגיש את עצמו מי שהיה יושב „בתוך עמו" (עיין מל"ב ד', יג). אבל גם ה„עם" היה מנצל הזדמנות לנחול שדה של אחר, ולהציל אפשר היה רק על־ידי המלצה אל המלך (שם ח', א—ו). בתנאים אלה רבים היו ריבי משפחות ואישים, רבים היו נסיונות של נישול ועושק. רבים היו העושקים והעשוקים, הרודפים והנרדפים, מעשי עול של אנשי־זרוע עשירים לכושלים עניים־ענוים. כאן עבר קו הפלוג בין „צדיקים" ובין „רשעים" בישראל בימי קדם, בתורה, בנביאים, בתהלים, ובספרות החכמה משמעות ההבחנה ההיא היא מוסרית־סוציאלית. את הד הריב בין ה„צדיקים" ובין ה„רשעים" אנו שומעים במזמורי ס' תהלים. עליו מדברים תמיד גם חכמי המשל.

עם סוף מלכות אפרים גבר הפלוג הסוציאלי בחברה הישראלית, וגבר הרע, שהיה כרוך בו. תמורה סוציאלית עמוקה הביאה לידי התרוששות המוני עם. הקרע בין האידיאל ובין המציאות נתעמק ביותר. ומתוך הקרע הזה נולדה הנבואה הספרותית.

לחקר המקורות והספרות

א. ספרות החכמה

ההשקפה הישנה על ספרות החכמה

באסכולה השלטת מקובלת היתה במשך עשרות בשנים כיסוד מוסד הדעה, שמקומה ההיסטורי של ספרות־החכמה המקראית (משלי, איוב, פרקי החכמה בס' תהלים, קהלת) הוא אחרי הנבואה הספרותית (וביחר דיוק: אחרי יחזקאל) ושספרות זו היא יצירת תקופת בית שני. הנחה זו נראית היתה אף כמבוססת ב"תופעת חוקית" של התפתחות כל העמים, והיינו, שספרות החכמה מתגבשת באחרונה, אחרי השיר והספור למיניהם. מוקדמת להנחה זו היא ההנחה, שאת התפתחות ספרות ישראל אפשר לראות כהתפתחות פנימית־עצמאית, שעברה דרך כל הדרגות ה"חוקיות", החל מן הראשונה, מבלי שים לב להשפעת חרבות הסביבה. אולם לאמתות הדעה ההיא הביאו גם ראיות מיוחדות.

הראיה העיקרית של האסכולה הישנה היתה הראיה מהתפתחות תורת־הגמול. תורת־הגמול של התורה והנביאים היא קבוצית. ביר' ל"א, כח—כט מנצנצת תורת־הגמול האישית בטעם הראשונה. ביחז' י"ד, יג—כ; י"ח, ב—ל היא מתנוחת כדוגמה קבועה. עם יחזקאל בא מפנה באמונת הגמול: תורת־הגמול האישית נצחה. בס' משלי ובס' תהלים היא שלטת. בס' איוב היא הופכת פרובלמה. רעי איוב מחזיקים בה, איוב תוקף אותה. בשלשלת־התפתחות זו מקומה של ספרות החכמה הוא איפוא אחרי יחזקאל.

מלבד זה נתגבשה, לדעת האסכולה, בספרות החכמה תורת הנביאים על הדת ועל המוסר והפולחן. הנביאים העלו את דת־יהוה הלאומית למעלת דת אוניברסלית. הנביאים הם שהגו גם את הרעיון, שהמוסר הוא עיקר ולא הפולחן. ואידיאות אלו נתגבשו בספרי החכמה. בס' משלי כמעט שאין יסוד ישראלי־לאומי. האלהות היא בספר זה אלהות אוניברסלית, אנושית־כללית. וכן בס' איוב ובפרקי־החכמה שבס' תהלים (וכן בקהלת). ברית יהוה עם ישראל לא נזכרה. המוסר הוא הובה אנושית ולא לאומית. כמו כן הובעה, לפי ההנחה המקובלת, בספרות זו השקפת הנביאים על הפרימט של המוסר לעומת הפולחן: תה' מ', ז; נ', ח—טו, סז—כג; נ"א, יז—יט; ס"ט, לא—לב; עיין גם ט"ו; כ"ד, ג—ה (השוה ק"א); מש' ט"ו, ח; כ"א, ג, כז; השוה נ', ז; ח', יג; ט"ז, ו; כ"ח, ט. באֶלת־ההתחטאות הגדולה של איוב (פרק ל"א) אנו מוצאים רשימה שלמה של חטאים ומעשים טובים, והיא כמעט כולה מוסרית. ובכלל הצדיק והרשע בספרות זו הם מושגים מוסריים־דתיים ולא פולחניים.

מכל זה כאילו נמצאנו למדים, שהנבואה קדמה לספרות החכמה. אמנם, אין להטיל ספק בדבר, שפתגמי־הכמה (״משלים״) עממיים קיימים היו בישראל מימי קדם. אבל ספרות החכמה לא נתגבשה אלא בימי בית שני[1].

המגמה

ההשקפה הזאת שלטה במדע כמעט שלטון מוחלט עד שנת 1924. אמנם, החל משנות השבעים למאה שעברה נתגלו ונתפרסמו ספרי־חכמה מצריים, והמתרגם הראשון כבר הרגיש במגע שביניהם ובין ספרות־החכמה המקראית. והחל משנות השמונים נודעו גם ספרי־חכמה בבליים. אבל הגילויים לא השפיעו על ה״מפורסמות״ של המדע המקראי. בשנת 1908 הטעים גונקל את ערך חקירת הספרות המצרית להבנת ס׳ תהלים וס׳ משלי והביע את הדעה, שספרות החכמה המקראית, שבה ״היסוד הישראלי־בעצם קלוש״ תלויה בחכמת מצרים[2]. אבל ההשקפה על ספרות החכמה המקראית לא זזה ממקומה. רק בשנת 1924 בא מפנה. באותה שנה גלה האֶגיפטולוג אַדולף אֶרמן נקודות־מגע מפליאות בין ס׳ משלי ובין ספר־החכמה של אַמֶנֶמאפֶה המצרי, שנתפרסם בשנת 1923[3]. ביחוד עמד על המגע הקרוב שבין מש׳ כ״ב,יז—כ״ג,י ובין דברי אמנמאפה: כמעט לכל פסוקי הקטע הזה יש מקבילות בספר אמנמאפה, באופן

---

1 עיין, למשל, בודה, Litteratur, עמ׳ 289, 294; שמיידרנגל, Einleitung, עמ׳ 674; ולהויזן, Geschichte (מהדורה 8), ע׳ 300, ועוד. וכן כל המבארים והחוקרים של האפכולה הבקרתית הישנה.

2 בנאומו בקונגרס ההיסטוריונים בברלין; עיין ספרו Reden und Aufsätze (1913), ע׳ 131 ואילך, ביחוד 136—137, 141—149. רנן המעים בשעתו את אשיה הלא־ישראלי של ספרות החכמה המקראית עיין: Renan, Le livre de Job, 1860, ע׳ XXIII ואילך. אלא שרנן חשב, שבספרות זו נשתמרו שרידים מחכמת תימן ובני קדם ושהיא לפי עניגה ״שטית מהורה״. זה מתאים להשקפתו, שאמונה־היחוד היא ״שטית״. אבל באמת יש בחכמה המקראית מטבע ישראלי עד כמה שהיא מונותיאיסטית. עיין עוד להלן.

3 עיין: Ad. Erman, Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos (Sitzungsbericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1924). ספרו של אמנמאפה (Ame-nemope או Amenemapt) נתפרסם ע״י בדג׳ (Budge), ונתרגם כמה וכמה תרגומים. על הספרות בענין זה עיין הימבר, Recherches, ע׳ 17 ואילך: אסמרלי, Wisdom, ע׳ 1 ואילך; פיכמנר, Weisheit, ע׳ 4; גמזר, ביאורו למשלי. — נגד הדעה, שיש כאן קשר של חלות, עיין: Herzog, ZS, 1929, 124—160. הרצוג סבור, שהדמיון שבין משלי ובין אמנמאפה בא מכח הדמיון של היצירה האנושית בכלל. אבל אין בדבריו כדי לשכנע.

שנראה, שכאילו שמש ספר אמנמאפה מקור לבעל האוסף הזה[4]. מלבד זה גילה ארמן באמנמאפה המון נקודות־מגע אחרות עם ס׳ משלי, ובפרק ד׳ גלה הקבלה לחה׳ א׳ וליר׳ י״ז, ה—ח. בעקב הגלויים האלה נוצרה ספרות שלמה. עתה נפקחו עיני חוקרי המקרא לראות את הקשר שבין ספרות החכמה המקראית ובין ספרי החכמה הבבלים

---

4 לדונמא:

משלי שלמה	משלי אמנמאפה
כ״ב, יז: הט אזנך ושמע דברי חכמים	פרק א׳: תן אזניך, שמע את אשר אני אומר
ולבך תשית לדעתי	תן לבך לדעתם
יח: כי נעים כי תשמרם בבטנך	טוב כי תתן בלבך את אשר אני אומר
יכנו יחדו על שפתיך	— — — — — — — — — — — —
	שיתם בארון גוך
	— — — —
	יהיו יחד בלשונך
כ: הלא כתבתי לך שלשום (צ״ל שלשים)	פרק ל׳: שים לבך לשלשים הדברים
במעצות ודעת	[הפרקים] האלה
כא: להודיעך קשט אמרי אמת	שעשועים הם ועצה
להשיב אמרים אמת לשלחיך	— — — — —
	לדעת לענות מענה לאומר
	להשיב דבר לשולחו.
כב: אל תגזל דל כי דל הוא	פרק ב׳: השמר לך מגזול דל
ואל הדכא עני בשער	ומהיות חזק להלש
כג: אל תחרע את בעל אף	פרק מ׳: אל תחרע את איש חמה („החם״)
ואת איש חמות לא תבוא	ואל הנש אליו לדבר עמו
כח: אל תסג גבול עולם	פרק ו׳: אל תסג אבן גבול שדה
אשר עשו אבותיך	ואל... התבל...
כ״ג, י: אל הסג גבול עולם	לא תחמד אמת שדה
ובשדי יתומים אל תבוא	ואל תבוא בגבול אלמנה
יא: כי גאלם חזק	השמר לך מהסיג גבול שדות
הוא יריב את ריבם אתך	לבל תקחך בהלה [הייגו: לבל יענישך
	האל הוח, שומר הגבולות].
כ״ב, כט: חזית איש מהיר במלאכתו	פרק ל׳: סופר מהיר במלאכתו
לפני מלכים יתיצב	טוב ימצא לעמוד בחצר המלך
בל יתיצב לפני חשכים	

והאשורים (וביניהם ס' אחיקר, שנוסחה ארמית שלו נמצאה בייב ונתפרסמה עוד בשנת 1911) והמצרים. נתברר יותר ויותר, שספרות החכמה המקראית אינה אלא חלק מספרות, שהיתה נחלה משותפת של העמים, שחיו בתחום התרבותי של בבל־מצרים. הנטיה של המדע הישן להכליל אותה בתחום החכמה היונית נדחתה בהחלט.

אולם ההסכם לא בא אלא על הכלל הראשי. ואילו בפרטים נפלגו הדעות. ובשום פנים אין לומר, שהסיקו את כל המסקנות הנובעות מן העובדות. ההשקפות על ספרות החכמה המקראיות הרווחות אף עתה הן עדות לכח־קיומן של דעות, שנתחבבו ונשתגרו על המחשבה ושמוסיפות להשפיע גם אחרי שניטל בסיסן.

שרשה העתיק של החכמה המקראית

מהי ראשיתה של היצירה החכמתית בישראל? ובמה יש לבאר את אפיה המיוחד?

המחקר גלה בזמננו את המגע שבין ספרות החכמה הישראלית ובין ספרות החכמה המצרית והבבלית. אבל שאלה היא, אם יש לבאר את המגע הזה על־ידי השפעה ספרותית מאוחרת של מצרים ובבל על ישראל. המקרא עצמו אינו מקשר את החכמה הישראלית עם מצרים ובבל אלא עם "בני קדם": עם שבטי אדום, ישמעאל וארם. רק במל"א ה', י נזכרה "חכמת מצרים" ליד "חכמת כל בני קדם". וגם זה — רק ב ה ש ו א ת חכמת שלמה עם חכמת עמים אלה. אולם אין במסורת המקראית שום עדות על קבלת ערכי חכמה ממצרים או מבבל, ולא נזכר בה שמו של שום חכם מצרי או בבלי. ולעומת זה יש עדויות על קשר עם חכמת "בני קדם".

החכמה הישראלית טבועה במטבע השיר, וצורתה הקבועה הוא ה"משל". היא הוגה את דבריה במליצה ו"חידות", לפעמים גם בגנון וכגנור (תה' מ"ט, ג—ה; ע"ח, א—ב). היא מיצירת ה מ ו ש ל י ם, אנשי השיר והמשל. המשורר־המושל והחכם שניהם נושאים "את משלם" (במ' כ"ג, ז, יח; כ"ד, ג, טו, כ, כא, כג; איוב כ"ז, א; כ"ט, א). והנה על הקשר שבין השירה הישראלית ובין שירת־המושלים העתיקה של בני קדם מראים האגדה על ב ל ע ם והשירים המיוחסים לו. עיין גם במ' כ"א, כז—ל. (עיין כרך זה למעלה, ע' 19, 144—147). על הקשר של השיר והחכמה בישראל עם אדום ביחוד מעידה הידיעה על המשוררים־החכמים איתן, הימן, כלכל ודרדע (מל"א ה', יא), מימי דוד־שלמה. איתן והימן הם "אזרחים" (מל"א ה', יא; תה' פ"ח, א), זאת אומרת: מבני ז ר ח, וזרח הוא שם אדומי (בר' ל"ו, יג, יז, לג). איתן והימן הם משוררים בישראל (תה' פ"ט, א; פ"ח, א). דה"א ב', ו מיחס אותם על זרח בן יהודה. אבל במקומות אחרים הם נמנים על מעמד המשוררים מ ב נ י ל ו י (שם ו', יח, כט; ט"ו, יז, יט; כ"ה, א, ד—ו, ועוד). אלה הם, כנראה, בני משפחות אדומיות, שדבקו בשבטי

ישראל והביאו עמהם חכמה ושיר. (עיין כרך זה למעלה, ע' 188, 198, 202—203)[5]. איוב וחבריו הם אדומיים, מ„בני קדם" (איוב א', א, ג; ב', יא). בסוף ס' משלי אנו מוצאים שני אספי־משלים, שהם, כנראה, מחכמת „בני קדם": דברי אגור (ל', א—לג) ודברי למואל (ל"א, א—ט)[6]. מלכת ש ב א באה לנסות את שלמה בחידות (מל"א י', א—יג), וגראה, שבס' „דברי שלמה" העתיק הובאו גם החידות עצמן[7]. אדום נחשבה למשכן החכמה (יר' מ"ט, ז; עוב' ז—ח)[8].

המסורת המקראית שמרה איפוא זכר ברור לקשר שבין החכמת הישראלית ובין התחום התרבותי של „בני קדם". אין שום יסוד להניח, שהישראלים קבלו את המשל ואת החכמה רק אחרי שנכנסו לארץ והתחילו מפגלים להם תרבות גבוהה יותר[9]. דמות ב ל ע ם מראה על זמן קדום יותר. באותה הספירה התרבותית, שבה חיו שבטי ישראל עוד לפני שנוצרה ברית עם ישראל, פרחו המשל והחכמה, ולשבטי ישראל היה חלק בהם. ודאי יש מקום להשערה, שגם חכמת מצרים ובבל וכנען השפיעה על המשל בישראל (משל יותם הוא, כנראה, כנעני). אבל היסוד הוא ש מ י־ק ד מ ו נ.

---

[5] לפי דה"א ב', ו איתן, הימן, כלכל ודרע הם בני זרח בן יהודה. ואילו לפי הרשימה במל"א ה', יא רק איתן הוא „אזרחי", אבל הימן וכלכל ודרדע הם בני חמול (כצ"ל במקום „מחול") בן פרץ בן יהודה (עיין דה"א ב', ה).

[6] „אגור" ו„יקה" הם, כנראה, שמות ערביים. למואל הוא „מלך משא". משא הוא מבני ישמעאל (בר' כ"ה, יד; דה"א א', ל). גם המלה „המשא" במש' ל', א יש בה, כנראה, רמז לשבט זה. עיין המבארים.

[7] עיין מ ו ר ט ש י נ ר, ביאורו לאיוב, ע' 526.

[8] על השורש השמי של החכמה המקראית עיין ר נ ן, איוב, ע' XXVII—XXIII (עיין למעלה, הערה 2). על המקור האדומי של החכמה המקראית עיין מאמרו של פ פ ַ י י ס ר (Pfeiffer): ZAW, 1926, ע' 13—25. מש' ל'—ל"א, וכן כ"ב, יז—כ"ג, יד הם, לדעתו, אדומיים. ס' איוב מבוע במסבע אדומי: הוא שולל גמול ארצי, הוא פסימיסטי ואַנגנוסטי וכו'. וכל זה בשעה שאין אנו יודעים בעצם כלום על מיבה של חכמת אדום! עיין גם מאמרו ב ZAW, 1934, 93—101, והשוה להלן, הערה 11. שס' איוב הוא מחכמת אדום, כבר שיער ה ר ד ר ובדעה זו החזיקו רבים, וביניהם גם הר"נ ק ר ו כ מ ל, מורה נבוכי הזמן, מועדי עם עולם. אבל אין זו אלא השערה פורתה באויר. באמת ברור לנו רק דבר זה, שהחכמה המקראית יש לה שורש עתיק בחכמת בני קדם ושהיא קשורה ביחוד בחכמת אדום. ואילו את היחס שביניהן לפרטיו אין אנו יודעים. היסוד המונותיאיסטי שבחכמה המקראית הוא בכל אופן ישראלי, וס' איוב ביחוד הוא יצירה י ש ר א ל י ת מיוחדת במינה, כמו שראינו.— סימני ניב אדומי מוצא ב ן י ה ו ד ה במש' ל'—ל"ב, עיין JPOS, 1920, 113—115.

[9] ג ר ס מ ן, Spruchweisheit, ע' 13; ג מ ז ר, ביאורו למשלי, ע' 2.

החכמה היא, כשיר או כראיה ה„כהינית", נחלת שבטי ישראל מימי חבורם עם ערב־ישמעאל ועם אדום עוד לפני שנתאחדו לברית־עם מיוחדת. כשם שישראל נחל חוק ומשפט מימי קדם, מן האוצר התרבותי המשותף של עמי שם, כך נחל גם חכמה. נקודות־המגע עם ספרות מצרים ובבל אינן מוכיחות, שישראל קבל מהן בתקופה מאוחרת. הן מתבארות על ידי שותפות השורש. אף המגע הספרותי הקרוב עם ס' אמנמאפה אינו מוכיח יותר מזה[10]. אמנמאפה אינו ראשון, והוא משתמש ביצירת קדמונים. בתחום זה היו נוספאות קבועות משותפות, שהתנחלו מדור לדור. ובכל אופן הרי גם עם בבל ומצרים באו שבטי ישראל במגע עוד לפני שהיו לעם.

אפיה העל־היסטורי של החכמה

רק מתוך הנחה זו אפשר לבאר את אפיה המיוחד של ספרות החכמה המקראית: את התופעה, שאין בה שום יסוד ישראלי־מיוחד חוץ מן האידיאה המונותיאיסטית עצמה.

את האופי האנושי הכללי של ספרות החכמה היו נוהגים לבאר קודם כפרי השפעת ה„אוניברסליזמוס הנבואי". כיום נוטים לבאר אותו מתוך השפעת ספרות־החכמה המזרחית העתיקה, שהיתה בה שאיפה להשתחרר מן הצמצום הלאומי של הדת העממית ולהגיע לדרגה של אמונה אנושית־כללית צרופה, או בהשפעת הזרמים האוניברסליים של המאה הרביעית לפסה"נ. אולם אין אפיה של ספרות החכמה המקראית יכול להתפס כפרי שאיפה לכבוש את הצמצום הלאומי של הדת העממית בשום זמן ובשום בחינה.

השאיפה ההיא אין בה כדי לבאר את התופעה, שבמוסר החכמה אין שום יסוד מוסרי־ישראלי מיוחד. יודעים אנו, למשל, שמצות השבת גלתה אחר־כך ביחוד כושר של התפשטות אוניברסלית. אבל ספרות החכמה אינה פוקדת אף מצוה זו. כמו כן אין באותה השאיפה כדי לבאר את העדר רעיון הברית המוסרית העולמית

---

10 השפעה מצרית מובהקת מוצא גרסמן, Spruchweisheit, ע' 43, בבטוי „תכן לבות" (מש' כ"א, ב; כ"ד, יב), שלדעתו מקורו בדמוי המצרי, שהאל הוא שוקל במאזנים את לבו של המת, העומד למשפט לפני אלהי השאול, ורושם את משקלו. אבל „הכן" אינו מסמן בשום מקום שקילה אלא מדידה (יש' מ', יב; איוב כ"ח, כה; השוה יחז' מ"ה, יא) או מנין (מל"ב י"ב, יא—יב; השוה שמ' ה', יח) או קביעת שעור בכלל (הה' ע"ה, ד), וענינו גם בהן בכלל (ש"א ב', ג). לבטוי „תכן לבות" מקבילים הבטויים „בחן לבות" (מש' י"ז, יג; הה' ז', י; י"ו, ג), „בחן כליות ולב" וכיו"ב (יר' י"א, כ; י"ז, י; כ', יב). וכן מצינו „תכן רוחות" (מש' ט"ז, ב). בטוי, שנרממן מצרף אותו בלי יסוד ל„תכן לבות".

מספרות החכמה. הברית עם ישראל יש בה צמצום לאומי. אבל האידיאה של הברית עם אדם או עם נח היא אוניברסלית. אבל גם אידיאה זו לא נפקדה בספרות החכמה.

ביחוד אין לבאר מתוך השאיפה ההיא את העדר המלחמה עם האלילות מספרות החכמה. הנביאים תפסו את המלחמה עם עבודת הפסילים כמלחמה עם הבערות האנושית ופתחו ענף מיוחד של דברי שנינה חכמתיים בפולמוס זה. בס' „חכמת שלמה" המאוחר הפולמוס נגד האלילות הוא מיסודי החכמה. את דניאל החכם עשתה האגדה ללוחם עם האלילות. דוקא במלחמה עם האלילות נתבטאה שאיפתה של היהדות להתפשטות אוניברסלית בימי בית שני. אבל בספרות החכמה המקראית אין שום מלחמה בעבודת־האלילים. כיצד אפשר איפוא לבאר את העדר מוטיב זה מספרות החכמה מתוך שאיפה אוניברסליסטית?

לכל התופעה הזאת יש רק הסבר אחד: החכמה היא ענף־יצירה שרשי־עתיק בישראל, ענף עצמאי ומקביל לתורה ולנבואה. האידיאה הישראלית חדרה גם ענף־יצירה זה ובראה אותו בריאה מונותיאיסטית. ובכל זאת נשארה החכמה במשך דורות מין עולם בפני עצמו. בס' תהלים נתערבו הזרמים. אבל בדרך כלל שמרה החכמה על סופסה העתיק. שלטו בה גבושי־נוסחאות, אידיאות, עניינים מיוחדים. זה היה עולם של אידיאות על־היסטורי, וממילא גם — לא־היסטורי. המונותיאיזמוס הישראלי אף הוא נשתקף בה בדמותו העולמית, העל־היסטורית.

מצד שני אפייני הוא ביותר המונותיאיזמוס העולמי של ספרות החכמה. אמונת־היחוד של ספרות החכמה אינה מושרשת ב„נטיה מונותיאיסטית" של החכמה המזרחית. ספרות החכמה המזרחית היא באמת פוליתיאיסטית בהחלט, וכמה אלים נזכרו בה בשם (תות, רע, שמש, ועוד). אמונת־היחוד היא המטבע הישראלי של החכמה המקראית. אולם ההיקף העולמי של אמונת־היחוד שלה הוא, כמו שראינו למעלה, זה של אגדות־בראשית: היקפה של אמונת־היחוד הקדומה, האגדית. באוניברסליזמוס זה אין שום שאיפה לעתיד, אין יסוד של הטפה לגויים. זהו האוניברסליזמוס האידיאוני של התקופה העתיקה. וזה קובע את מקומה של ספרות החכמה: לפני הנבואה הספרותית.

היחס בין התורה והנבואה ובין החכמה

המדע המקראי, גם אחרי שהוכרח לותר על השקפות האסכולה הישנה, לא הסיק את המסקנה המתחייבת מן העובדות, שהחכמה היא רשות מקבילה לתורה ולנבואה ואינה תלויה בהן. (על ההבדל בין שתי הרשויות האלה עיין למעלה, ע' 557—594). החוקרים מנסים גם עתה לקבוע להן מקום בשורת־התפתחות אחת. מנסים לגלות את ההשפעה הספרותית של התורה והנבואה על החכמה[11]. אבל ביחוד משתדלים לקבוע את הקשר

[11] השפעה נבואית ומשנה־תורתית בס' משלי מוצא פפיר במאמרו הנ"ל (הערה

האידיאולוגי, וקודם כל – בתחום ההשקפות על הגמול. כת־חיים מפליא מגלה ביחוד הדעה, ש ס' א י ו ב מקומו ההיסטורי אחרי י ח ז ק א ל, ושאפשר להסבירו מתוך התפתחות רעיונות הנביאים.

שהשקפת האסכולה הבקרתית הישנה, שתורת הגמול האישית לא היתה ידועה בישראל בימי בית ראשון, אינה נכונה, כבר הכיר ג ר ס מ ן בשעתו. אלא שטעמו הוא: ההכרה, ש מ ש ל י ש ל מ ה קודמים לנבואה. ומפני זה הוא רוצה ל ה פ ו ך את הסדר: הנביאים קבלו את תורת הגמול האישית מספרות החכמה, אלא שהם הרחיבו השקפה זו ולמדו, שגם בחיי ה ע מ י ם יש גמול לטוב ולרע. מלבד זה הם העמידו את רעיון הגמול על יסוד דתי. בהשפעת הנבואה נעשתה תורת הגמול הדתית ל"דוגמה" קבועה. נגד דוגמה זו מתקומם ס' איוב, שהוא השלמתה וגם סופה של הנבואה[12]. לס' איוב ניתן אימוא גם אחרי "המהפכה" מקום בסופה של הנבואה. אולם חבור זה של החכמה עם הנבואה אין לו שום יסוד. ההשקפה של האסכולה הישנה על תורת־הגמול בטלה היא, לא מפני שהכרנו, ש מ ש ל י ש ל מ ה קדמו לנבואה, אלא מפני שנתברר, שבספרות החכמה ה מ ז ר ח י ת העתיקה מצויה האמונה בגמול אישי. זוהי אמונה רווחת ועתיקה, שהנבואה לא קבלה אותה ממשלי שלמה, ומשלי שלמה לא קבלו אותה מן הנבואה. כמו כן לא הנביאים הם שהעמידו את תורת הגמול על בסיס דתי. כי גם זאת היא אמונה עתיקה ביותר, שהאלים פוקדים על מעשי האדם וגומלים לצדיק ולרשע. וגם רעיון הגמול ה ק ב ו צ י אינו חדושם של הנביאים. באגדות המקראיות העתיקות ביותר (אגדת המבול, סדום וכו') אנו מוצאים את רעיון הגמול הקבוצי. וגם בעולם האלילי אנו מוצאים אותו בצורות שונות. החדוש של האמונה הישראלית הוא, כמו שכבר ביארנו: האחריות הקבוצית ה מ י ו ח ד ת של עם־ברית יהוה. ורעיון זה אינו מופיע בספרות החכמה כלל, היא אינה מחייבת ואינה שוללת אותו. וגם ס' איוב אינו נוגע, כמובן, בשאלה זו. ממילא אין לספרות החכמת המקראית בכלל ולס' איוב בפרט כל קשר עם תורת־הגמול של הנבואה.

---

8) ב ZAW, 1926, ע' 16 ואילך. מש' מ"ז, א—ט הוא המצית דעות הנביאים. ובאמת אין כאן אלא רעיונות כוללים ביותר. על מ"ז, ח; כ"א, ג, כז (על הקרבנות) נעמוד להלן. ביחוד מוצא הוא בס' משלי את רשמי השפעת ס' דברים. השוה מש' י"א, א; מ"ז, יא; כ', כג עם דב' כ"ה, יג—טז (על צדוק המשקלות, שגם חכמי מצרים כבר התירו עליו); מש' ג', ג: ז', ג עם דב' ו', ח; י"א, יח (על המזמפות והמזוזות, וז ראיה לסתור, עיין למעלה, ע' 584), וכיוצא בזה. ר ו ב ר (Robert) במאמרו ב RB, 1934, 1935 (בהמשכים אחדים) משתדל להוכיח, שעל מש' א'—י' השפיעו השפעה לשונית ישעיה השני, ירמיה וס' דברים. אבל הוא מוצא „השפעה" בבמויים כוללים ודי רחוקים זה מזה, ואין דבריו מוכיחים כלום.

12 Spruchweisheit, ע' 56—57.

תורת הגמול של יחזקאל

חסרת־יסוד היא ביחוד הדעה, שיש איזה קשר היסטורי בין השקפות יחזקאל על הגמול ובין ס׳ איוב: שיחזקאל הוא שהשליט את ה״דוגמה״ של הגמול האישי ושס׳ איוב קושר מלחמה על ה״דוגמה״ הזאת[13].

קודם כל יש להטעים, שהדעה, שתורת הגמול האישי במובנו של יחזקאל (היינו: שלילת כל שתוף־גמול) נעשתה בזמן מן הזמנים ״דוגמה״, תלויה על בלימה. הרעיון ״איש בעונו ימות״ מנצנץ ביר׳ ל״א, כט כרעיון אֶסכטולוגי: כסדר־עולם חדש, שיתגשם ״בימים ההם״ (כח). אבל אין זו אצל ירמיה תפיסה חדשה של הגמול בתור סדר־העולם הריאלי. יחזקאל מביע את הרעיון בהמשך־דברים די מעורפל, כמנהגו (י״ד, יב—כ; י״ח, א—ל). מדבריו ביי״ח יוצא, שהעם כאילו התנגד לגמול אישי (י״ח, יט) ואף לערכה של התשובה (כה—כו) ושהוא עצמו מגן על ״דרך ה״ לדקדק בגמול אישי, שהוא הסדר הריאלי של העולם. בכל אופן רעיון זה הוא מביע רק בקטעים ההם. ואילו בכל שאר הספר אין זכר לתורת־הגמול הזאת. אף המשך דבריו ביי״ד, כא—כג אינו מתאים לאמור שם בפסוקים יב—כ. כי בכא—כג הוא מדבר על פורענות קבוצית, שתבוא על ירושלים, ושמענשה תנצל ״פלטה״, שגם היא ראויה לאותו הגמול, אלא שתנצל, כנראה, באיזו ״זכות״, שאינה שלה. וכן הוא מאיים בפורענות, שתפגע בטף ובנשים (ה׳, ח; ט׳, ו; כ״ד, כא, כה, השוה כ״ג, י, כה, מז) ואף בצדיק וברשע כאחד (כ״א, ח—ט). תוכחתו כלפי ישראל שוה באפית לתוכחת שאר הנביאים, והיא עומדת על רעיון הגמול הלאומי. על ישראל רובץ חטא לאומי דתי־מוסרי. ישראל כולו חייב. ובכל זאת עתידים הם להושע, לא כל יחיד ויחיד בזכות עצמו, אלא—כלל ישראל ינצל למען שם יהוה וכבודו (כ׳; ל״ו, לז ואילך; ל״ז) או בזכות אבותיהם (ט״ז, נט). קבוציות הן גם נבואותיו נגד הגויים (כ״ה—ל״ב; ל״ה). ובכלל, דוקא יחזקאל הוא מן הנביאים הלאומיים ביותר, ורעיון החסד הלאומי הוא אצלו רעיון יסודי.

---

13 עיין: איספלדט, Einleitung, ע׳ 518 ואילך (משנת 1934): שאלת הגמול נהעוררה ביחוד משבא יחזקאל ופרר את תורת הגמול „לאטומים״ וכו׳. מן ההתלבטות בפרובלמה זו נולד ס׳ איוב; הלשר, ביאורו לאיוב (משנת 1937), ע׳ 6 ואילך: ס׳ איוב מכוון נגד האמונה בגמול אישי מדויק, שיחזקאל נסח אותה „נסוח קלסי״ והמציוה גם במשלי; פיכטנר, Weisheit, ע׳ 8; קוק ביאורו ליחזקאל (משנת 1936), ע׳ 196: מפעלו הגדול של יחזקאל הוא, שהכריז, שהאחריות האישית היא מוצא הצדק האלהי; אחריו דן בפרובלמה זו מחבר ס׳ איוב; ועיין בוימגרטנר, Weisheit, ע׳ 29; המפל, Ethos, ע׳ 143; בובר, תורת הנביאים, ע׳ 170 ואילך. הדעה הכללית היא, שס׳ איוב נתחבר במאה הרביעית או החמישית לפני סה״נ.

כל שכן שאין זכר לתורה זו של „איש בעוונו ימות" בשום ספר אחר מספרי המקרא, הספרות החיצונית, היהדות והנצרות. כמעט שאי אפשר להבין איך יכלה להתפשט ולהשתרש דעה זו, שתורת הגמול של היהדות נקבעה על ידי הדברים ההם של יחזקאל.

תורת־הגמול הלאומית שלטת (כמו בתורה ובנביאים בכלל — ל י ד האמונה בגמול אישי) אצל י ש ע י ה ה ש נ י, ח ג י, ז כ ר י ה ו מ ל א כ י. ס׳ איכה מקונן על הפורענות הלאומית, אבל מצדיק את הדין. „אבתינו חטאו ואינם, ואנחנו עונתיהם סבלנו (ה׳, ז) — היא קינה ולא תלונה על מדת הדין. וכן שלטת השקפת־הגמול בעז׳, נח׳, דנ׳, ד״ה. עיין ביחוד עז׳ ט׳; י׳, יד; נח׳ א׳, ה—יא; ט׳; י״ג, ח; דנ׳, ט׳. וכן שלטת השקפה זו בכל הספרות החיצונית: בכל מה שנאמר בה על גורל ישראל והגוים בעבר ובעתיד. התבצרות האמונה בתחית המתים ובשכר בעולם ההוא לא פגעה באמונה בגמול חברותי. יותר נכון לומר: כמקודם קיימת היתה האמונה בגמול אישי וקבוצי בעולם הזה, אלא שנוספה ספירה חדשה של גמול בעולם התחיה או בעולם הנפשות. גם היהדות המאוחרת לא ויתרה (ואף לא יכלה לותר) על אמונת הגמול הקבוצי. כל השקפתה על הגלות עומדת על האמונה ההיא: ומפני חטאינו (כלומר: חטאי אבותינו) גלינו מארצנו. ההשקפות השולטות באגדה המאוחרת על חורבן בית שני אינן שונות בבחינה זו מהשקפות הנביאים על חורבן בית ראשון. האמונה בגמול קבוצי נתבטאה בספרות התלמודית והמדרשית במקומות אין מספר. די להזכיר את האגדה על הריגת הילדים בידי נבוזראדן (פתיחתא לאיכה רבתי; גיטין נז, ע״ב) או את האגדה על עשרה הרוגי מלכות (מדרש „אלה אזכרה"). כלל גדול הוא לכל הדורות, שישראל „ערבים זה בזה" (סנהדרין כז, ע״ב; שמו״ר כ״ז, ועוד). ועיין גם אבות ה׳, ח—ט. גם הנצרות, העומדת על תורת „החטא הקדמוני", לא בטלה את האמונה בשתוף הגמול (עיין למעלה, ע׳ 534).

גמול קבוצי בספרות החכמה

יש להניח, שאת החוקרים הטעה העדר הגמול ה ל א ו מ י בס׳ משלי ובס׳ איוב. אבל הרי אמונת הגמול הלאומי קשורה במקרא בישראל או בנגוד ישראל—גוים. ובכל אופן קשורה אמונה זו ברקע ה י ס ט ו ר י. אולם בספרים אלה הרי אין זכר לפרובלמה „ישראל", ואין בהם רקע היסטורי בכלל, ולא נזכר בהם גורל היסטורי של עמים ומדינות. אולם אף־על־פי שאין הם פוקדים את הגמול ה ל א ו מ י, אין לומר בשום פנים, שספרים אלה קבלו את השקפת יחזקאל על גמול אישי מדוקדק. א י ו ב (י״ב, טו—כה) מזכיר גמול קבוצי הבא על ארצות ומלכויות וגויים ואינו מטעים, שאין זה מתן־גמול צודק. א ל י פ ז טוען, שהצדיק נמלט מפורענות קבוצית (ה׳, יט—כב). איוב קובל, שאין הדבר כן (ט׳, כג). אבל השאלה הזאת היא כאן לא שאלה מרכזית.

לעומת זה קיימת בספרות החכמה האמונה בשתוף־גמול מ ש פ ח ת י, ועל זה אין שום ערעור. עיין מש׳ ג׳, לג; י״א, כא; י״ג, כב; י״ד, יא, כו; כ׳, ז. בצורה תמימת ביותר אנו מוצאים אמונה זו בספור־המסגרת של ס׳ איוב: בני איוב מתו לשם ״נסיון״ איוב, ואחר־כך נתנו לו בנים אחרים, ומחבר הספר אינו מרגיש שום סגם בספור זה. ולא עוד אלא שהמחבר שם בפי איוב את המלים: תטתן לאחר א ש ת י וגו׳ (ל״א, י). וכן אנו מוצאים את אמונת שתוף הגמול המשפחתי בה׳, ד, כה; י״ח, יט; כ׳, י, כו; כ״ז, יד. וגם בדברי איוב עצמו: כ״א, ח. והשוה מזמורי התכמה: תה׳ ל״ז, כה; קי״ב, ב.

מלבד זה אין בספרות החכמה כל זכר ל ש ל י ל ת שתוף־הגמול, לאיזה דיון בפרובלמה בסגנונו של יחזקאל, או אף להטעמת הגמול האישי או צדקתו. אין כאן ״משל״ מעין: ״איש בעונו ימות״, ״האוכל בסר תקהינה שניו״, ״הנפש החוטאת היא תמות״, ״בן לא ישא בעון האב״ וכיו״ב. וגם ס׳ איוב המוקדש כולו לשאלת הגמול א י נ ו ד ן כ ל ל בצדקת שתוף הגמול. איוב אינו סובל בעון אחרים – בעון אבותיו או בעון עמו – ולא על זה הוא קובל. מחבר הספר לא בחר לו לרקע את דור המבול או את סדום. ולא מפני שתורת הגמול האישי כבר נשתרשה בזמנו כל כך, שעצם הרעיון על סבל בעון אחרים ״נשתכח״ ולא עלה על לב המחבר[14]. כבר ראינו, ששום תקופה לא האמינה בגמול אישי בלבד. ומלבד זה הרי בספור־המסגרת הפרובלמה הזאת כבושה באמת: בני איוב מתו לשם נסיון אביהם. ובכל זאת אין המחבר מעלה שאלה זו. איוב קובל רק על גורל עצמו. הוא גופו ירא כל ימיו, שמא חטאו בניו בלבבם (א׳, ה), ומניח הוא את האפשרות, שהם מתו בחטאם. כך טוען באמת ב ל ד ד (ח׳, ד). בטחון פנימי יש לאיוב רק כלפי עצמו, ולפיכך הוא דן רק על עצמו. המחבר בקש, כנראה, לתלות את שיחת איוב וחבריו דוקא במקרה של סבל־יסורים ללא כל חטא. על שאלת ש ת ו ף הגמול הוא נמנע מלדבר. דבר זה ברור ביותר בכ״א, יט–כא. כאן איוב דוחה את הטענה, שהאל פוקד עוון הרשע על בניו, אבל גימוקו מאלף מאין כמותו: אלוה יצפן לבניו אונו? ישלם א ל י ו וידע!... כי מה חפצו בביתו אחריו?... אין הוא טוען: אבות אכלו בסר, ושני בנים תקהינה! אין הוא מערער על צדקת המדה הזאת לפקוד עוון אבות על בנים. הוא רק חושב את העונש לבלתי ממשי. והיסוד הוא לא שגוי־ערכים בתפיסת הגמול, אלא ה ש ק פ ה פ ס י מ י ת י ו ת ר ע ל ה מ ו ת, זו שמובעה בספר בכמה מקומות, עיין ג׳, יז–יח; ז׳, ט–י; י״ד, א–כב (ביחוד פסוק כא); כ״א, כו. אבל השקפה זו דבר אין לה עם יחזקאל או עם איזה נביא אחר.

ס׳ איוב אינו בא לערער על שיטת־גמול מסוימת ולדרוש שיטת־גמול אחרת,

---

14 ה מ פ ל, Ethos, ע׳ 43.

צודקת יותר. הפרובלמה של הספר אינה נובעת מהתנגשות השקפות שונות על הגמול. טענת איוב היא, ש א י ן ג מ ו ל כ ל ל: תם ורשע הוא מכלה (ט׳, כב). את הפורענות הקבוצית הוא מזכיר כלאחר יד: אם שוט ימית פתאם, למסת נקיים ילעג (שם, כג); זאת אומרת: גם הפורענות הקבוצית אינה גמול כלל. כאן לא מלחמת שיטות אלא התנגשות האידיאליזמוס הדתי־המוסרי בברזל הקר של המציאות. הספר מגולל את הפרובלמה על מסכת הגמול האישי. אבל אין זאת אומרת, שפרובלמה זו יכלה להתעורר רק על רקע אמונת הגמול האישי או אף רק אחרי שאמונה זו ״נצחה״. והיינו: אחרי יחזקאל. כ ל אמונת־גמול התנגשה עם המציאות, ועל מסכת כולן אפשר היה להרהר אחרי מדת הדין. חב׳ א׳, ב—ב׳, ד מעורר את הפרובלמה על מסכת אמונת הגמול הקבוצי. זוהי מקבילה לס׳ איוב, אם גם אין השאלה נדונה כאן באותו עוז ובאותו היקף. על רקע אמונת הגמול הלאומי נשאלה בזמן מאוחר השאלה ה״איובית״ בס׳ עזרא הרביעי. כאן ישראל הוא הסובל בלא משפט. ס׳ איוב מגולל את הפרובלמה מתוך נקודת־סקור אחת. הנקודה הזאת לא נתבצרה לו מתוך הדברים, שאמר יחזקאל כלפי בני דורו ושלא היתה להם שום השפעה. כי מתוך נקודה זו כבר דנה החכמה העתיקה (הכבלית והמצרית, ובודאי גם החכמה המזרחית בכללה) בשאלת הגמול, ומחבר ספר איוב הלך בעקבותיה.

ע צ מ א ו ת ס פ ר ו ת ה ח כ מ ה

כמו בתפיסת מקור החובה המוסרית ובתפיסת האחריות המוסרית כך גם בשאלת הגמול אין אנו יכולים לגלות נקודת־מגע וסימן של השפעה בין החכמה ובין התורה או הנבואה. החכמה היא רשות בפני עצמה, שלא הושפעה לא מן התורה ולא מן הנבואה. מאלפת בבחינה זו התגבשות האמונה ב ת ח י ת ה מ ת י ם. דעה מקובלת היא, שצמיחת אמונה זו קשורה בס׳ איוב, המעמיד את שאלת גמול היחיד בכל חריפותה. באיוב י״ד, יב—יג אף מנצנצת תקות התחיה כחלום יעוף. אולם באמת שרשר גם כאן המדע המקראי שרשרת דמיונית של התפתחות. כי עובדה היא, שלא במקרא ולא בספרות החיצונית אין האמונה בתחית המתים קשורה בשאלה האיובית, היינו: בשאלת צרת היחיד, וביחוד — בשאלת הרע ״ה ט ב ע י״, הפגע הבא מידי ה א ל ה י ם. ביש׳ כ״ו, יט; יחז׳ ל״ז, א—יד; דנ׳ י״ב, ב וכן בכל הספרות החיצונית האמונה בתחית המתים נתונה במסגרת השאלה ה ל א ו מ י ת, שאלת הניגוד בין ישראל לעמים, שבספרות החכמה לא נפקדה כלל. תחית המתים היא גמול ליחיד, אבל—בתוך גורל אחרית־הימים של האומה. האמונה הזאת קשורה קשר אורגני דוקא בשאלת הגמול הלאומי, בפרובלמטיקה של הנבואה ולא של ספרות החכמה.

המוסר והפולחן בספרות החכמה

דעה מקובלת היתה לפנים, שהשקפת ספרי החכמה על המוסר והפולחן היא פרי השפעת התורה הנבואית. "עשה צדקה ומשפט נבחר ליהוה מזבח" (משׁ כ"א, ג) הוא משפט נבואי ממש. מציאות רעיון הפרימט של המוסר בספרות החכמה שמשה למחקר ראיה חותכת, שספרות זו מאוחרת היא מן הנבואה. אמנם, זה מכבר ידוע היה, שהרעיון נמצא גם בספרות המצרית, והיינו – בספר ההדרכה למלך מריכרע: צדקת הצדיק תיטב לאל משור פועל האון[15]. אבל בכל זאת קשה היה להמלט מן הרושם, שבענין זה נשתקעו בספרות החכמה המקראית דעות נבואיות[16]. וגם עכשו מקובלת הדעה, שכאן יש מגע בין הנבואה ובין ספרות החכמה: או שהנבואה והחכמה הישראלית קבלו רעיון זה מן החכמה המצרית או שהנבואה קבלה אותו משם וטבעה בו מטבע מיוחד, וממנה נחלה אותו החכמה המקראית[17].

אולם באמת יש לבחון עוד את עצם ההנחה: הנמצא באמת רעיון הפרימט של המוסר בצורתו הנבואית בספרות החכמה המצרית והמקראית?

בהשקפותיהם המוסריות־הדתיות הגיעו חכמי בבל ומצרים לרמה גבוהה מאד. הדרישה המוסרית מוטעמת בספרות בבל ומצרים כדרישה יסודית של האלים[18]. הפתגם הנזכר בספר ההדרכה למריכרע אף מעמיד את המעולה המוסרית למעלה מן המעולה הפולחנית כשהיא לעצמה. ועם זה אין ספק, שספרות החכמה האלילית עומדת גם היא על בסיס התפיסה האלילית של הפולחן בכלל: האלים זקוקים לפולחן, לפולחן יש ערך מסתורי בחיי האלים. לא זו בלבד, שהם מרבים להטעים את שכרה של המעולה הפולחנית, אלא שהם תופסים אותה כפעולה לטובת האל. בצורה גסה

---

15 ארמן, Literatur, ע' 118. ספר החכמה הזה הוא מן העתיקים ביותר, אולי מסוף האלף השלישי לפני ספה"נ.

16 בדעה זו החזקתי גם אני לפני שנתחור לי אפים המיוחד של ספרות החכמה ושל ס' ההלים, עיין למעלה, כרך א', ע' 32.

17 גרסמן אומר, שחכמי מצרים הביעו אותו הרעיון עצמו זמן רב לפני הנביאים ושהדעה נותנת שמש' כ"א, ג כבר היה רווח בתקופה לפני־נבואית, מאחר שהרעיון הובע גם בש"א מ"ו, כב. עיין Spruchweisheit, ע' 44—45. לדעת פיכמנר, Weisheit, ע' 59, קבלה החכמה הישראלית את הרעיון מן המצרית, אלא שהפולמוס הנבואי נגד הפולחן סייע לכך. שהרעיון מקורו במצרים, מבור גם דיר, Erziehungswesen, ע' 25—26. אלא שנביאי ישראל המעיטו את הרעיון בעקביות ובמרץ, ובהשפעתם נעשה יסוד חנוכי גם בספרות החכמה המקראית (ע' 126). עם גרסמן מסכים גם קרמר, Amos, ע' 34.

18 עיין לקט המקורות אצל דיר, Erziehungswesen, ע' 24 ואילך, ואצל פיכמנר, Weisheit, ע' 35 ואילך.

ובמסגרת של פסימיזמוס אחרון אנו מוצאים דעה זו ב"שיחת האדון עם עבדו". על דברי האדון, שאין הוא רוצה להקריב קרבן לאלהיו, אומר העבד: את האל תלמד לקח, ככלב ילך אחריך[19]. ההדרכה למריכרע מצוה להרבות נסכים וזבחים לאל, כי "האל יודע את העושה דבר בשבילו"[20]. וגם מיד אחרי אותו הפתגם על צדקת הצדיק ושור פועל האון החכם ממשיך: עשה דבר בשביל האל למען יגמול לך כגמולך... האל יודע את העושה דבר בשבילו[21]. וכן מצוה אני על הקרבן והחגים לכבוד האל ואומר: שיר, מחול, קטורת הם ממוזנו וכו'[22]. ובכל אופן אין בספרות החכמה האלילית שום משפט המעלה את ערך המעשה המוסרי על הפולחן בכלל, על כל המעשה הפולחני, שהאדם עושה עלי אדמות. הפתגם ההוא בהדרכה למריכרע מדבר על קרבן יחיד, בחינת קרבן־מתנה לאלהים. אבל אין בו הערכת הפולחן האומי כולו, כל אותה העבודה במקדשים, שבה האל נשמר, ניזון, נלחם את מלחמת חייו, קם לתחיה וכו'. הפולחן בכללו הוא גם לחכמי המזרח האלילי יסוד עולם.

ולעומת זה הביעו הנביאים את משפטם לא על ערך קרבנו של יחיד לפני האל אלא על הפולחן האומי כולו, זאת־אומרת: על ערך הפולחן בכללו. הם פונים בתוכחתם לישראל כולו. הם טוענים, שאין חפץ לאלהים בעולות ובזבחים של ישראל, שהוא מואס בחגיהם ובמועדיהם. הם מגיעים אפילו לידי כך, שהם אומרים, שישראל לא הקריבו קרבנות במדבר ושאלהים לא דבר עמהם ביום הוציאו אותם ממצרים "על דברי עולה וזבח" (עמ' ה', כה; ירי' ז', כב). ברית יהוה עם ישראל אינה אלא מוסרית. להשקפה כזאת אין כל דוגמא בעולם האלילי. היא מושרשת בתפיסה הישראלית החדשה של הפולחן כמצות אלהים ולא כיסוד חיי האלהים — זו שהובעה כבר בתורה.

והנה השקפה נבואית זו קשורה קשר פנימי בתפיסה הישראלית של המוסר כברית־אלהים עם האדם ואחר כך עם ישראל. הנביאים אף מבססים את השקפתם בפירוש על זה. כשם שיסוד תוכחתם בכלל היא החובה, שהטיל האל על ישראל בברית־המדבר, כך גם יסוד טענתם נגד הפולחן היא הדעה, שלא הפולחן הוא תכלית הברית ההיא או שאף לא נכלל כלל באותה הברית. ההשקפה הנבואית קשורה איפוא בתפיסת המוסר והפולחן גם יחד כ"ברית", בהפך מתפיסתם האלילית העתיקה כ"חכמה", כסוד אלהים וכחוקת ההויה. היא קשורה בהפרדת המוסר (והפולחן) מעל החכמה. היא אחוזה במוסר הישראלי הלאומי, ולא במוסר־החכמה האישי־האוניברסלי. ומלבד

---

19 גרסמן, Texte, ע' 286.

20 ארמן, Literatur, ע' 114.

21 שם, 118.

22 שם, 295.

זה לא באה הדעה לידי בטוי מפורש אלא בדברי הנביאים־הסופרים. בתנ"ך איננה. כל שכן שלא הובעה באמת בספרות החכמה המקראית.

ואמנם, הפסוקים במש' ט"ו, ח; כ"א, ג, כז מביעים את הרעיון בנסוח קרוב לנסוח המצרי. גם כאן מדובר על זבח היחיד וערכו לפני האלהים. אבל אין הערכה לפולחן ב כ ל ל ו, לפולחן ה א ו מ ה (או לפולחן האדם). הפולחן הלאומי אף לא נזכר בספר בכלל. כמו כן לא הובע בס' משלי הרעיון הנבואי, שהפולחן אין לו ערך עצמי, גם במש' כ"א, ג, הקרוב ביותר לדברי הנביאים, רק נאמר, ש־עשה צדק ומשפט נ ב ח ר לה' מזבח". אבל אין "חסד חפצתי ו ל א זבח" (הושע ו', ו). אמנם, לעומת הסתגם בהדרכה למריכרע משפטיו של ס' משלי נמרצים וקיצוניים. כאן זבח הרשע הוא "ת ו ע ב ה" לאלהים. בזה ניכרת אולי השפעת האוירה הישראלית. אבל ההשקפה הנבואית עדיין איננה כאן.

כל שכן שאין למצוא את רשמי ההשקפה הנבואית בס' איוב. אם בְּאֻלַּת־ההתחטאות הגדולה של איוב נזכרו כמעט רק ענינים מוסריים, אין להסיק מזה, שיש כאן גבוש ההשקפה הנבואית[23]. הפרובלמה "פולחן ומוסר" אף לא נרמזה בספר זה. אם אין בספר זכר למצות פולחניות ישראליות, הרי זה נובע מעצם אפיו כיצירה, שגבוריה אינם ישראליים. אולם, אם נשים לב לאופי מיוחד זה של ס' איוב, יתברר לנו, שהדעה המקובלת, שהפולחן אינו תופס מקום בספר זה, אינה נכונה. אמנם, נזכרו כאן קרבן ונדר ותפלה (א', ה; י"א, יג; כ"ב, כז; ל"ג, כו; מ"ב, ח—ט). אולם כבר אמרנו, שגם דבר זה הוא מ"סגנון" האגדות על המיחדים הקדמונים (אדם, קין, הבל, נח וכו'). מלבד זה הרי בכל המקרא כולו אין גמול ללא־ישראליים אלא על מעשים מוסריים. צדקתם הפולחנית של לא־ישראליים מתבטאת רק בהבאת קרבן ובנדר. עיין הספור על נ ע מ ן (מל"ב ה', יז) ועל מלחי אנית יונה (יונה א', טז). ואם נשים לב ל"סגנון" זה, נבוא לידי מסקנה, שבס' איוב אין שום מיעוט דמות של הפולחן; הפולחן תופס מקום המתאים לסגנון הספר. לרעיון הפרימט של המוסר במובנו הנבואי אין כאן כל רמז, כמו שאין לו רמז באגדות ס' בראשית[24].

מימי קדם עד ימי בית שני

גם עדות המקורות המקראיים על תולדות המשל והחכמה בישראל גם העדות המונומנטלית של אפיה ותפיסת־עולמה של ספרות החכמה מביאות אותנו לידי המסקנה, שהחכמה היא נחלה עתיקה, שישראל ירש מתקופת חבורו עם שאר שבטי שם ומימי נדודי אבותיו בבבל, כנען ומצרים. כמו את האגדות שבס' בר' א'—י"א כך

23 עיין ו ל ה ו י ז ן, Geschichte, (מהדורה 8), ע' 200, הערה 3: איוב ל"א מעניין במה ש ל א נמנה בו וכו'.

24 על שאלת המוסר והפולחן בס' תהלים עיין להלן בנספח.

יש לראות גם את ספרות החכמה כבית־חבורו של ישראל עם התרבות המזרחית העתיקה. אלא שספרות זו שמרה יותר מן האגדה את המטבע הקדמון, הלפני־ישראלי. היא שמרה על אפיה ה„חילוני". היא ערך משותף לישראל ולגויים (מל"א ה', יד). לאמן־המשל ולרב־החכמה עשתה המסורת את ש ל מ ה, המלך החילוני. יש לשער, שאילו נתקבלה ספרות זו מן הנכר בדורות מאוחרים – בתקופת הגבואה הספרותית, כל שכן בימי בית שני – ואילו ע ב ד ו אותה עבוד ספרותי בכוונה מכוונת להתאימה לאמונה הישראלית, היה היסוד הישראלי נכר בה יותר. המטבע הנפרד שלה מתבאר יותר על ידי מוצאה הקדמון. היא חיתה בישראל את חייה הנפרדים כמורשה עתיקה.

מן השורש העתיק ההוא צמחה גם ספרות החכמה של ימי בית שני. גם מחברי ספרים אלה, כחכמי המשל בכלל, הם יוצרים ומלקטים כאחד. מפני זה אנו מבחינים בהם ישן וחדש. יש שהחדש הוא הצורה, ויש שהחדש נכר גם בתוכן. ס' ק ה ל ת שוה באפיו הלא־ישראלי לס' משלי. מצד תכנו א י ן הוא פרי הרוח היונית. גם הוא ירושה עתיקה: שרשיו עולים עד „שיחת האדון עם העבד" „ותלונות החכם על רעת העולם" של הבבלים ועד „שיר עלי נבל" של המצרים[25]. נקודות המגע עם שיר זה מפליאות. וכן גם דברי החכמה שבאחת הנוסחאות של ש י ר ת ג י ל ג מ ש[26]. את ס' קהלת אנו חושבים למאוחר רק בגלל ל ש ו נ ו ולא בגלל ענינו. חומר עתיק נתגבש כאן בצורה מאוחרת. ואפשר, שאין הוא אלא עבוד של ספר ישראלי קדום יותר. בכל אופן התוכן נשאר לא־ישראלי. רק עם ס' בן־סירא הגיעה החכמה לדרגה חדשה: היא קלטה יסוד ישראלי־לאומי. אם קדמו לבן־סירא בבחינה זו חכמים אחרים, אין אנו יודעים.

ב. ספר תהלים

ה פ ר ו ב ל מ ה ה ה י ס ט ו ר י ת ש ל ס' ת ה ל י ם

הפרובלמה ההיסטורית של ס' תהלים בתפיסתה המקובלת היא: אם זמן יצירתם של מזמורי ס' תהלים (כולם, רובם או מקצתם) הוא ל פ נ י ה ח ו ר ב ן או א ח ר י ו. הויכוח בין החוקרים סובב מאז ועד היום על צירה של שאלה זו. אנשי הזרם הקיצוני של האסכולה הולהויזנית הישנה (ו ל ה ו י ז ן, צ' י י נ י, ד ו ה ם ועוד) בקשו להוכיח, ש כ ל המזמורים נוצרו בימי בית שני או אף – בימי החשמונאים, ולשם זה לא נמנעו מביאורים דחוקים ומתמיהים ביותר[1]. אנשי הזרם הזה אחרו

25 עיין א ר מ ן, Literatur, ע' 177—178.

26 עיין ג ר ס ט ן, Texte, ע' 194.

1 לדעה זו סותרת, לכאורה, פתירה מוחלפת הזוכרת ה מ ל ך בכמה וכמה מזמורים,

לא רק את זמנם של המזמורים, שנשתמרו במקרא, וביחוד בס' תהלים, אלא אף הניחו, שהמזמור המקראי בכלל, בתור סוג ספרותי, מאוחר הוא, ובהתאם לשאיפת האסכולה למצוא את שרשיה של כל היצירה הישראלית המונותיאיסטית בנבואה הניחו, שירמיה הוא יוצר המזמור ושמשוררי ס' תהלים הלכו בעקבותיו[2]. אחרים

וביחוד — ההזכרה המפורשת של המלך מביית דוד. ולהויזן מצא עצה: המלך ממטל את התיאוקרטיה, את „הדר מלכותה של התיאוקרטיה", את ישראל, שנחל את יעוד מלכות בית דוד. עיין ביאוריו להת' ב'; כ'; כ"א; פ"מ; ק"י; קל"ב: Skizzen, VI, ע' 166, 169—170, 181. אבל ולהויזן והלמידיו אף לא נסו להביא ראיה כל שהיא לכך, שישראל נחל את היעודים של בית דוד ונעשה „מלך" במקום בית דוד, כראוי ל„תיאוקרטיה". כל המקורות מעידים על ההפך: בימי בית שני קיימת היתה התקוה לחדוש מלכות בית דוד, ובתקוה זו נעוצה האמונה המשיחית, ובכלל זה גם האמונה המשיחית הנוצרית. וכיצד אפשר לבאר לפי ההנחה ההיא פסוקים כגון: יהוה, בעוד ישמח מלך וגו', תשית לראשו עטרת פז, חיים שאל ממך, נתתה לו ארך ימים וגו' (כ', א ואילך)? או: הקצרת ימי עלומיו (פ"מ, מו)? להויזן אינו גרתע אפילו מלומר בהערותיו למזמור פ"מ (ע' 181): „בלי כל הרגשת ההבדל עובר פסוק לט מדוד אל ישראל, כאילו מובן מאליו, שישראל הוא יורש ההבטחות לדוד". אבל מכיון שבפסוק לט („ואתה זנחת ותמאס, התעברת עם משיחך") ואילך לא נזכר ישראל כלל — כיצד עלינו להעריך הוכחה מסוג זה? ובכל זאת הלמידי ולהויזן עונים אתריו בלי היסוס. עיין, למשל, גונקל בביאורו לש"א ב', י; שמרק, Lyrik, ע' 124. עצה אחרת מצא דוחם: הוא פותר את מזמורי המלכים במלכי בית חשמונאי. ואין הוא חושש לומר (בביאורו לפ"ט), שמלכי החשמונאים התחילו להתיחס על בית דוד. ברנפלד, מבוא לכתבי הקדש, כרך ג', עט' קמז—קיז, ממציא רומן שלם על אחד מבית דוד, שהתנשא למלוך בימי בית שני ולא הצליח בנגלל אויביו מישראל וכו', כדי לפתור את פ"מ במאורעות מימי בית שני. (על מומור זה עיין להלן, ביחוד הערה 39). צ'ייני (Cheyne) מבאר את המלה „מלך" בפרק כ"א במובן „יועץ" („קונסול", מן מָלַךְ בארמית), כדי שיתאים לשמעון החשמונאי, שלא היה מלך ממש. הפרקים מ"ה וע"ב, שבהם מדובר בכל אופן על מלך ממש, נדרשים על — תלמי פילאדלפוס! עיין נגד חוסר־טעם זה דברי בטגן, ביאורו לתהלים, מבוא, ע' XXIV ואילך. סברות אלה מביע צ'ייני בספרו The Origin and Religious Contents of the Psalter (1891). ואילו בספרו The Book of Psalms (1904) הוא פותר את המזמורים מ"ה וע"ב במלך המשיח, שתיאורהו כדוגמתו של שלמה, ובהערות למ"ה הוא מסביר, שהעניקו למלך המשיח גם „בית נשים מלכותי"! נראה, שאין בהתלט שום דבר, שצ'ייני וחבריו לא היו יכולים לאמרו. — על הנמיות הקיצוניות האלה גם עיין בודה, Litteratur, ע' 265; גונקל, מבוא לס' תהלים, ע' 167—171.

[2] בבהירות יתרה הביע את הרעה הזאת ולהויזן, עיין ספרו Geschichte (הוצאת

(בודה, בריגס, קיטל ועוד) הבחינו בין קביעת זמן חומר המזמורים שבידנו ובין שאלת זמנה של היצירה המזמורית בכלל. חוקרים אלה הכירו גם בזה, שיש בס' תהלים מזמורים מימי בית ראשון. אבל אף הם הניחו כדבר מובן מאליו, שרוב המזמורים הקיימים בידנו הם מימי בית שני[3]. בשנים האחרונות בא מפנה, וגברה הנטיה להקדים. גונקל וסיעתו קבעו בהחלט את קדמות היצירה המזמורית בישראל והשתדלו להוכיח, שהנביאים השתמשו בצורות קיימות ומגובשות של המזמור, שלא הם יצרו אותן. טיעה זו מקדימה גם הרבה מן המזמורים שבידנו. אבל בדרך כלל סבורה עוד אף היא, שרוב המזמורים הקיימים הם מימי בית שני[4]. ולעומת זה מיחס זרם קיצוני חדש, של מובינקל ושמידט, את רוב המזמורים לימי בית ראשון[5].

אולם באמת כבר נעתקה נקודת־הסבוב של הדיון המדעי בשאלת זמנם של המזמורים ממקומה הישן, והשאלה העיקרית אינה עוד: „לפני החורבן או אחריו?" השאלה המהותית היא עתה: אם יש לראות את ס' תהלים בכללו וברובו כיצירה הנובעת מרוחה של הנבואה הספרותית או כיצירת האמונה הישראלית העתיקה? לא החורבן הוא קו־הגבול המוטל בשאלה, באמת אלא—הנבואה הספרותית.

אמנם, לגבי כל מזמור ומזמור יש לשאול, כמובן, את השאלה, אם הוא מלפני החורבן או מלאחריו. אבל את ההנחות הכלליות, שעליהן בססו לפנים את הקשר בין ס' תהלים ובין היהדות של ימי בית שני, יש לראות כבטלות. כיום

1921), ע' 140—141: בלי ירמיהו לא היו מזמורי תהלים נוצרים; ירמיה שמש דוגמא למשוררי תהלים. וכך נבראו מתוך הנבואה לא רק התורה אלא גם „הדתיות האישית". השוה שם, 198 ואילך. דעה זו קבלו כמה מחשובי תוקרי האסכולה. עיין בוימגרטנר, Klagegedichte, ע' 2 ואילך, ועיין שם בכלל על שאלת היחס שבין ירמיהו ובין ס' תהלים.

3 עיין בודה, Litteratur, ע' 261—265: „נשחמרו מזמורים עתיקים, אבל שרוב המזמורים הם מלאחר החורבן, בזה אין להטיל ספק בשום פנים". קיטל, בביאורו לתהלים, מהדורה 5—6 (משנת 1929), מוען, שהמזמורים כסוג ספרותי עתיקים הם בישראל. ולא עוד אלא שיש בס' תהלים שרידים מעמים מן התקופה שלפני דוד, ויש בו מזמורים מימי המלכים ומימי הנביאים־הסופרים. אבל „אין גם כל ספק, שרוב מנין המזמורים שבידנו מוצאם מלאחרי הגלות" (מבוא, ע' XXX ואילך, XXXXI). ועיין ברחולט־קויטש, ע' 119; קוס, Pauvres, ע' 83 ואילך; קלוזנר, הרעיון המשיחי, ח"א, ע' 133.

4 עיין ביאורו של גונקל לס' תהלים, 1926, וכן המבוא שלו לס' תהלים (בעבודו של בגריך), שהופיע בספר מיוחד בשנת 1933. ועיין בוימגרטנר, Klagegedichte, ע' 81.

5 עיין מובינקל, Psalmenstudien, 1921—1924, ששה ספרים; שמידם, Gebet, 1928; הנ"ל, Thronfahrt, 1927; הנ"ל, ביאורו לתהלים, 1934.

יש לראות כמוסכמת את הדעה, שכל סוגי המזמורים הם קדומים, וביניהם גם מזמור היחיד. אין איפוא כל יסוד לראות את ירמיהו כאבי היצירה המזמורית בישראל, וממילא אין מקום לזיקה עקרונית לזמן ההוא דוקא. וכן יש לראות כבטלים את פתרונות מזמורי ס׳ תהלים בכללם על יסוד קורותיה והלך־רוחה של ה״כנסיה״ היהודית, כפי שהיו חביבים על המבארים בדור שלפני גונקל. ולעומת זה קיימת ועומדת כיסוד מוסד באסכולה השלטת הדעה, שהמונותיאיזמוס המוסרי והעולמי הוא יצירתה של הנבואה הספרותית. ולפיכך השאלה היסודית של ס׳ תהלים היא: באיזו מדה משתקף בו המונותיאיזמוס הזה וכל מה שכרוך בו? קביעת מקומו ההיסטורי של הספר בכללו תלויה בפתרון השאלה הזאת. שאלה זו היא היא הציר, שעליו סובב הדיון בס׳ תהלים בזמננו.

דבר זה מתברר מתוך העיון בויכוח בין מובינקל, שמידט, גונקל וכו׳. בנגוד לדעה המקובלת מקדים מובינקל את רוב מזמורי תהלים ורואה אותם כבלתי תלויים בנבואה הספרותית. אבל — הוא מבאר את המזמורים הקדומים ביאור אלילי. את מזמורי־הקינה של היחיד, שיש בהם בקשת רפוי ועזרה מיד אויבים ורשעים ו״פועלי און״, הוא חושב כהשבעות ולחשים נגד מכשפים ורוחות רעות. ״און״ הוא כשוף, ו״פועלי און״ (הם הם ה״אויבים״ ו״הרשעים״) הם המכשפים המביאים על האדם מחלה וכל צרה. המזמורים ההם שרשם באותו ״הלך־הנפש הפרימיטיבי״, ששלט גם בישראל — בפחד הקדמוני מפני הכשוף והטומאה[6]. את מזמורי ״המלכת יהוה״[7] הוא חושב לשירים פולחניים, שהיו קשורים ב״חג עלית יהוה על כסאו״ (הוא חג ״ראש השנה״), שבו הוצגה הדרמה המיתולוגית על מלחמת יהוה ב״רהב״ ועוזריו בתקופת בראשית, המושרשת במיתוס על מלחמת מרודך בתיאמת. במלחמה זו ״הובישׁ״ יהוה את האלים, שפחדו לצאת למלחמה, והמלוכה על העולם נתנה לו.

---

[6] עיין מובינקל, מחקרי תהלים, ח״א, ביחוד ע׳ 29, 42, 78, 157, ובהרבה מקומות. הכוונה למזמורים ה׳, ו׳, ז׳, נ׳, י״ד, כ״ב, כ״ח, ל״ה, ל״ו, ל״ח, מ״א, מ״ב, מ״ג, נ״ג, נ״ט, ס״ג, ס״ד, צ״ב, צ״ד, ק״א, ק״ט, קכ״א, ק״מ, קמ״א. הרוחות נקראות ״עזים״, ״כלבים״, עיין שם, ע׳ 67, 69, 132. — בעקבות מובינקל הולך ניקולסקי. ניקולסקי חולק, אמנם, על הדעה, ש״פועלי און״ הם בכל מקום מכשפים. אבל הוא מקבל פירוש זה ביחס למזמורים י׳, כ״ב, ס״ד, ק״ם. מזמור צ״א הוא לחש מגי. וכן הוא מוצא רשמי לחשים מגיים, בו׳, ח; כ״ח, א; קכ״א, ו. עיין ספרו Spuren, ע׳ 5, 14 ואילך, 20 ואילך, 41, 91. השוה למעלה, כרך א׳, ע׳ 553, הערה 21. על מזמור צ״א עיין כרך זה למעלה, ע׳ 518—519. על הוכוח בשאלה זו עיין בירקלנד, Feinde, ע׳ 11—18.

[7] היינו: ס״ו; צ״ג; צ״ה; צ״ו; צ״ח; צ״ט; קמ״ח; ל״ג, ו—ח. ועיין על מזמורים אלה עוד להלן.

האלים נעשו רעים ואויבים. ולפיכך היה קשור בחג גם ייצוג דרמטי של המשפט על האלים, שגם הוא שמש נושא לכמה מזמורים[8] — את ההשקפה הזאת על חג עלית יהוה על כסאו קבל ופתח שמידט. החג היה קשור בתהלוכה, שבה היו מסיעים את הארון, בייצוג משפט על האלים והגויים, בהקרבת שבויים וכו'[9]. וכן היה קשור בו חג המלכת המלך[10]. חגים אלה היו מיתולוגיים וגוצרו בזמן. שבו חיה היתה בעם הרגשת־העולם המיתולוגית, שלפיה העולם הוא גלוי חייה של האלהות, והפולחן תכליתו לייצג את קורות „חיי האל". חג ההמלכה מושרש בדת כנען. מלכות האל מתחדשת בכל שנה, מפני שהוא כאילו „נטרד ממנה לזמן מה"[11]. — קדמות המזמורים קשורה איפוא בתפיסות אלה בביאורם המיתולוגי־האלילי. ה„מהפכה" נשארה נאמנה לדעה היסודית של האסכולה השלטת בדבר אלילות עם ישראל בימי קדם. ולא עוד אלא שהיא אף נובעת ממנה ומחזקת אותה.

לזה מתאים הדבר, שמתנגדי מובינקל ושמידט (גונקל, קיטל, אייספלדט ועוד)[12], הדוחים את הביאור האלילי, משתדלים להוכיח, שס' תהלים בכללו טבוע במטבע הרעיונות הדתיים והמוסריים של הנביאים. המונותיאיזמוס המוסרי, הרעיונות האוניברסליים, החזונות האסכטולוגיים שבס' תהלים הם פרי השפעת הנבואה על יצירת המזמורים בישראל; ביחוד גברה השפעה זו החל מימי ישעיהו השני. יש איפוא בתהלים יסוד עתיק, לפני־נבואי, ויסוד מאוחר, אחרי־נבואי. היסוד המיתולוגי, שגם חוקרים אלה מוצאים במזמורים ידועים, מוצאו מן התקופה העתיקה. אפינית מאין כמותה היא הערתו של גונקל להימנונים שבס' תהלים, שהוא חושב אותם לעתיקים ביסודם: אילו נשתמרו ההימנונים בצורתם הראשונית, היה היסוד

---

[8] היינו: ע"ה, קמ"ט, נ"ח, וביחוד פ"ב. עיין על כל זה: מחקרי תהלים ח"ב, בכמה מקומות, ביחוד ע' 45 ואילך, 50 ואילך, 65 ואילך, 72, 75 ועוד. ועיין למעלה, כרך א', ע' 552 ואילך; 580 ואילך.

[9] רשמי ניסוחים אלה הוא מוצא במ"ז, ס"ח, ע"ה, קמ"ט וכן בכ"ד.

[10] בחג זה קשורים המזמורים ב'; כ'; כ"א; פ"ט, א—ג, ו—יט; ק"י; קל"ב, וכן ש"א ב', א—י.

[11] עיין ספרו Thronfahrt, ביחוד ע' 8, 11 ואילך, 17 ואילך, 29 ואילך, 36 ואילך, 46—47. ועיין ביאורו להתהלים, למזמור מ"ז (ע' 91) ועוד. — אולם שמידט חולק על מובינקל בתפיסת קיבוץ־היחיד, עיין ספרו Gebet, ע' 31 ואילך.

[12] עיין גונקל, מבוא, ע' 18—19, 89, 100 ואילך; 114—115, 167, 200 ואילך; קימל, ביאורו, ע' 468 ואילך; איספלדט במאמרו ב ZAW, 1928, ע' 81—105; ברהולט־קוימש, ע' 117.

המיתולוגי שבהם בולט יותר; אלא שהתימנונים שבידנו צורפו וזוקקו בזמן מאוחר[13]. לפי מובינקל ס׳ תהלים הוא ברובו יצירת־האמונה הכהנית־העממית העתיקה, ואם כן — הוא אלילי. לפי גונקל וחבריו ס׳ תהלים הוא מונותיאיסטי, ואם כן — הוא נבואי. בפולמוס יסודי זה השאלה ״לפני החורבן או לאחרי החורבן?״ אינה אלא שאלה שניה במעלה.

ומתוך תזיסה זו אנו נגשים כאן לבירור הפרובלמה של ס׳ תהלים. שאלתנו היסודית היא לא, אם מזמורים אלו או אלו (שירי מלחמה, שירי־מלכים, שירי־קציר וכו׳) הם מימי בית ראשון, אם לאו. השאלה היא שאלת גופו ועיקרו של ס׳ תהלים כיצירה דתית ומוסרית. את מקומה ההיסטורי של יצירה זו ביחס לנבואה הספרותית אנו רוצים לברר.

וכדי להכהיר את אפיה של הפרובלמה, עלינו להוסיף עוד, שאין אנו דנים כאן בעצם על טיב הביאור האלילי של מובינקל וחבריו. הנחתנו הראשונה היא, שביאור זה אין בו ממש. ס׳ תהלים הוא כולו מונותיאיסטי. קינות־היחיד אינן השבעות, ובשום מקום המלה ״און״ אין פירושה כשוף, ו״פועלי און״ אינם מכשפים אלא אנשי חמס במובן מוסרי־סוציאלי. בס׳ תהלים אף לא נזכרה המלה ״כשוף״ או ״קסם״ או ״מכשף״ וכו׳, ול״פועלי און״ לא נתיחסה שום פעולה של כשוף ולחש[14]. והעיקר: גם בס׳ תהלים אין שום זכר לאמונה בעצמות אלהית של כחות הרע, של רוחות ומזיקים, שהם סכנה לאדם ולאל ושהאל צריך להלחם בהם—אמונה, שהיא סימנה המובהק של האלילות. אחת היא, אם יש בתהלים שרידי ״השבעות״ נגד רוחות רעות, אם אין. מכריע הדבר, שהרוחות הרעות מדומות כמלאכי חבלה, מלאכי אלהים (ע״ח, מט), או ככחות, שנבראו בידי אלהים[15]. כמו כן אין בס׳ תהלים שום זכר אמתי לחג דרמטי מיתולוגי, חג המלכת יהוה הקשור באגדת המלחמה

---

13 עיין המבוא שלו, ע׳ 91. גונקל מתנגד להנחת ״האסכולה הישנה של ולהויזן״, שמובינקל הניחה ביסוד תקירותיו, שרת־ישראל העתיקה היתה ״פרימיטיבית״. הוא סבור, שבישראל שלם מלכתחלה ״הלך רוח מונותיאיסטי״ (166) ושרת ישראל נמתה מימי קדם למונותיאיזמום ״ובכללה דתתה את המיתולוגיה״ (76). אבל זו היתה, כנראה, רק נטיה והלך־רות. גונקל מאמין, שיהוה היה ״אלהי וולקן״ (עיין, למשל, ביאורו לתה׳, ע׳ 425). הוא מוצא בכל מקום במקרא אמונות מיתולוגיות, ואף אמונה בשלטון האלים, עיין המבוא להתהלים, ע׳ 114, 331 ואילך, 342—343, ועיין ביאורו לתה׳ ז׳, נ״ח, פ״ב, צ״ו, צ״ם. עיין על זה שוד להלן. ועל המבוכה של גונקל וגרסמן בענין זה בכלל עיין למעלה, כרך א׳, 285.

14 עיין למעלה, כרך א׳, ע׳ 552 ואילך. ועיין בקרתו המפורטת של גונקל, מבוא, ע׳ 200 ואילך.

15 עיין למעלה, כרך א׳, ע׳ 428, 554.

ברהב, תנין וכו׳. כל העניין הזה עומד על דרשות פורחות וביאורים דמיוניים למקראות סתומים. עובדה היא, שבשום מקום, שנזכרה אגדת רהב, לא נזכרה המלכת יהוה, ובשום מקום, שנזכרה המלכת יהוה, לא נזכרה אגדת רהב[16]. והעיקר: המלחמה ברהב, תנין וכו׳, שנרמזה במקרא, אינה מלחמה על השלטון האלהי, אינה מלחמה בין רשויות אלהיות. וביחוד לא נרמז שום תפקיד של ״אלים״ במלחמה זו, והשקפות המקרא בכלל וס׳ תהלים בפרט על אלהי הגוים אינן קשורות בשום בחינה באגדה על רהב ותנין וכו׳. אלהי הגוים אינם אלים רעים או אויבי יהוה. הם או ״עץ ואבן״ (תה׳ קט״ו, ד—ח; קל״ה, טו—יח; צ״ז, ז) או ״שדים״, לא־אלוה, ״מתים״ (ק״ו, כח, לז). הגוים עובדים להם. אבל אין כל זכר במקרא בכלל ובס׳ תהלים בפרט לאמונה, שהאלים שולטים בגוים או שהמשפט בעולם הזה הוא בידיהם. ולפיכך אין כל מקום לאידיאה של משפט יהוה על אלהי הגוים, לא במובן פולחני ולא במובן אסכטולוגי. יהוה דן את העמים, אבל לא את אלהי העמים[17]. בס׳ תהלים נשתקעו שרידי מיתוס. אבל אפים של שרידים אלה נשתנה

---

16 עיין בפרומרוס למעלה, כרך א׳, ע׳ 580—581: החמלכות יהוה היא דמוי היסטורי, ומשמעותה — שלמון על בני האדם. לאמור שם יש להוסיף ראיה מובהקת ביותר ממזמור פ״ט, ו—ט. בפסוק יא נזכרה אגדת רהב, וביט — מלכות יהוה. אבל המזמור הזה נפלג לשני קטעים: ו—טו, טז—יט; הראשון—קוסמי, השני — היסטורי. והנה מאלף הדבר, שרק בקטע השני (אשרי העם ידעי הרועה...), אחרי הזכרת חסדי אלהים עם ישראל, נאמר: ולקדוש ישראל מלכנו.

17 על אגדת רהב והאלים עיין כרך א׳, ע׳ 265—267 (ביחוד שם, הערה 12), 422—425. על משמעות העלאת יהוה על ״כל אלהים״ עיין שם, ע׳ 262 ואילך (ביחוד הערה 7). — על העדר מוטיב של מלחמה אלהים באלי הגויים בספרות המקראית ועל משמעות ה״שפטים״ באלהי הגויים עיין שם, ע׳ 276—278, 422—429. — ומפני שאין במקרא שום זכר למלחמה בין האל ובין אלהי הגוים לא בתקופה בראשית ולא בתקופה היסטורית, יש לראות את הדעה על משפט אלהי הגויים באחרית־הימים כתפלה ביותר. עיין מובינקל ושטידם במקומות המסומנים ועיין גונקל, מבוא להתהלים, ע׳ 114, 331 ואילך, 336, 342—343, 365 ובביאורו לתה׳ ז׳, ז; נ״ח; פ״ב, ביחוד ע׳ 360—361, 425. במולה של הדעה מוכח דוקא מתה׳ נ״ח ופ״ב, שעליהם היא נסמכת ביחוד. בפרקים אלו יהוה כאילו מעניש ״אלים״ על חמס ועוות הדין. אולם בכל רחבי הספרות המקראית אין רמז לדבר, שאלהי הגויים הם אלהי המשפט ואחראים לחמס ורשע. אמונה זו לא נפקדה אף כאמונה של עובדי האלילים. לאלילים מיחסים עובדיהם תפקידים מבעיים, הם נותני לחם וצמר וכו׳; הם ממלאים תפקידים לאומיים: הם עוזרים במלחמה, הם אבות העם; הם רופאים (כבעל זבוב של עקרון); הם אלהי שבועה וברית. אבל לא נזכרו כשרי המשפט. כל שכן שאין זו אמונת סופרי המקרא עצמם. — בספרים

תכלית שנוי ובאמת חדלו מהיות מיתוס ממש. ובכל אופן אנו מוצאים שרידים כאלה גם בספרי הנביאים, שהם מונותיאיסטיים בהחלט. להרגשה היסודית של האמונה המיתולוגית, שחיי העולם הם חיי האל ושהפולחן מייצג את חיי האל וגורלו וקשור בהם, אין גם בתהלים שום זכר.

ומכיון שכך, הפרובלמה היא: מהו מקומה ההיסטורי של יצירה מונותיאיסטית זו—לפני הנבואה הספרותית או לאחריה? התלויה הוא בנבואה או בלתי תלויה היא בה, כספרות תנ״ך?

אידיאות מאוחרות בס׳ תהלים

הקושי המיוחד, שיש בחקר זמנם של מזמורי ס׳ תהלים, נובע ממיעוט מספר הזכרות ברורות של מאורעות היסטוריים. סגנון המזמורים הוא כולל יותר מדי, ובהרבה מזמורים כבר מצאו חוקרים שונים רמזים למאורעות, שיש ביניהם ריוח של אלף שנים. רק שמות היסטוריים מעטים נזכרו בגוף המזמורים, ואין בהם אף שם אחד מן הדורות שלאחרי דוד. נסיונו של גונקל וסיעתו למצוא ב״חקר הסוגים״ משען לקביעה היסטורית מסוימת ודאי לא הצליח. הנהתו היסודית של גונקל היא, שהסוג הטהור הוא הקדמון, ושעירוב־סוגים הוא סימן לאיחור. אולם העובדה, שבמזמורים הבבליים העתיקים ביותר יש עירוב־סוגים, פוסלת את ההנחה הזאת מעיקרה. כי דבר זה הרי יש לראות כמוסכם, שספרות המזמורים הישראלית מושרשת

החיצונים אנו מוצאים את האמונה במשפט האל על המלאכים־הנפילים וצאצאיהם באחרית הימים. עיין בוסה־גרסמן, Rel. d. Jud., ע׳ 251 ואילך. רמז לזה מוצאים גם ביש׳ כ״ד, כא—כה. משפט זה מתבאר כמשפט על „שרי״ הגוים (עיין דנ׳ י׳, יג, כ; בן סירא י״ו, טז ועוד), שהם לדעת החוקרים גלגולם של האלים הקדמונים. אולם כבר מען קיפל (עיין ביאורו להה׳ פ״ב, ע׳ 275—276) בצדק, שבשום מקום לא נרמז, שהמשפט הוא בידי שרי הגוים ושהם עצמם מעותים דין. להבנת תה׳ נ״ח ופ״ב השוה חכמת שלמה ו׳, א—י׳; חזון עורא ט׳, לח—מו. מלבד זה אף אילו נהגה רשות לחשוב את שרי הגוים בבחינה היסטורית לגלגולם של האלים (על במולה של הנחה זו עיין למעלה, כרך א׳, ע׳ 425—433), הרי היהדות אינה מרגישה כבר בקשר זה. לפי חפיסתה השרים הם מלאכים, ממשרתי יהוה. ואין זה אלא סלוף קשה בשעה שמסגנגים את חזון המשפט על המלאכים החומאים כמשפט על — „אלהי הגוים״, „אלהי־העולם הגדולים״ וכו׳. לביאור מזמור פ״ב עיין להלן, הערה 90. — גונקל מוצא רמזים למלחמה עם האלים ולמשפט עליהם אפילו ביש׳ מ״א, כא ואילך; מ״ד, ז ואילך; מ״ה, כ ואילך (ביאורו להה׳, ע׳ 361). בפסוקים אלה אין אף רמז של רמז לכך. ולא עוד אלא שהחפיסה הפמישמית של האלילות מובהקת ביותר דוקא אצל נביא זה. מכאן יש ללמוד מה ערכן של כל הדרשות הללו.

באיזה אופן שהוא בספרות המזמורים הבבלית והמצרית, כמו שמוכיחות נקודות־המגע המרובות שביניהן גם בצורה גם בתוכן. ואם בספרות הבבלית הקדומה יש עירוב־סוגים, כיצד יכולים אנו להניח, שבספרות הישראלית הסוג הטהור הוא סימן של קדמות והסוג המעורב סימן של איחור?[18] קביעת זמנם של מזמורי ס׳ תהלים יכולה להתבסס בעיקר רק על חקר האידיאות — הדתיות, המוסריות, הלאומיות וכו׳ — השולטות בהם.

ואמנם, ההשקפות המקובלות באסכולה השלטת על ס׳ תהלים מבוססות ביסודן על חקר תולדות האידיאות — לפי התפיסה, שנשתרשה באסכולה זו. לפי תפיסת בית־ולהויזן היתה האמונה הישראלית לאומית בראשיתה. אלהיה היה אל לאומי בלבד,

---

18 עיין מבואו של גונקל להתהלים, ע׳ 27 ואילך, 85, ביחוד ע׳ 415—433. גונקל מבחין סוגים אלה: הימנונים, שירי המלכת יהוה, קינות העם, שירי מלכים, קינות היחיד, מזמורי תודה של היחיד, דברי ברכה וקללה, שירי עליה לרגל, שירי נצחון, מזמורי תודה לאומיים, מזמורי אגדה (לֶגנדות), מזמורי תורה, מזמורי חכמה וליטורגיות. אולם יש להעיר, שהאסכולה של גונקל מבחינה בין Klagelied, היינו: שיר תלונה, ובין קינה. ה„קינה" היא בלשונה Leichenlied, היינו: מספד, והיא סוג מיוחד. השוה בוימגרטנר, Klagegedichte, ע׳ 6, הערה 1. אבל בעבריית אין לנו יסוד לקבל שמוש־לשון זה. ה„קינות" ענינן צרה בכלל, אישית ואף לאומית, ואינן דוקא מספד על מת, וכבר אמרו על הה׳ ג׳, א: מזמור לדוד? — קינה לדוד מבעי ליה! עיין ברכות ז׳, ע״ב. — נגד השקפת גונקל על התפתחות המזמורים לסוגיהם עיין שמומר, Parallelen, וכן מאמרו ב JSOR, 1924, ע׳ 123—134. שמומר מסיק אפילו, שדוקא הסוגים ה„מהורים" הם המאוחרים (במאמרו, ע׳ 131). על מסקנותיו של שמומר השיג לנדסברגר, עיין OLZ, 1925, ע׳ 479—483. (עיין גם קונסטן, Gebetsbeschwörung, ע׳ 1—2). לנדסברגר חולק על ה„אכסיומה", ש„היצירה הבבלית היא בכללית ובפרטיה דרגה מוקדמת של היצירה הישראלית". ואמנם, שמומר מרחיק ללכת במסקנותיו. אבל הדעה, שיש קשר בין המזמור הישראלי ובין הבבלי (והמצרי), אינה עומדת דוקא על התומר, שמביא שמומר, ואפשר לומר, שבאה עליה הסכמה של כמעט כל החוקרים. ומצד שני יש בחומר, שנסמך עליו שמומר, כדי לבמל לגמרי את המסקנות ההיסטוריות, שגונקל וסיעתו מסיקים מ„חקר הסוגים" (אף־על־פי שחקר זה חשוב מאד מצד עצמו), ואין זה תלוי בהשגות, שיש להשיג על דרכי חקירתו של שמומר. אם „תפלת נשיאת כפים" השומרית כוללת כבר גם הימנון וגם קינה ותפלה ונדר, הרי שאין כל יסוד להניח, שדוקא בישראל הסוג ה„טהור" הוא הקדום. תולדות המזמור הישראלי אינן ידועות לנו עד כדי שנוכל להניח הנחה כואת. — גם במזמורים מצרים עתיקים אנו מוצאים תערובת של הימנון ותפלת יחיד (עיין ארמן, Literatur, ע׳ 383—384). ונם זה מרחיק את ההנחה על קדמות הסוג ה„טהור".

שתחום עמו וארצו היה תחום שלטונו ופעולתו. רק בתקופת הנבואה הספרותית נעשה האל הזה אל אחד עולמי. הנבואה הספרותית הביעה, להלן, השקפה חדשה על הפולחן. היא דחתה את ההערכה העממית של הפולחן, שללה את ערכו המוחלט וקבעה את המוסר עיקר. הנבואה הגתה, להלן, חזון עולם לאחרית הימים. אמונת־יחוד עולמית, שלילת הערך העצמי של הפולחן, חזון אסכטולוגי הם איפוא יצירותיה האפיניות של תקופת הנבואה הספרותית. עם הופעת ס׳ דברים משתררת אידיאה דתית חדשה: האמונה הישראלית מתקשרת לעולם ברעיון קדושת העיר ירושלים. אידיאה זו אף היא מסמנת תקופה. תורת הגמול העתיקה היא לאומית־חברותית. רק מימי ירמיהו ואילך מופיעה — לפי ההנחה — תורת גמול אישית. ועם זה מופיעה על קרקע האמונה הלאומית הישגה נסיה לדתיות אישית. שאלת היחיד תופסת מקום חשוב. ליד שאלת היחס שבין העם ובין אלהיו נדונה שאלת היחס בין היחיד ובין אלהיו. היסוד האישי גם הוא מסמן איפוא דרגה מאוחרת של התפתחות. בימי בית שני נוצרה התורה ונעשתה מרכז חייה הדתיים של היהדות. רעיון התורה משמש גם הוא סימן של תקופה. — והנה בס׳ תהלים שולטת אמונה באל אחד עולמי, אנו מוצאים בו רשמי השקפת הנביאים על הפולחן, יש בו חזונות אסכטולוגיים. הרי שנתגבשה בו היצירה הדתית של הנביאים. במזמורים רבים ציון לבדה מופיעה כעיר הקודש. הרי שיש בספר שכבה, שנוצרה אחרי תקופת יאשיהו. שלטת בספר תורת גמול אישית ודתיות אישית. בזה יש ממטבע הבית השני. במזמורים אחדים (א׳, י״ט, וביחוד קי״ט) מופיעה הערצת התורה. זהו מוטיב מובהק של חסידות בית שני. ולפיכך גם אם נניח, שיש בס׳ תהלים שרידים עתיקים, הרי שברובו נוצר בתקופת הנבואה הספרותית, בתקופת שלטון ס׳ דברים וס׳ התורה של בית שני[19],

בקורת. אמונת היחוד. יחוד הפולחן.

אולם כל ההנחות האלה אינן נכונות.

שאמונת־היחוד אינה יצירת הנביאים־הסופרים, כבר הוכחנו בבירור בכרך הראשון של ספר זה. האידיאה של האל האחד היא האידיאה הראשונית של האמונה הישראלית. בבחינה מסוימת היתה האמונה הישראלית מראשיתה אמונה באלהי־עולם. האמונה באל־עולם אחד אינה יכולה לשמש איפוא סימן לתלות בנבואה הספרותית. (לשאלת האוניברסליזמום שבס׳ תהלים עוד נשוב להלן).

בס׳ תהלים שלטת האידיאה של קדושת ירושלים. מזה יכולים אנו רק ללמוד, שהספר נוצר רובו ביהודה ושהוא סרי מבחר מסוים, שנתגבש בימי בית שני בשעה שירושלים נעשתה היא לבדה עיר קדושה בישראל. אבל היש במזמורים זכר ברור

---

19 עיין הפכום אצל ברתולט־קויפש, ע׳ 116 ואילך.

לאידיאה המשנה־תורתית: ציון היא עיר מיוחדת בקדושה, ובית־המקדש שבה הוא יחיד ומיוחד גם אצל עמוס, ישעיה, מיכה, צפניה. בית המקדש שבירושלים היה יחיד בתפארתו וקדושתו בארץ יהודה, ונחשב למקום נבחר עוד לפני תקופת ס' דברים. הבית היה מקדש־מלך יחיד, היכל מרכזי, שאליו היה העם נוהר בחגים הגדולים, ובו היה משלם נדריו. והנה – יותר מזה אין אנו מוצאים גם בס' תהלים. במזמורים ההיסטוריים ע"ח וק"ו לא נזכר חטא הבמות[20]. ציון נזכרת במזמורי ס' תהלים כעיר אלהים, מקום משכן יהוה, כקריית מלך, חמדת העם ומבחר געגועיו; המקדש – כהיכל הקודש, שבו העם עובד אלהיו, ובו הוא משלם נדריו[21]. אין בכל זה דבר, שלא היה יכול להאמר על ירושלים שלפני ס' דברים. ומצד שני לא נזכר שום ענין משנה־תורתי מיוחד. בימי בית שני היה העם לא רק עולה לירושלים בחגים וזובח שם ומשלם שם נדרים, אלא – וזהו השרטוט המשנה־תורתי האפייני – גם מעלה לשם מעשרות ובפורים ובכורות. אלה לא היו נדרים אלא מתנות חובה. בשום מקום לא נרמז ענין זה בס' תהלים. ויש יסוד להניח, ששלום נדרים ונדבות, שנזכר במזמורים כמה פעמים (כ"ב, כו; ל"ד, ח; נ"ו, יג; ס"א, ו, ט; ס"ה, א; ס"ו, יג; קט"ו, יח), כולל גם את נדרי המעשר, שהיו נהוגים בישראל בימי בית ראשון[22]. מלבד זה יש במזמורים גם רמזים לרבוי מקדשים. במ"ו, ה נקראת ירושלים "קדש משכני עליון"—הרי, שיש בישראל "משכני עליון" רבים[23]. בס"ח, ל נזכרה קדושת ירושלים. אבל בשן הוא "הר אלהים", סמל פיוטי לכל ארץ הקודש (סז)[24].

---

20 "ויכעיסוהו בבמותם" (ע"ח, נח) מקביל ל"ובפסיליהם יקניאוהו". שהרי במקראות אלה מדובר על תקופת השופטים, שלפי השקפת ס"ד לא חל עליה איסור הבמות (עיין דב' י"ב, ח ואילך; מל"א ג', ב). השוה הושע י', ח; עמ' ז', ט. והשוה למעלה, כרך א', ע' 36, הערה 7. בתה' ע"ח, סו—סט נזכרה בחירת ירושלים ומקדשה. אבל לא נרמז כאן נגוד לבמות אלא ל"אהל יוסף" ול"שבט אפרים". זה מתאים לתפיסה העתיקה שמלפני ס"ד.

21 עיין: ב', ו; ט', יב—טו; ט"ו, א; כ', ג; כ"ד, ג; מ"ח; ג', ב; ס"ה, א; ס"ח, ל; ע"ד, ב; ע"ו, ג; ע"ח, סח—סט; ע"ט, א—ג; פ"ד, ב—ח; פ"ז, ב—ה; צ"ו, ח; צ"ט, ב; ק"י, ב; קמ"ו—קי"ח; קכ"ב; קכ"ה; קכ"ו; קכ"ח, ה; קל"ב—קל"ה; קל"ז; קמ"ו, י; קמ"ז, יב—יד; קמ"ט, ב.

22 עיין למעלה, כרך א', ע' 148 ואילך.

23 השבעים קראו "קדש משכנו עליון", ורבים מן המבארים מקבלים נוסח זה. אבל נוסח השבעים אינו אלא תקון, והמזמור הוא מלפני הרפורמה של ס"ד. לצורה "משכני" השוה יחז' כ"ה, ד.

24 הפירוש המקובל ל"תרצדון" (ס"ח, יז) הוא, ע"פ הערבית: תביטו בעין רעה, תקנאו, ושיעור הכתוב: למה תקנאו בהר ציון. אבל כבר תרגם המתרגם במובן "תרקדון":

ובישראל יש מקדשים רבים (לו)[25]. בע"ד, ד, ז יש בקצת נוסחאות „מועדיך", „מקדשיך" בלשון רבים[26], ושם, פסוק ח, נזכרו „מועדי אל", והכוונה לא לבתי כנסיות אלא למקדשים ולבמות[27]. בפ"א, ב ואילך מדובר על עבודת אלהים בתרועה ובזמרה בישראל ו„ביהוסף", וגם כאן נרמזה העבודה במקדשים[28]. כמו כן נזכרו בכמה וכמה מזמורים מזבח יהוה, ביתו, היכלו, אהלו, דביר קדשו, חצרותיו וכו' מבלי שנזכרה בפירוש העיר ירושלים[29].

למה אתן טָפְוִין. וכן ביאר מנחם, עיין רש"י לכחוב זה. ונראה, שזהו הפירוש הנכון. השוה כ"מ, ו, ח; קי"ד, ד—ו. וגם בפ"ח, מ נזכרה רעידת הארץ והר סיני. ולפי זה „ההר חמד אלהים לשבתו" וגו' (פ"ח, יז) הוא לא הר ציון אלא תוספת ביאור „להרים גבנונים", והוא כנוי מליצי לכל ארץ ישראל, הר נחלת אלהים (שמ' ט"ו, יז; השוה דב' ג', כה). בשן מפסל כאן את כל הארץ. השאלה „למה תרצדון" דומה לשאלה בקי"ד, ה—ו, והתשובה כבושה: מפני אלהי ישראל. נזכרו כאן איפוא סיני, בשן, הרי ישראל. „ירושלים" בפסוק ל היא, כנראה, הוספה, עיין הערה שלאחרי זו. — הבשן נכבש לפני ישראל קודם שעברו את הירדן (במ' כ"א, לג—לה; דב' ג', א—יד; יהושע י"ב, ד—ו ועוד). במיכה ו', יד „בשן ונלעד" מסמלים את ארץ ישראל הרחבה. ביש' ל"ג, ט אנו מוצאים „בשן וכרמל", בהקבלה ללבנון והשרון. קסומו (תרביץ, ח"ש, חוברת אב, ע' 15) מפרש „הר אלהים, הר בשן" — הר מקדשי הא ל י ל י ם. ואין זה מפתבר לפי ההמשך הסמוך: חמד אלהים, רכב אלהים וכו', ולפי שמוש המלה אלהים בכל הפרק.

[25] קסומו (תרביץ, שם, ע' 24) מבקש לפרש „ממקדשיך" על מקדש ירושלים דוקא, והרבוי רבוי פיומי „המורה על חשיבות המקדש ועל הדרו". ומכיון שהמזמור הוא, לפי קסומו, מימי דוד, הרי שהמשורר כבר רמז על הדר המקדש עוד קודם שנבנה. ובכל אופן הלא בימי דוד היו מקדשים רבים בארץ, וכל הדוחק הזה למה? והשוה חיות, ביאורו להתלים (הוצאת כהנא), לפסוק זה. „מהיכלך" בפסוק ל אינו מחישב לפי שום ביאור. ונראה, שצ"ל „מהיכליהם" (קסומו, שם, ע' 20, מעלה תיקון זה על דעתו ודוחה אותו), מעין המליצה בצפ' ב', יא: וישתחוו לו איש ממקומו וגו'. הבמוי „על ירושלם" הוא, כנראה, הוספה, ואולי נגררה על ידי השבוש „מהיכלך". על פרק ס"ח עיין כרך זה למעלה, ע' 147—148. ועיין עוד להלן.

[26] עיין קימל וגונקל למקראות אלה.

[27] השוה קמינקא, מחקרים, ע' 105.

[28] השוה גונקל, בביאורו לפרק זה. בפ"ט, יג מוצא גונקל רמז לעבודת אלהים על הר תבור וחרמון. אבל היכן מצינו זכר לפולחן יהוה על הר חרמון? הכוונה לרנת ההרים עצמם.

[29] עיין כ"ו, ו; כ"ז, ד; כ"ח, ב; ס"א, ה; ס"ו, יג; צ"ב, יד; צ"ג, ה; צ"ו, ו, ט; ק', ד; וכן קמ"ו; קי"ח, ועוד.

יש להניח, שכמה מן המזמורים מכוונים למקדש ירושלים, אבל אין ראיה, שבכולם הכוונה הראשונית למקדש זה[30].

דתיות אישית

על הדעה, שהדתיות האישית בכלל ותורת־הגמול האישית בפרט מאוחרות הן בישראל, כבר עמדנו למעלה וראינו, שאין היא נכונה. ואשר לספרות המזמורים ביחוד, כבר הוכח בהחלט, שאין כל יסוד לתלות את ראשיתה בירמיהו ולהניח, שמזמורי־היחיד הם מאוחרים בישראל ושנוצרו מתוך איזה צירוף־תנאים מסוים בתולדות ישראל. כי גם היצירה המזמורית, ובכלל זה גם היצירה המזמורית האישית, היא מן הנחלה התרבותית, שנחל ישראל מלפני היותו לעם. גם בבבל וגם במצרים אנו מוצאים מזמורי־יחיד, מסוג המזמורים שבס׳ תהלים. ספרות המזמורים הבבלית היא בחלקה הגדול תפלות־יחיד, ועניינן בקשת עזרה ממחלה ושאר פגעים ובקשת הצלחה בנסבות־חיים שונות. המזמורים־הלחשים כרוכים בהתחטאות אישית, בבקשת רחמים וסליחת עוונות, בהבעת כניעה לאלהות. המתפלל מבקש מגן ועזרה מאת האלים באשר הם שופטים את האדם בצדק וגומלים רע לנשבע לשקר, למנאף, ללוקח שוחד, למלוה ברבית וכו׳ ומשלמים שכר טוב לעושה הטוב. ובכלל—האלים הם במזמורים הבבליים בעלי רחמים, מחזיקים יד כושל, זוקפים כפופים, משפילים גאים, מקימים דכא, משמידים רשע, מחיים מתים ומעלים אותם משאול וכו׳ וכו׳[31]. זוהי גם מדתו של המזמור המצרי. גם המזמור המצרי משבח את האל כרופא, פודה מצרה, מעלה משאול, שומע תפלה, מאריך חיים, מציל עיף וכושל, עוזר לבוטח בו, עונה לקוראיו, אוהב את ה״שותק״ (את הענו והנכנע), נותן לחם לדל, מציל

---

30 המבארים מניחים כדבר טובן מאליו, שהמשורר של הת׳ מ״ב—מ״נ, העורג אל בית האלהים ואל הר קדשו ומשכנותיו, מתכוון למקדש ירושלים. אבל מניין לנו דבר זה? ירושלים לא נזכרה, ובכלל לא נפקדה במזמור שום עיר. המשורר נמצא ב„ארץ ירדן וחרמונים״ (מ״ב, ז), בארץ אויב (ד, י, יא; מ״נ, ב), ואת אומרת: צפונית־מזרחית לגבול ישראל. הוא מתנענע להר הקודש, היא ארץ ישראל בכלל (עיין דב׳ ג׳, כה; יש׳ נ״ז, יג; תה׳ ע״ח, נד; שם׳ ט״ו, יז), אל משכנות יהוה בארץ ולחני יהוה במקדשיו. בימי בית שני פתרו את השיר, כמובן, בירושלים. אבל באמת זהו מזמור ישראלי עתיק, כגראה — של משורר צפוני. וכן יש להניח דבר זה ביחס לכמה מזמורים, שלא נזכרה בהם ירושלים בפירוש.

31 עיין צימרן, Hymnen, חוברת א׳, ע׳ 10, 14, 17; חוברת ב׳, ע׳ 9; אֶבֶלינג, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion, א׳, ע׳ 31, 33, 42; גרסמן, Texte, ע׳ 243, 258, 296, 298; קונגסמן, Gebetsbeschwörung, ע׳ 13—16.

גרדף מנכלי שקר וכו׳. נפש המשורר תערוג לאל, לבו ישמח לקראתו אליו הוא מתפלל יום יום, הוא מספר תהלתו בלילה, הוא מבקש ממנו סליחת עוון וכו׳[32].

מזמורי התורה

פתרון שאלת ספר תהלים אינו תלוי בפתרון שאלת זמנם של מזמורים בודדים. הספר סודר ונחתם בימי בית שני, ואפשר, שיש בו גם משהו מיצירת בית שני. משמטנו על ס׳ תהלים לא ישתנה על ידי ההנחה, שמזמורי־ה ת ו ד ה הם מאוחרים. אבל יש לדחות את הדעה, שמזמורים על תורת יהוה יכלו להוצר דוקא בזמן מאוחר—אחרי ס׳ דברים או אחרי תקופת עזרא ונחמיה. על תורת יהוה וחקיו ומשפטיו מרבים גם הנביאים לדבר (עמ׳ ב׳, ד; הושע ח׳, יב; יש׳ ה׳, כד ועוד). והכהנים נחשבו מאז ל״תופשי התורה״. ספרות־תורה עשירה ורבת סגנונים קיימת היתה בישראל מאז, וספרות זו נחשבה לגבוש דבר־יהוה, שהיה נחלת ישראל וסגולתו. אין זה אלא דבר טבעי, שהיו משוררים דתיים, שרוממו וקלסו נהלה זו וחשבו את דבקותם בה לדבקות באלהים. מצד שני אין כל ראיה, שמזמורי־התורה שבס׳ תהלים (א׳; י״ט; קי״ט) מתכוונים דוקא ל ס פ ר התורה של ימי בית שני. אף פעם אחת אין אנו מוצאים בס׳ תהלים את הבטוי ״ספר התורה״. המשוררים מרוממים את תורת יהוה, מצותו, עדותו, משפטיו, פקודיו, יראתו וכו׳. מלבד זה – האפיני לימי בית שני הוא לא כל כך למוד התורה אלא ב י א ו ר ה ו מ ד ר ש ה, למודה בדרך ההסבר ההלכי, כדי להתאימה לצרכי הזמן ולעשותה בסיס לכל עניני החיים. ת ו ר ה ש ב ע ל פ ה היא היצירה האפינית של התקופה. אולם בס׳ תהלים אין רמז למחקר אפיני זה. התורה היא למשוררים אלה ענין לידיעה ואהבה, דרך של דבקות באלהים ועשית רצונו. יסוד הפעולה והמעשה גובר. הם מרוממים את התורה כהדרכה לחיי צדק ומוסר. היא שומרת ממעשי עול (קי״ט, ג), מבצע (לו), מארח שקר (כס, קד) ועוד, היא מביאה לידי אמונה (ל) ויראה (לח), היא חסד אלהים (סד, קכד), היא חלק האדם באלהים (נז), היא מבחר מתנות אל לאדם. כל זה אינו קשור כלל במדרש התורה של בית שני[33]. במזמורי־התורה שבס׳ תהלים מתבטאה האידיאה הישראלית של התורה, שבימי בית שני רק ניתן לה גבוש מוצק וקבוע. מלבד זה יש לשים לב לכך, שהאידיאל של הלמוד בספרים וההגיון ב״דברי אלהים״ כבר הובע בספרות־

---

[32] עיין א ר ט ן, Literatur, ע׳ 367, 371, 375—377, 379—384.

[33] קרוב קצת יותר למושג למוד־התורה המאוחר הוא בן־ס י ר א, עיין כ״ד, א—לד; ל״ח, כד—ל״ט, יא. בן סירא מדבר בפירוש על חקר „ס פ ר ברית עליון״ (כ״ד, כג), שהוא עיון וחכמה נפלאה. אולם גם אצלו נוברת עוד ההפיסה המוסרית־המעשית והחיונית של ההגיון בתורה (היא החכמה). התורה מלמדת את האדם מוסר, יראת שמים ודרך חיים.

החכמה המצרית[34]. ואשר ביחוד לתה' א', הרי אנו מוצאים את הבטוי "ובתורתו יהגה יומם ולילה" (ב) ביהושע א', ח (הנחשב על המקור ס"א. ושם הוא צווי אישי ל י ה ו ש ע ותנאי להצלחתו במלחמה), ואת הענין אנו מוצאים בדב' י"ז, יח—כ (ושם הוא צווי ל מ ל ך ותנאי לאריכות ימיו על ממלכתו). ואילו הדמוי הפיוטי בתה' א', ג—ד על העץ הרענן ועל המוץ יש לו מקבילה ביר' י"ז, ה—ח. ולא עוד אלא שלדמוי זה יש מקבילה במשלי א מ נ מ א ו פ ה, פרק ה'[35]. אין איפוא יסוד למקפק בקדמות תה' א'.

הרקע המדיני. העמים והארצות

כבר אמרנו למעלה, שהרקע ההיסטורי־המדיני של ס' תהלים הוא בלתי־ברור ושהמאורעות המרומזים במזמורים הם כוללים, וקשה ליתן בהם קבע. ועם זה אפשר בכל זאת להבחין את רשמי המסגרת ההיסטורית של הספר בכללה.

בס' תהלים נזכרו ע מ י ם וארצות אלה: צור (מ"ה; פ"ג; פ"ז), מואב, אדום, פלשת (פ"ג; ק"ח ועוד), מצרים, כוש (ס"ח ועוד), תרשיש, שבא, סבא (ע"ב), ישמעאלים, הגרים, גבל, עמון, עמלק, אשור, מדין (פ"ג), כנען (ק"ה; ק"ו; קל"ו), משך, קדר (ק"כ), האמורי, בשן (קל"ה; קל"ו), בבל (פ"ז; קל"ו). כל אלה הם עמים ושבטים, שבני ישראל באו במגע אתם בימי קדם ובימי בית ראשון. כדי למצוא זכר למאורעות מאוחרים, יש הכרח לפרש באופן מיוחד שמות כגון עמלק או אשור. ולעומת זה לא נזכרו לא פ ר ס ולא י ו ן, שתי הממלכות, שמשלו ביהודה בימי בית שני. מסגרת אתנוגרפית זו קשה להתאימה אל ההנחה, שס' תהלים נוצר רובו בימי בית שני.

אין זכר למאורעות בית שני

למאורעות מימי בית שני, ביחוד מתקופת ה ח ש מ ו נ א י ם, מוצאים החוקרים רמזים דחוקים בדרך הביאור המיוחד. אולם שתי נקודות ברורות אפשר לקבוע: א) יש בס' תהלים מזמורי מ ל כ י ם, ובהם מזמורים על מלכי בית דוד, שבלי

למוד התורה כולל דעת חוקיה ומשפטיה, דעת דברי נביאים וביגת ספרי משליה. וגם את משליו חושב בן־סירא לפרי למוד התורה (כ"ד, ל—לד). והשוה ק מ י נ ק א, מחקרים, ע' 138 ואילך.

34 אין טוב לו לאדם אלא ללמוד בספרים, כי חכמת הסופר־הפקיד מובה מכל פחורה ומלאכה (עיין א ר מ ן, Literatur, ע' 101 ואילך). וכן משננים חכמי מצרים, שלעולם לא יהא אדם רודף העגוגות, אלא יהגה ב„דברי האלהים" וילמד בספרים (שם, ע' 246, 252, 298). אמנם, מעם העצה הזאת הוא בעיקר תועלתי. אבל אין כאן הבדל בעצם הענין.

35 השוה ג ר ם ן, Spruchweisheit, ע' 30—33.

מדרש סלפולי מסלף אי אפשר לקבוע זמנם בתקופה שלאחרי המלוכה. ב) המאורע ההיסטורי המאוחר ביותר, שיש לו זכר ברור בספרנו (קל"ז) הוא חורבן ירושלים וגלות יהודה בימי נבוכדנצר. הזמן המאוחר ביותר, שיש לו בספרנו זכר ברור הוא איפוא זמן החורבן והגלות, לפני מפלת בבל. למסגרת זו מתאימים להפליא כמה וכמה עניגים.

לשוא נחפש בס' תהלים מזמורים מתקופת גלות בבל ושיבת ציון[36]. אין כאן הקבלה לאיכה א'—ב', ד'—ה', לישׁ' ס"ג, ז—ס"ד, י או לדנ' ט'. (השוה ס' ברוך א'—ה'; חזון ברוך הסורי ד'—ה'; י'—י"ב; ס"ז; חזון עזרא ז', לה—ח', נט). אין קינה על חורבן הבית ושוממותו ועל בטול המלוכה[37]. אין תפלה על בנין הבית.

---

36 חח' קכ"ו מתבאר ברגיל כשירם של עולי הגולה בימי כורש. אבל כבר הכירו דוהם, ברתולם, גונקל, שאין הדבר כן. בין א—נ ובין ד—ו יש לפי הביאור ההוא סתירה, שאין לישבה: לפי א כבר היתה שיבת השבוח, ולפי ד שיבת השבות רק עתידה להיות. אין להניח, שאותו הכמוי מסמן במקראות סמוכים שני דברים שונים (גונקל). מלבד זה אנו יודעים מן התיאורים בס' עזרא ונחמיה, שהשיבה בימי כורש היתה די עלובה ולא הורגשה כמפעל־גאולה לעיני הגוים. לא בתרועה ותמהון אלא בשנאה וזלזול קדמו הגוים את פני השבים. כיצד להתאים לכך את המלים: אז יאמרו בגוים: הגדיל יהוה לעשות עם אלה! (ב)? אין איפוא ספק, שכל השיר הוא תחנה לעתיד לבוא, ו„הייגו" בפסוק א הוא עבר במקום עתיד. נראה, שוהו מזמור הכולל הפלח־יבול בשעת בצורת. מכת הבצורת היא חרפת הארץ לעיני הגויים (השוה יואל ב', יז, ים, כו, כז). פקידת הארץ בברכת יבול היא שיבת שבותה. מתנת היבול מודיעה ישועת אלהים „בכל גוים" (עיין חה' ס"ז, ג). עתה הם זורעים בדמעה, אבל מתפללים הם, שיקצרו ברנה. ואז תמלא לשונם רנה, ובגויים יאמרו: „הגדיל ה' לעשות עם אלה!". בפוי זה עצמו אנו מוצאים בהמשך כזה ביואל ב', כא: אחרי הארבה תחברך האדמה ותשמח, „כי הגדיל ה' לעשות". עיין עוד להלן. גם בשיר היבול תה' פ"ה, ב (עיין להלן, הערה 75) אנו מוצאים את הבמוי: „שבת שבות יעקב". לבמוי עיין להלן, הערה 43.

37 יש מוצאים בתה' ע"ד וע"ט (בעקבות הביאור המסרתי) קינות על חורבן הבית הראשון. אבל בשני המזמורים אין רמז לא לגלות האומה ולא לבטול המלוכה. מלבד זה אנו מוצאים בע"ד הלונה על שריפת המקדש ושאר „מועדי אל" (בלי ספק — הבמות), אבל אין כאן הלונה על חורבן העיר. ואילו בע"ט נזכר ממוא המקדש וחורבן העיר, אבל לא נזכרה שריפת המקדש. בע"ט נזכר הרג רב בסביבות ירושלים (ב—ג). ואילו בע"ד לא נזכר הרג. ולפיכך אין ספק, שהללו הן קינות על מאורעות שונים של התנפלות אויבים על ירושלים וערי יהודה, שהיו עסקם הרס וחורבן, אבל לא הביאו לידי כבוש הארץ ממש ולידי גלות (עיין להלן, הערה 48). מכאן יוצא, שחורבן הבית בימי נבוכדנצר לא נזכר בתהלים כלל, חוץ מן הרמז הכלול בקל"ז.

אין קינה על ציון השוממה והאבלה המתגעגעת על בניה בסגנון ישעיהו השני. אין שום מזמור, שיביע את הלך נפש השבים, את מצוקתם ותקותם, שישקף את המריבה המרה עם השומרונים ועם הסביבה הנכרית. אנו יכולים לחשוב לדבר טבעי, שבקובץ של מזמורים עתיקים מצא לו מקום רק מזמור אחד מאותה התקופה (קל"ז). אבל קשה להבין, איך לא נשמעה בת־קולה של התקופה הסוערה ההיא במזמורים רבים ביצירה, שנוצרה רובה החל מימי גלות בבל ושכאילו יש בה השפעה נכרת של ישעיהו השני.

ביהדות של בית שני שלטה הרגשה מעיקה של עבדות. מלכות פרס הרשתה לגולים לשוב לארצם וגם נתנה להם זכיות אבטונומיות מסוימות. אבל עצמאות מדינית לא נתנה להם. השבים היו תלויים בחסדם של המושלים הנכרים, הגדולים והקטנים. דור זרובבל קוה להתחדשות מלכות בית דוד. חגי וזכריה מביעים את התקוה הזאת. אבל התקוה לא נתגשמה. היהודים נשארו משועבדים למלכות האלילית. להרגשה הלוהטת של חרפת העבדות נתן בטוי בתפלת עזרא (עז' ט', ו—טו) ובתפלת בעלי האמנה (נח' ט', ה—לז). עיין גם איכה ה', ח; תפלת עזריהו, יא—יז; נוספות למגלת אסתר ד', ד—יב; חזון עזרא ד', נה—נט. בהרגשת חרפת העבדות קשורה היתה הכמיהה של כל דורות התקופה ההיא לחדושה של מלכות בית דוד, והשאלה המדינית היתה כשהיא לעצמה שאלה דתית קשה. מפני מה ניטל שלטון מישראל ומפני מה ניתן לאלילות השלטון המדיני בעולם? זוהי פרובלמה מרכזית של הספרות האפוקליפטית. היא נתגבשה גבוש אפיני ביותר בחזון ארבע המלכויות (דנ' ז'—ח'; חזון ברוך הסורי ל"ו—מ'; חזון עזרא ט', א—י', לט).

אולם לשוא נחפש בס' תהלים תלונה על השעבוד המריני. במזמורים הלאומיים אנו מוצאים תלונות על כמה וכמה צרות, שבאו על העם, ותפלות על כמה וכמה דברים, שהעם שאף להם. אבל אין תלונה על העבדות, ואין בקשת גאולה ממנה. במ"ד; ס' (ק"ח); ע"ד; ע"ט; פ'; פ"ג; פ"ט אנו מוצאים תלונות על מפלת ישראל לפני אויב, על הריסת הארץ, על טמוא המקדש, על הרג העם, על לעג האויב, על חירופיו כלפי מעלה, על השפלת כבוד המלך וכו'. אנו מוצאים בקשת ישועה ונצחון. אבל אין תלונה על שלטון הגוים בעם ובארץ. אין בטוי מקביל לבטוי שבתה' ק"ו, מא על תקופת השופטים: וימשלו בהם שנאיהם. אין בטוי מקביל לאיכה ה', ח: עבדים משלו בנו[88]. החוקרים, שהניחו הנחה מוקדמת, שס' תהלים

---

[88] בקמ"ו, א ואילך אנו מוצאים בקשת עזרה נגד הגוים. בקכ"ג, ג—ד יש תלונה על בוז ולעג השאננים. בקכ"ו — בקשה על שיבת שבות ציון (עיין למעלה, הערה 36). בקכ"ט — תלונה על צוררי ישראל ושונאי ציון ובקשת כליון עליהם. בקל"ה, יד — צפיה ליום דין ונקמה מן הגויים. בקמ"ט — בקשת נצחון על הגוים. — בנ"א, כ; ס"ם, לו—לז; ק"ב,

הוא מימי בית שני, הוכרחו לתלות מזמורים מסוימים הקובלים על חורבן ומפלה בתקופת ה ח ש מ ו נ א י ם דוקא, מפני שגם באלה מדובר על עם חפשי הנלחם באויביו ונכשל במלחמה. הביאור הזה אינו נכון, כמו שנראה להלן. אולם טעמו, מתוך ההנחה היא, הוא בעובדה, שתקופת השעבוד ש ל פ נ י החשמונאים לא נשתקפה בס׳ תהלים בכל אופן.

אין צפיה לחדוש בית דוד

לזה מתאימה העובדה המכרעת, שבכל ס׳ תהלים אין שום רמז לתפלה על ח ד ו ש מ ל כ ו ת ב י ת ד ו ד. יש כמה וכמה מזמורי מלכים, ובהם בקשת עזרה ונצחון או יעודי עזרה ונצחון למלך. עיין ב׳; י״ח; כ׳; כ״א; כ״ח, ח; מ״ה; ס׳, ז—יד (ק״ח, ז—יד); ס״א, ז; ס״ב, יב; ע״ב; פ״ד, י; פ״ט; ק״י; קכ״ב, ה; קל״ב; קמ״ד. אבל לגורל בית דוד מימי צ ד ק י ה ו ואילך ולתקוות, שהיו כרוכות בבית דוד באותה תקופה, אין כל רמז. מובן, שאין להסביר דבר זה על־ידי הנחת המסורת, שס׳ תהלים נתחבר בידי דוד. בפרק פ״ט אנו מוצאים מזמור קינה על גורל בית דוד בתקופה מאוחרת. המשורר קובל על גורלו המר של אחד ממלכי בית דוד, שישב על כסא אבותיו, אלא שנחל מפלות במלחמותיו עם אויביו ו־היה חרפה לשכניו״ וכו׳. הקינה מדברת על מלך ח י ו ק י י ם, שמפלותיו קצרו ־את ימי עלומיו״ (כלומר: הזקינוהו בלא עת, דכאוהו והביאו עליו מחלה; לבטוי השוה תה׳ ק״ב, כד: ־קצר ימי״ אומר המשורר על עצמו) והעטו עליו בושה, אבל עדיין הוא מושל בעמו ומתפלל ומקוה לנצחון (מז—נב)[39]. אבל בשום מקום אין רמז לבטול המלוכה מבית דוד ולתקות התחדשותה. כיצד אפשר להתאים דבר זה אל ההנחה, שרוב הספר נוצר אחרי התורבן?

יד—כג; ק״ו, מז; קמ״ז, ב אנו מוצאים בקשות על רחום ירושלים ובנין ערי יהודה וקבוץ נדחים (על משמעות הפלות אלה נעמוד להלן). אבל בקשת גאולה מ ש ל מ ו ן ז ר אין בשום מקום.

[39] מכיון שבקינה מדובר על מלך חי המקוה לנצחון, הרי שאין היא מכוונת למות י א ש י ה ו, כדעת קצת חוקרים. (השוה ח י ו ת, ביאורו לתהלים). לקבוע את זמנה בדיוק אין אנו יכולים. אבל יש לשער, שנחתברה בימי ח ז ק י ה ו בשעת המצוקה והכניעה לסנחריב, בשעה שסנחריב הפש את כל הערים הבצורות ביהודה, השיל מם על תוקיהו, ואת ערי יהודה נתן, כפי שהוא מספר, לאויבי תוקיהו: למלכי אשדוד, עקרון ועזה. לזה מתאימה התרעומת: ...„שמת מבצריו מחתה... היה תרפה לשכניו״ וגו׳. יש לשער, שאחרי הכניעה הזאת שמחו גם עמון ומואב ואדום לאיד יהודה ולא נמנעו מלשלוח יד בנבולו. תוקיהו היה שרוי בדכאון וביאוש. ואפשר, שמרוב צער על המפלה חלה ונמתכן למות, שהרי ישעיה מבטיח לו באותה שעה גם הצלה מכף מלך אשור (מל״ב כ׳, ו; יש׳ ל״ח, ו). לזה מתאימה התרעומת: „הקצרת

אין זכר לשלטון הכהונה

את התופעה, שהמלוכה נזכרת במזמורים הרבה פעמים, משלימה התופעה, שאין בהם כל זכר לשלטון הכהונה (כמו, למשל, בס׳ בן־סירא, בצוואות השבטים, במזמורי שלמה). בקל״ב, ט, טז הכהנים נזכרו עם העם. בקט״ו, יב ובקל״ח, יט ״בית אהרן״ נדרש לברך את ה׳ עם ״בית ישראל״. התיחשות הכהנים על אהרן היא עתיקה, ואין כאן שום עדות על זמן מאוחר. ״בית הלוי״ בקל״ה, כ אינו אלא כנוי נוסף ל״בית אהרן״ (בקט״ו הבטוי איננו), כמו ש״יראי ה׳״ הוא כנוי נוסף ל״בית ישראל״. (ואולי נוסף הבטוי בימי בית שני לסמן בו את הלויים). בק״י, ד ניתן למלך עצמו תאר של ״כהן״ (השוה להלן, הערה 52). לשלטון כהני אין שום רמז.

קבוץ גלויות ובנין ירושלים

להלן מעליא הדבר, שבכל הספר אנו מוצאים בעצם רק פסוק אחד, שיש בו תפלה לקבוץ ישראל מבין הגוים: ק״ו, מז. פסוק זה הוא מהתימת ספר ד׳ ואינו מגוף המזמור. בין שבחי אלהים אנו מוצאים גם: נדחי ישראל יכנס (קמ״ז, ב)[40]. חוקרי המקרא כבר הניחו, שכל כתוב, שנזכרו בו גלות, גולים, שובים, שבי וכו׳ או שיבת שבויים ונדחים לארץ, הוא מלאחר החורבן. באמת אין כל יסוד להנחה זו. כי גולים ושבויים מישראל היו גם קודם לכן בארצות נכר (עיין ביחוד עמ׳ ב׳, ט), ומימי תגלת פלאסר קיימת היתה גולת ממש (מל״ב ט״ו, כט). על קדמות ציור הגלות ופל

ימי עלומיו״. בכל אופן אין במזמור פ״ט רמז לבמול המלכות מבית דוד. על מזמור זה עיין גם למעלה, ע׳ 202—203, ובפרק זה, ביחוד הערה 1.

[40] הה׳ ק״ז, ב—ז אינו דן בקבוץ גלויות אלא באנשים, שתעו בדרך ובאו אל ״עיר מושב״. המזמור הוא ממזמורי החכמה. בס״ח, ז מדובר על פתוח אסירים, ואין לו כל שייכות לקבוץ גלויות, נגד גונקל (בעקבות אֶבֶלד), עיין מבואו, ע׳ 350, וביאורו לס״ח. את ק״ו חושב גונקל אפילו למקבילה למגילת איכה! (עין ביאורו, לפרק זה, ע׳ 465). ובאמת הרי לא נזכר כאן החורבן כלל. כי לחץ האויבים, שנזכר במא—מב, רומז למאורעות, שקרו ״פעמים רבות״ (מג), והכוונה למאורעות תקופת השופטים. על מקרה יחיד ומיוחד כחורבן הבית והמדינה אין כאן כל רמז. פסוק מז אינו מנוף המזמור, וכנראה גם לא פסוק כז (השוה להלן, הערה 42). כל שכן שבמ״ב—מ״ג, נ״ח, ס״א, ק״כ, שגונקל (שם, עמ׳ 464—465) חושבם למזמורים, שנוצרו בידי משוררי התפוצה, אין כל זכר לגלות ולקבוץ גלויות. ס״א הוא מזמור מתקופת המלוכה (עיין פסוק ז). על מ״ב—מ״ג עיין למעלה, הערה 30. קלוזנר, הרעיון המשיחי, ע׳ 135, אומר, שבס׳ תהלים מדובר ״הרבה על נחמת ציון ועל קבוץ גלויות״. אבל הוא מביא רק את הזכרת קבוץ גלויות שבק״ו, מז, מפני שבאמת זוהי ההזכרת היחידה. בשאר המקראות, שהוא מסמן שם (ק״ב, יד—יז; י״ד, ז, ועוד) לא נזכר קבוץ גלויות באמת.

קדמות התפלה על השבויים כבר עמדנו למעלה[41]. ומפני זה אין הבטויים על הפצת בני ישראל בגוים וזרוים בארצות (תה' ק"ו, כז; מ"ד, יב)[42] או על כנוס נדחיהם (קמ"ז, ב) או על נתינת השבויים לרחמים לפני כל שוביהם (ק"ו, מו) מורים על התקופה שלאחרי החורבן. אולם בכל אופן יש בספר רק שלשה־ארבעה בטויים כאלה; ותפלה על קבוץ פזורים ישנה רק בפסוק א ח ד, ב ס ו ם ו של מזמור ובחתימתו של ספר ז[43] אין כל אפשרות לבאר עובדה זו מתוך ההנחה, שהספר נוצר ברובו אחרי החורבן.

בארבעה מקומות נזכר בס' תהלים ב נ י ן ירושלים וחומותיה ובנין ערי יהודה: נ"א, כ; ס"ט, לו—לז; ק"ב, יד—כג; קמ"ו, ב. נ"א וס"ט הן תפלות י ח י ד, והזכרות בנין ירושלים וערי יהודה באות ב ס ו ם ן, ואפשר, שהללו הן גבישים, שנוספו על המזמורים בהמשך הזמן. ק"ב אף הוא תפלת י ח י ד הוא, והפסוקים יד—כג הם חטיבה בפני עצמה, ואפשר, שגם הם גביש נוסף על עיקר המזמור. "בנה ירושלים" בקמ"ז, ב מקביל ל"חזק בריחי שעריך", שם, יג, ואינו מוסב דוקא על הקמת הריסות העיר אחרי חורבנה וגלותה. ובכלל יש לומר, שמכיון שבס' תהלים אין מזמורים על שוממות ירושלים והריסתה ועל חורבן המקדש, כמו שכבר השעמנו למעלה, הרי אפשר, שגם הפסוקים המדברים על תשועת ציון ובנינה ובנין ערי יהודה, אינם מוסבים בכלל על הבנין שלאחרי החורבן דוקא. כי מלחמות והריסות וחורבן ערים היו לרוב גם בימי בית ראשון, בודאי יותר ממה שפופר לנו בספרי־הקורות הקצרים. הלא ע מ ו ס (ט', יא) אנו מוצאים כבר נבואה על הקמת "סכת דויד הנפלת" וגדור פרציה והקמת

---

41 עיין כרך א', ע' 197—211; כרך ב', ע' 367—368.

42 תה' ק"ו, כז: "ולהפיל (צ"ל: ולהפיץ) זרעם בגוים ולזרותם בארצות" קרוב ליחז' כ', כג. פסוק זה ביחז' רומז על ויק' כ"ו (עיין ביחוד לג ואילך, מג), אלא שהנביא הולה את גזרת הגלות שבויק' כ"ו באלילות ובשאר חטאים של דור המדבר. ולעומת זה קשה לעמוד על כוונת תה' ק"ו, כז. לפי ההמשך כאילו גגזרה גזרת הגלות על ישראל בחטא המרגלים. כידוע דרשו חז"ל דרשה זו (עיין סנהדרין קד, ע"ב וילקוט להה' ק"ו, כז; ועיין רמב"ן לבמ' י"ד, א, ורש"י לתה' ק"ו, כז), אבל במקרא אין זכר לכך (וגם יחזקאל אינו מזכיר את חטא המרגלים). אפשר, שגם תה' ק"ו, כז תלוי בלשונו בויק' כ"ו, ושכוונת הכתוב לומר, שבמדבר כבר איים האל על ישראל להפיצם בגויים, אם יחטאו, ולפי זה אין כז המשך ממש של כו. אבל אפשר גם, שפסוק כז הוא הוספה מאוחרת על־פי יחז' כ', כג. — תה' ט"ו, יד מכוון לשבייה שבויים ולא לגלות לאומית שלמה (עיין להלן, הערה 50).

43 הבמויים "שוב שבות" או "שיבת" (תה' י"ד, ז = נ"ג, ז; פ"ה, ב; קכ"ו, א, ד) אין משמעותם השבת שביה אלא השבת דברים על מכונם, תקן, קומם, עיין איוב מ"ב, י; איכה ב', יד; יר' ל"ג, יא; יחז' ט"ז, נג (ושבתי... את שבית סדם...). על תה' קכ"ו עיין למעלה, הערה 36, ועל פ"ה להלן, הערה 75.

הריסותיה. בכל אופן נזכר בס׳ תהלים בנין ההריסות בעצם רק בשלשה מקומות, ודוקא במזמורי י ח י ד.

ולעומת זה אין אנו מוצאים זכר לדבר דוקא במקום, ששם היינו צריכים למצוא אותו: במזמורים, שענינם גורל האומה[44]. במזמורים אלה (מלבד קל״ז) לא נשתקף הקרע הגדול והעמוק, שבא בחיי האומה על ידי החורבן ומה שלאחריו: הגלות, בנין הארץ ויסוד הכנסיה היהודית האבטונומית. משתקפים כאן גורלו וסבלו של עם היושב בארצו, החי בצל מלכו והנלחם את מלחמת קיומו עם אויביו. הסבל הוא לפעמים קשה מאד, והתלונות מרות מאד. אבל העם הוא לא ״עדה״ החיה תחת ״חסות שלטון זר״ אלא – עם, שלא גלה מעל אדמתו ולא חדל מעולם להיות עצמאי. זוהי גם מדתם של אותם המזמורים הנחשבים לחשמונאיים, וגם של אלה הנחשבים ביחוד על סוג זה: מ״ד, ע״ד, ע״ט, פ״ג.

שאלת המזמורים החשמונאיים

למן החורבן ועד המרידה החשמונאית היתה הכנסיה היהודית משועבדת לשלטון זר ולא היתה לא יחידה מדינית עצמאית ולא יחידה צבאית. רק מעט מעט נוצר בימי החשמונאים הצבא הלאומי החדש, ורק מעט מעט נברא הגוף המדיני־הצבאי החדש, שהתחיל נלחם שוב מלחמה מדינית־לאומית כבימי קדם. תקופת החשמונאים היתה איפוא תקופה של ת ח י ה מדינית־צבאית, של ה ת ח ד ש ו ת הכח הצבאי של האומה אחרי הפסקה ארוכה. ותחיה זו היתה מלווה הצלחה. החשמונאים ה צ ל י ח ו במלחמות והכריחו את מלכי סוריה להכיר בעצמאותם המדינית. ואף־על־פי שנשאר צל של שעבוד, הרי היתה העצמאות המדינית והצבאית בכל זאת השג וחדוש. אולם במזמורים שלנו אין כל זכר למצב־דברים זה. כאן מתלונן עם, הלמוד לנגח צריו ולבוש את קמיו בשם אלהיו, על מפלות קשות, שנחל במלחמה ושהשביעוהו חרפה ובוז. דבר זה בולט ביחוד במ״ד. בפסוקים ב–ט המשורר מזכיר את מפעלות האל בישראל לפנים: בו נגח ישראל אויביו ובו בוסס קמיו (ו); האל יצא בצבאות ישראל, הושיע אותו מצריו והוביש משנאיו (ח). כך היה תמיד בעבר. בפסוק י ואילך בא תיאור ההווה: האל ז נ ח את עמו ו א י נ ו י ו צ א ע ו ד ב צ ב א ו ת י ו, הוא משיב אותו אחור מפני צר ונותן אותו למשיסה ולחרפה. זוהי תלונת זמן, שקיימת בו האמונה התמימה, שהאל

---

44 עיין ב׳; ט׳—י׳ (?); י״ד=נ״ג (?); י״ח; כ׳; כ״א; ל״ג, יב—כב; מ״ד; מ״ו—מ״ח; ס׳; ס״ה; ס״ו, א—יב; ס״ז; ס״ח; ע״ב; ע״ד; ע״ו; ע״ז (?); ע״ח—פ״א; פ״ג—פ״ה; פ״ז; פ״ט; צ״ה—ק׳; ק״ה; ק״ו; ק״ח; ק״י; קי״ד; קמ״ו; קי״ז; קכ״ב; קכ״ה; קכ״ו; קכ״ט; קל״ב—קל״ז; קמ״ד; קמ״ט.

יוצא בצבא ישראל ונלחם לו[45]. המפלה במלחמה באה כהפתעה וכחדוש, והיא נחשבת אות לזעם אלהים. התפלה היא: אל תזנח לנצח (כד). את הבטויים האלה עצמם אנו מוצאים בשיר־מלחמה עתיק, במזמור ס׳ (= ק״ח): אלהים זנחתנו (ג), הלא אתה, אלהים, זנחתנו וגו׳ (יב), באלהים נעשה חיל, והוא יבוס צרינו (יד)[46]. וכן במזמור ע״ד: למה, אלהים, זנחת לנצח (א), למה תשיב ידך (יא, השוה מ״ד, ד). עיין גם פ״ט, לט. ומעין זה בע״ט: עד מה, יהוה, תאנף לנצח (ה). ובפ״ג: אלהים, אל דמי לך, אל תחרש ואל תשקט, אל (ב)[47]. בכל המזמורים האלה המפלה במלחמה נתפסת, ברוח הזמן העתיק, כאות לזעם אלהים, שעזב את צבאות ישראל והשיב ידו. אין כל רמז לדבר, שצבא ישראל זה הוא גופו חסד־אלהים חדש, אחרי הפסקה של כמה מאות שנים.

ואמנם, בכל המזמורים האלה (וכן במזמור ס׳, שיש תושבים גם אותו לחשמונאי) האסון, שעליו באה התלונה, הוא נצחון האויב במלחמה וכל הקשור בו: התנפלות האויב על הארץ, הרג וחמס, חורבן ערים, חלול המקדש, חירופי האויב וכו׳[48]. האויב

---

45 ביתי החשמונאים כבר לא היתה קיימת האמונה, שהאל יוצא בעצמו במחנה. בספורי הזמן ההוא נזכרה כמה פעמים עזרת המלאכים לצבא היהודי, עיין: חשמ״א ז׳, מ—מב; חשמ״ב י׳, כמ—ל; י״א, ו—י; י״ב, לו; מ״ו, כב—כד; חשמ״ג ו׳, יח—יט.

46 ר״נ קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, שער י״א, סימן יו״ד, חושב גם מזמור ס׳ לחשמונאי. אבל איך יתכן ליחס ליהודה מכבי או לאחד מחבריו את הפסוקים ח—ט: את ההבטחה הנבואית לתת לו את שכם וגלעד ומנשה ואפרים וכו׳? גם למסופר על יוחנן הורקנוס (עיין חיוה, ביאורו להלים) אין המזמור מתאים אלא בדרך הדרש.

47 ואילו בקינות ובתפלות מזמן החשמונאים אין אנו מוצאים את התלונה „הלא אתה, אלהים, זנחתנו״ וכו׳, עיין: חשמ״א א׳, כו—כח, לו—מ; ב׳, ז—יג; ג׳, מה, נ—נג; ד׳, כד, ל—לג; ז׳, לז—לח; חשמ״ב ח׳, ב—ה; מזמורי שלמה א׳; ב׳; ז׳; ח׳; י״ן.

48 במ״ד ובפ׳ מדובר בפירוש על מפלה במלחמה לפני אויב. בפ״ג מדובר על סכנת מפלה לפני ברית אויבים חזקה. ברם המצב המדיני המתואר כאן שונה ביסודו מן המאורעות, שמסופר עליהם בס׳ חשמ״א ה׳, א—סח ושאליהם מסמיכים הרבה חוקרים את המזמור הזה. בחשמ״א ה׳ מסופר על נסיונות הגויים בגליל ובגלעד וכו׳ להשמיד את היהודים היושבים בקרבם. אבל אין כל זכר ל„ברית״, ולא נרמז נסיון לעלות על יהודה למלחמה. הקרבות הם מקומיים וספורדיים. אולם במזמור מדובר בפירוש על ברית אויבים (ו) הנוטמים לרשת את הארץ (יג). והתפלה היא: להכשילם בקרב מכריע אחד „כמדין, כסיסרא״ וגו׳ (י—יב). על פ׳ ופ״נ עיין כרך זה למעלה, ע׳ 148—150. וכן ברור מתוך ע״ד, א, יא, כב—כג; ע״ט, א, ה, ט, שגם במזמורים אלה מדובר על פלישת אויבים לירושלים ולערי יהודה ועל מעשי חורבן והרס, שנעשו בידיהם. המצב המתואר בע״ד ובע״ט אינו זה של חורבן בית

מנאץ, מפני שהוא מנצח; ישראל הם ללעג ולקלס, מפני שהם שבים אחור מפני צר, והאויב אומר: איה אלהיהם? (ע"ט, י)[49]. אולם לחדוש העיקרי של ראשית תקופת החשמונאים—לגזרת השמד אין במזמורים אלה שום רמז וזכר. אנטיוכוס אפיפנס לא היה אויב, שעלה על היהודים למלחמה וגבר עליהם וכבש את עירם וכו'. הוא היה מלך הארץ, שגזר גזרה, ונתיניו היהודים לא רצו לקיימה, ולמיכך ההנקם בהם. ולמצב מיוחד זה של מלחמה, שנתעוררה בגלל גזרה דתית של מלך אלילי עריץ, אין במזמורים שום רמז. גם לא במ"ד, יח—פג, למרות מראית־העין השטחית. אין רמז לדבר, שקם "אויב". שגזר על היהודים לשקר בברית ולמרוש כפים לאל זר. במ"ד, יח—כג המשורר אומר, שלמרות המפלה והסבל ולמרות החרפה והכלמה ("כל זאת באתנו") לא שקרו ישראל בברית אלהים ולא פרשו כפיהם לאל זר. הרקע הוא: האמונה העתיקה, שאלהי העם המנצח הוא החזק; ישראל לא נפתח אחרי אמונה זו. ולא עוד אלא שמפסוק כב ברור, שהכוונה לעבודת אלילים בסתר: אלהים יחקר וידע, כי למרות המפלה והחרפה לא פנו ישראל לאל זר אף בתעלומות לבם. ואילו בימי אנטיוכוס הרי נדרשה דוקא עבודת־אלילים פומבית ולא עבודה שבלב, ואין כל טעם למליצה זו ביחס לתקופת החשמונאים[50]. כל שכן שאין רמז לשמד במזמורים אחרים. האויבים הם בכל המזמורים האלה עמים,

---

ראשון (עיין למעלה, הערה 37), אלא של פלישות זמניות קשות, בלי ספק — בימי בית ראשון. ידיעותינו על תולדות התקופה ההיא מעטות מכדי שנוכל לקבוע את הזמן בדיוק. והרי יש לזכור, שהמקדש נבזז כבר בימי שישק (מל"א י"ד, כה—כו), ובודאי היתה בזיזה זו מלווה משיסה והרג בערים רבות. פרשת כניעתו של מנשה לאשור אינה ידועה לנו. היש איזה גרעין היסטורי בספור שבדה"ב ל"ג, יד, שהאשורים אסרוהו בנחושתים וכו'? אפשר, שהאשורים פרצו בימיו לירושלים ופגעו בעיר ובמקדש. יש להניח, שגם פלישת פרעה נכה בימי יהואחז (מל"ב כ"ג, כא—לה) היתה מלווה שפיכות דמים ושוד. במל"ב כ"ד, א מסופר, שבימי יהויקים "עלת נבוכדנאצר מלך בבל", ולפי דה"ב ל"ו, ו—ז אסרוהו נבוכדנאצר בנחושתים וגם שלח יד במקדש. בימי יהויכין נלכדה העיר במלחמה מצור, והמקדש נבזז (מל"ב כ"ד, ח, יג). היו אפוא מקרים של פגיעת אויבים נכרים במקדש ומעשי הרס והרג בירושלים וביהודה עוד לפני החורבן האחרון. — על ע"ד, מ, הנחשב לראיה מובהקת על איחור זמן המזמור, עיין להלן, ע' 670.

[49] השוה מיכה ו', י, מז—יז; צפ' ב', ח—י; ג', יח; עוב' יב; והשוה ש"א ד'—ו'; י"ז, ח, י, כו, לז, מג—מד; מל"ב י"ח, יז—י"ט, לה; תה' מ"ב, ד, יא, ועוד.

[50] ולפי זה אין למ"ד, כג (כי עליך הרגנו כל היום וגו') משמעות של מיחה על קידוש השם בשעת השמד, אלא: עם היותנו נאמנים לך ובוטחים בך תמיד, אנו נהרגים "כצאן מבחה", השוה יב: "התנגנו כצאן מאכל", אחרי "חשיבנו אחור מני צר" וגו'.

גוים, לאומים, שכנים הנלחמים בישראל. אבל אין רמז למלך קשה ועריץ הגוזר גזרות (השוה דנ' י"א)[51]. וכן אין רמז להעמדת שקוץ במקדש, לבטול התמיד, לעבודת אלילים בכמות בכל הארץ, למרשיעי ברית מישראל, שהתחברו לגויים, וגם לא לטהור המקדש ולחדוש העבודה וכו'; וכל שכן שאין רמז לבטול מצות מילה וכו'[52].

ומן האמור רשאים אנו להסיק: המסגרת ההיסטורית של הספר היא התקופה העתיקה עד סוף בית ראשון. המזמור המאוחר ביותר הוא קל"ז. מתקופה מאוחרת יותר יש בספר פה ושם אולי פסוקים בודדים.

המזמורים שבס' תהלים נוצרו איפוא ברובם המכריע באותה התקופה עצמה, שבה נוצרה ספרות התורה והנבואה. אנו יכולים עתה לגשת לבחינת הפרובלמה ההיסטורית היסודית של ס' תהלים: היש לראות את הספר כגבוש האמונה הנבואית או כגבוש האמונה, שקדמה לאמונה הנבואית? בבירורה של שאלה זו תלויה ממילא גם קביעת זמנם של המזמורים.

אין זכר לנבואה המאוחרת

בס' תהלים אין אנו מוצאים שום הזכרה מפורשת של הנבואה המאוחרת ושום הסתמכות מפורשת על חזונותיה. מן הנביאים נזכרו בשם משה ושמואל (צ"ט, ו). נזכרו הברית עם ישראל והשבועה לאבות (צ"ח, ג; ק"ה, ה—יא ועוד),

---

„ובנוים זריחנו" (שם) אין משמעותו פזור גלויות, אלא נתת אותנו לשבי בידי הגוים. וההמשך: „תמכר עמך בלא הון" וגו', הכוונה למכירת השבויים לעבדים.

51 „גבל" בע"ד, כב מתרגם התרגום „מלכא מפשא", וכוונתו כאילו לאנטיוכוס, וברוח זה מבארים רבים את המזמור הזה. עיין במגן, ביאורו לתה', לפרק זה; השוה חיות, ביאורו לתהלים. אבל „גבל" בע"ד, כב אינו באמת אלא מקבילה ל„ועם נבל" שבפסוק יח (ותרגומו: „ועמא מפשא"). השוה דב' ל"ב, כא. מכל מקום גם ה„נבל" רק מחרף את האל, אבל אין רמז לנזרת שמד. השוה גונקל, ביאורו לתהלים, לפרק ע"ד (ע' 322) ולפרק ע"ט (ע' 350).

52 הרנ"ק, מורה נבוכי הזמן, שער י"א, סימן י"ד, משער, שמזמור קל"ב הוא מזמור „חידוש העבודה" של החשמונאים. אבל אין זה אלא על ימוד דרוש מפולפל. אף חיות, ביאורו לתהלים, מודה, שהכוונה למלך טבית דוד (עיין פסוק יא). — בתה' ק"י יש מוצאים רמז לכהנים־המלכים מבית חשמונאי. אבל כבר העיר גונקל בצדק, שכאן נתן כתר כהונה למלך, ברוח הדמיונות השולטים במזרח, ולא להפך. עיין מבואו לתה', ע' 169. ולכל שאלת המזמורים החשמונאיים עיין שם, ע' 93, 139, 168 ואילך, ובמעיף 12 בכמה מקומות. ועיין קמינקא, מחקרים, ע' 98 ואילך.

החזון והשבועה לדוד (ס׳, ח—יא=ק״ח, ח—יא; ס״ט; קל״ב). אבל נבואות מאוחרות, וביחוד חזונות הנבואה הספרותית, לא נזכרו, לפחות—לא נזכרו במפורש. בע״ד, ט! אנו מוצאים את התלונה: אותותינו לא ראינו, אין עוד נביא, ולא אתנו יודע עד מה. זוהי תלונת זמן, שהיה רגיל לבקש אותות ולשאול בנביא בחיי יום יום, אלא שהאל לא נתן לו אות באותה שעה ולא שלח לו נביא (השוה ש״א ג׳, א; עמ׳ ח׳, יא—יב; מיכה ג׳, ו—ז; יר׳ ד׳, ט; ה׳, יג; יחז׳ ז׳, כו ועוד). הנבואה נזכרה איפוא כאן כמוסד, שיש לו תפקיד מעשי בחיי ההווה. אבל לא נפקדו בס׳ תהלים תוכחתה וחזונה של הנבואה לאומה. לא נזכר חטא המרי בנביאים, שאנו מוצאים אותו בספרות המאוחרת כמה וכמה פעמים (מל״ב י״ז, יב, כג; יר׳ ב׳, ל; ו׳, יז; ז׳, יג, כה—כח; כ״ה, ד—ז; כ״ו, ה; דנ׳ ט׳, ה ואילך; עז׳ ט׳, יא; נח׳ ט׳, כו, כט—ל; צוואת לוי ט״ו, ב; ס׳ היובלות א׳, יב; ספר ברוך א׳, כא; ב׳, כ—כו; חזון ברוך הסורי ע״ח, ז; פ״ה, א—ג, ח; בן סירא מ״ח, טו; ס׳ טוביה י״ד, ד—ה. עיין גם איכה ב׳, יד, יז; ד׳, יג). לא בסרק ע״ח, לא בק״ה ולא בק״ו וגם לא בשום מזמור אחר אין זכר לתרעומת, שישראל לא שמעו בקול הנביאים, שהאל שלחם להעיד בהם. כמו כן לא נזכרה בשום קינה או תפלה או חזון איזו הבטחה, שהובטחה על ידי נביאים (מלבד ההבטחה לדוד), ולא גרמזה צפיה להתקיימות יעוד מיעודיהם. אין אנו מוצאים בס׳ תהלים בטוי מעין זה שבבן־סירא:... והקם חזון דבר בשמך... ונביאיך יאמנו (ל״ו, כ—כא. עיין גם מזמורי שלמה ז׳, י; י״א, ז—ח; השוה דנ׳ ט׳, ב; חזון עזרא י׳, יא)[53]. כל זה אינו עשוי לסייע להנחה, שבס׳ תהלים נתגבשו תורותיה וחזונותיה של הנבואה הספרותית ושהספר נוצר ברובו אחרי תקופת הנבואה הספרותית.

האידיאות היסודיות של הנבואה

הספרות הנבואית („נביאים אחרונים") מהוה במקרא שכבה נכרת בסימניה המיוחדים המבדילים בינה ובין תנ״ך. כבר עמדנו למעלה בפרוטרוט על האידיאות היסודיות המיוחדות לכל אחת מן השכבות האלה[54]. האידיאות היסודיות המיוחדות של הנבואה הספרותית הן: א) רעיון הפרימט של המוסר: עיקר הדת הוא המוסר ולא הפולחן. ב) התפיסה ההיסטורית הנבואית: בתולדות ישראל יש ערך מכריע לגורם

---

53 ההסתמכות על דברי תורה ונביאים היא סגנון מצוי בספרות־התפלות המאוחרת (בסדור ובמחזור). — גונקל, מבוא, ע׳ 351 (עיין הערה 3), מוצא רמזים לדברי נביאים בתה׳ ס״ח, ט; ס״ח, כג; קמ״ט, ט. אבל באמת אין במקראות אלה לפי פשוטם שום הסתמכות על דברי נביאים. אף בק״ב, יד, כג אין הסתמכות כזאת.

54 עיין למעלה, כרך א׳, ע׳ 23—46.

המוסרי; הפורענות והחורבן הם עונש לא רק על עבודת האלילים אלא גם על הקלקלה המוסרית. ג) ההשקפה האסכטולוגית הנבואית: „יום יהוה" יהיה יום דין על ישראל ועל הגוים; ביום ההוא יוכרע גורל העולם — גורל ישראל וגורל הגוים גם יחד; ביום ההוא יבוא הקץ על עבודת האלילים, העמים יעזבו את אליליהם ויעבדו את יהוה; תבוא מלכות של צדק ושל שלום נצחי. הבחינה תראה לנו, שכשם שהאידיאות האלה אינן בתנ״ך, כך אינן גם בס׳ תהלים[55].

הפולחן והמוסר בס׳ תהלים

דעה מוסכמת היא, שבס׳ תהלים הובעה בכמה מקומות ההשקפה הנבואית על הפולחן והמוסר[56], והיינו: מ׳, ז; נ׳, ח—טו, טז—כג; נ״א, יז—יט; ס״ט, לא—לב; וכן גם ט״ו; כ״ד, ג—ה (השוה ק״א). אבל בחינה מדויקת מראה לנו, שזוהי דעה מוטעה. לס׳ תהלים ולנביאים משותפת שלילת הערך העצמי של הפולחן. אבל בתפיסת השלילה הזאת יש ביניהם הבדל יסודי. הרעיון הנבואי הוא: לא הפולחן עיקר אלא חסד, משפט וצדק. ואילו בס׳ תהלים הובע רעיון דומה לזה, אבל הוא המפליא, שהרעיון הזה עצמו לא הובע. אנו מוצאים בס׳ תהלים את ההשקפה, שהאל אינו זקוק לקרבן (נ׳, ח—יג) ושאינו שואל מן האדם זבח ומנחה (מ׳, ז; נ״א, יח). כאן יש נקודת־מגע עם הרעיון הנבואי. אבל בה בשעה שהנביאים מעמידים מול הפולחן את המוסר החברות׳, אין הדבר כן בס׳ תהלים. אלהים אינו חפץ קרבן אלא—ספור תהלתו ו„לב נשבר" (נ״א, יז, יט). במ׳, ז נאמר: זבח ומנחה לא חפצת, אזנים כרית לי וגו׳. והכוונה: לא דרשת ממני קרבן, אלא כרית לי אוזן לשמוע את מצותך. וכן נאמר שם בפסוק ט: לעשות רצונך אלהי חפצתי וגו׳. זה הוא אותו הרעיון, שהובע גם בש״א ט״ו, כב—כג („הנה שמע מזבח טוב" וגו׳), שהכניעה לאלהים ועשית מצותו חשובות מן הקרבן. בנ׳, סז—כב אנו מוצאים תוכחה לרשע השונא

---

[55] בומגווירט, ביאורו לתהלים, ע׳ 2 ואילך, סוען, שהנבואה השפיעה על המזמורים, והשפעתה כאילו נכרת בהם עד המאה השלישית. השפעה נבואית הוא מוצא בתה׳ כ״ט, ק״ד, י״ט (חלק ראשון), ח׳, נ״א, נ׳, ט״ו, כ״ד (חלק ראשון). ובמה היא נכרת? באידיאות: הדר אלהים, כבוד האדם, מציאות אלהים באדם; בתשובה על השאלה, מה דורש אלהים מן האדם ואיך יעבוד אותו. אבל הענינים האלה כוללים יותר מדי, ואין בהם משום קנה־מדה. על ט״ו, כ״ד, נ׳ וכו׳ עיין בסמוך. לח׳, כ״ט, ק״ד אין באמת שום מקבילה אצל הנביאים. ולעומת זה יש לכ״ט מקבילה בשירה הכנענית (עיין כרך זה למעלה, ע׳ 150), ולק״ד יש מקבילה בשירה המצרית (הימנון אחנאתון לשמש).

[56] למעלה, כרך א׳, ע׳ 32, נמשכתי גם אני אחרי דעה מקובלת זו בכללה. אבל הרגשתי כבר, שבס׳ תהלים נהבטאה רק „השקפה קרובה להשקפת הנביאים".

מוסר וכו׳. אבל בקטע זה דוקא לא הוקבל הפולחן למוסר אלא — נשיאת ברית אלהים עלי שפתים וספור חוקיו בשקר ובחונף. זוהי איפוא תוכחה לצבוע ולחנף, ודבר אין לה בעצם עם רעיון הפרימט של המוסר[57]. מלבד זה יש לשים לב לכך, שבס׳ תהלים שלילת הערך העליון של הפולחן כרוכה באמת בדרישות פולחניות חיוביות. בנ׳, ז—טו הקטע האומר, שאין לאל צורך בקרבן, מסיים: זְבַח לאלהים תודה וגו׳. ושם, ה: ...חסידי, כרתי בריתי עלי זבח. ולהלן: זבח תודה יכבדנני (כג). ובאמת אין זה אלא משיריי־התודה. זהו שיר של תוכחה, שהיה מושר לפני קהל חוגגי התודה, הם קהל „חסידי, כרתי בריתי עלי זבח", והשיר מסביר את טעם הקרבן ודורש טוהר מוסרי עם זבח התודה ותשלום הנדרים. לפי ההנחה, המצויה בשירים ממין זה, קהל החוגגים הם חסידים, ואין רשעים ביניהם. בנ״א, יז—יא נאמר אחרי „כי לא תחפץ זבח" וגו׳: אז תחפץ זבחי צדק וגו׳ (כא). בס״ט, לא—לב המשורר אומר, שהשיר והתודה טובים בעיני האל „משור פר מקרין מפריס"[58]. ואף אם נניח, שלא רק בס״ט, לא—לב אלא גם בנ׳, יד, כג הכוונה לשיר

---

[57] ואם נקבל את ההקון בתה׳ נ״א, כג „ותם דרך" (במקום „ושם דרך"), נוכל אולי להשוב פסוק זה לסיום כולל של הפרק, ומשמעו: זבח תודה לאלהים והיה גם הם דרך ושומר מוסר. ואם כן, נמצא גם בפרק זה טעין הרעין שבס״ו וכ״ד, אף על פי שבפרק עצמו לא הוקבל הפולחן למוסר כלל.

[58] קימל, שטרק, גונקל ואחרים מפרשים „זבח תודה" בנ׳, יד, כג במובן הקרבת שיר תודה, והיא מין מליצה „נועזה", שקימל משחדל להביא לה הקבלות (עיין ביאורו, ע׳ 185, הערה 2). ובצדק כבר טען אהרליך בביאורו (תה׳ נ׳, יד), ש„זביחה" דברי התודה היא „לא־מושג". ובכל אופן לא יעלה כלל על הדעת, שהמשורר ישתמש לשם הבעת רעיונו המיוחד בצירוף מלים כזה — „זבח" ו„תודה" — בשעה ש„תודה" היא גם מונח פולחני קבוע לטין מסוים של קרבן (עיין ויק׳ ז׳, יב ואילך ועוד), ו„המליצה" הזאת עשויה להסתיר את רעיונו תחת להבהירו. ועיין יונה ב׳, י: „בקול תודה אזבחה לך"; והרי אין זו אלא נוסחה אחרת של המליצה שלנו. על המשמעות האמתית של „זבח... תודה" בתה׳ נ׳, יד יעיד סוף הפסוק: „ושלם לעליון נדריך". כי שלום נדרים (או הבאתם וכו׳) סתם עניני בכל מקום במקרא הבאת זבחי נדרים, עיין ויק׳ כ״ג, לח; במ׳ כ״ט, לט; דב׳ י״ב, ו, יא, יז, כו; ש״א א׳, כא; ש״ב ט״ו, ז—ח (השוה יב); ישׁ׳ י״ט, כא; מש׳ ז׳, יד. ואין כל יסוד לחשוב, שבתהלים (כ״ב, כו; נ״ו, יג; ס״א, ו, ט; ס״ה, א; ס״ו, יג—טו; ע״ו, יב; קט״ז, יז—יח) יש לבטוי זה משמעות אחרת, עיין ביחוד ס״ו, יג—טו; ע״ו, יב (ההמשך: יבילו שי). (ולהויזן, Skizzen, VI, ע׳ 175, לתה׳ נ׳, כג, מעלים שני מראי־מקומות אלה, כדי שיוכל לטעון, שבתהלים השלום נדרים עניני „בכל מקום" שבח ותודה! עיין גם ספרו Geschichte, ע׳ 200, הערה 2). ביאורם של קימל והבריו לתה׳ נ׳, יד: הקרב שיר תודה, וזה יהיה השלום

תודה (ונקבל את המדרש הבטל, ש„זבח תודה" הוא „זבח" של שיר), הרי אין כאן בכל זאת שום „השפעה נבואית"[59]. שהלא הפולמוס הנבואי מכוון גם נגד ה ש י ר ו ה ת פ ל ה. עיין עמ׳ ה׳, כג: הסר מעלי המון שיריך וגו׳. יש׳ א׳, טו: גם כי תרבו תפלה וגו׳. יש׳ נ״ח, ג ואילך: הכזה יהיה יום צום אבחרהו... הלכף כאגמון ראשו וגו׳. נמצא, שעדיין העיקר הנבואי חסר: לא זבח ולא שיר אלא — צדק ומשפט. בס׳ תהלים לא הובלט איפוא בשום מקום הנגוד הנבואי בין שתי הרשויות: פולחן ומוסר. הוטעם רק טיבו של הפולחן האמתי, שהוא הבעת כניעה והכרת טובה לאלהים. נדחית התפיסה האלילית, שהפולחן תכליתו למלא איזה צורך של האלהות. — יותר קרוב לתפיסה הנבואית הוא הרעיון המובע בתה׳ ט״ו וכ״ד, ג—ו, מאחר שכאן מדובר על הטוהר ה מ ו ס ר י של הצדיק. אולם גם במזמורים אלה אין אנו שומעים את בת קולה של התוכחה השלילית של הנביאים. הובע רק הרעיון החיובי, שהטוהר המוסרי הוא תנאי לטוהר פולחני ולקדושה דתית: רק מי שאין בו דופי מוסרי ראוי לעלות בהר יהוה ולקום במקום קדשו. הוטעמה ה א ח ד ו ת הפנימית של שתי הרשויות.

נדריך, אינו אלא פלפול דחוק. להקבלה הזאת של תשלום נדרים מול הבאת תודה, שהיא מליצה קבועה של השירה הפולחנית, עיין תה׳ נ״ו, יג; מ״ו, יח; יונה ב׳, י; השוה גם תה׳ נ״ד, ח; כ״ב, כו; ס״א, מ („לשלמי" — בשעה שאשלם). משמעות הבמוי ברורה גם מ ב ן ס י ר א ל״ה, ב—ד: ... מרבה מנחה זובח שלמים... מקריב סלת... זובח תודה. — וכל הפלפולים של המבארים הנ״ל לא באו אלא כדי להסיר את הסתירה בין שלילת הקרבן שבנ׳, ח—יג ובין חיובו בפסוקים יד וכנ. וכל זה לשוא. שהרי עדיין נשאר פסוק ה: „כרתי בריתי עלי ז ב ח", שיש בו חיוב הקרבן. קימל מבליעו בנעימה, וגונקל (ביאורו, ע׳ 219) מסתפק בהערה הפסיכוסמית, שאי־עקביות הוא פגם של „המחשבה האנושית". אבל אם כן — הפלפלנות כולה למה? באמת אין הפסיכוזמום והפלפול גובעים אלא מן השאיפה למצוא במזמורים אלה את שלילת־הפולחן של הנביאים. ואילו כוונת בעל המזמור היא רק להטעים, שאין לאל צ ו ר ך בקרבן, ולפיכך אין הקרבן חשוב אלא כהבעת יחס האדם לאלהים: יחס של תודה או הרגשת שעבוד (המובעה בנדר) וכיוצא בזה. והמשורר תפס דוגמאות אלה, מפני שהם מן המצוי, ושניהם נזכרו כמה פעמים בס׳ תהלים, ובודאי לא היה ברצונו להוציא, למשל, חטאות או עולות (נגד א ה ר ל י ך, שם). ונראה, שגם בס״מ, לא—לב ה„תודה" היא ק ר ב ן תודה, שכן נסמכו שיר ותהלה לקרבן במזמורים הרבה פעמים: כ״ב, כו; כ״ו, ו—ז (סבוב מזבח); כ״ו, ו (וכאן מציגו אפילו „זבחי תרועה"); נ״ד, ח; ס״א, מ; ס״ה, ב; ק״ו, כב; קמ״ו, יז; יונה ב׳, י. ושיעור הכתובים הוא, שקרבן התודה, שסתמו קרבן עממי פשוט, ייטב לאלהים משור שמן. אמנם, גם לפי הביאור המסרתי „תודה" בס״מ, לא היא תהלה ותפלה. עיין עבודה זרה ח, ע״א והמבארים העברים לתהלים.— על פרק ג׳ עיין גם להלן, ע׳ 676.

[59] עיין ג ו נ ק ל, מבוא להתהלים, ע׳ 291, 366, 375 (השוה 16 ואילך, 102).

השלילה הנבואית לא הובעה אף כאן. ולא עוד אלא שנראה, שאלה הם משירי עולי הרגל. כ"ד, ג—ו הוא משירי העולים להר הבית. ט"ו הוא משירי הלגים בהר הבית[60]. הם קשורים איפוא קשר בלתי אמצעי בפולחן הקרבנות.

האידיאה, שהפולחן אינו ערך עליון, היא אידיאה שרשית של האמונה הישראלית, והיא טבועה בה מראשיתה. בה אחוז הרעיון, שהובע בתה' נ', ח—יג, שאין לאל צורך בקרבנות. ממנה נבע הרעיון, שהובע בש"א ט"ו, כב—כג; תה' מ', ז, שהכניעה לאלהים חשובה מן הפולחן. ממנה נבע הרעיון, שהובע בתה' נ"א, יז, יט; יש' ס"ו, ב, שלב נשבר חשוב מן הקרבן. ממנה נבע הרעיון, שהובע בתה' ט"ו וכ"ד, שאין קדושה פולחנית בלי טוהר מוסרי. ובאותה האידיאה מושרשת גם השלילה הגדולה של הנביאים, שהגיעה כמעט (אם גם לא הגיעה באמת) לידי שלילה גמורה של הפולחן עם הטעמת עליונותו של המוסר החברותי. כל אלה הם רעיונות קרובים זה לזה ואחוזים זה בזה, שיש להם שורש אחד. הבטוי הקיצוני והאחרון של האידיאה השרשית היא התוכחה הנבואית. והבטוי הזה, עם ההקבלה הנגודית האפינית של פולחן ומוסר, עדיין איננו בס' תהלים. בבחינה זו אין למצוא איפוא בס' תהלים רשמי השפעה נבואית[61].

החטא המוסרי הלאומי. האסכטולוגיה הנבואית

יסוד מיסודות התורה הנבואית היא האידיאה, שהרע החברותי הוא גורם מכריע בתולדות האומה הישראלית. על שני חטאים באה הפורענות על האומה: על החטא הדתי (עבודת אלילים) ועל החטא המוסרי (עוות הדין, רצח, חמס וכו'). הנבואה הגתה את הרעיון, שגורל ישראל במלחמת חייו בהווה ובעתיד יוכרע על ידי הגורם המוסרי. הפורענות המדינית המתרגשת לבוא תלויה בקלקלה המוסרית. ברעיון זה היתה קשורה דרישה מעשית: תקון הקלקלה, תשובה. לא רק תשובה אישית, אלא—תשובת האומה. זהו מוטיב יסודי בתוכחתם. ועם זה באה תמורה עמוקה באמונה האסכטולוגית. "יום יהוה" שלעתיד לבוא הוא לא רק יום גמול לגוים הרוצצים את ישראל, אלא גם יום דין על ישראל עצמו. ביום ההוא יענש ישראל על הקלקלה המוסרית, בו יתמרק החטא המוסרי הרובץ עליו. המשפט על הרשעים, העושקים, המדכאים וכו' הוא מתופעות אחרית־הימים. הוא תכליתה של הפורענות המדינית המתרגשת לבוא על ישראל, אותה הפורענות האחרונה, שאחריה תוסד מלכות

---

60 עיין למעלה, כרך זה, ע' 527.

61 על האידיאה הדומה לאידיאה הנבואית, שאנו מוצאים בספרות החכמה המצרית ובספרות התכמה המקראית, ועל ש"א מ"ו, כב—כג עיין כרך זה, למעלה, ע' 185—186. 643—645.

ישראל החדשה לעתיד לבוא. אז יבוא קץ לרע, והרשעה תכלה מן הארץ. – את צירוף־הרעיונות הזה אנו מוצאים גם בספרות החיצונית[62].

אולם בס׳ תהלים (כמו גם בספרות תנ״ך) צירוף־הרעיונות הזה עדיין איננו.

אין חטא מוסרי לאומי בס׳ תהלים

בס׳ תהלים תופסת הפרובלמה המוסרית, שאלת הטוב והרע, הצדיק והרשע, מקום מרכזי. אולם רקע הפרובלמה המוסרית בס׳ תהלים הוא זה של ספרי החכמה המקראיים (איוב, משלי, קהלת) ושל ספרי החכמה והמזמורים הבבליים והמצריים: רקע אישי או עולמי, ללא קשר פנימי עם שאלת גורלה ההיסטורי של האומה הישראלית. הצירוף הנבואי האפיני עדיין איננו כאן.

אין אנו מוצאים בס׳ תהלים אף את עצם הרעיון על דבר חטא מוסרי־לאומי של ישראל הפועל כגורם היסטורי בחייו. בוידויים הלאומיים – בפרקים ע״ח וק״ו – לא נזכר חטא לאומי מוסרי. ההשקפה ההיסטורית המובעת בפרקים אלה היא זו, שאנו מוצאים בתנ״ך: סבת כל הפורענויות הוא המרי באלהים וביחוד עבודת האלילים (ע״ח, ח ואילך, נו ואילך; ק״ו, ז, יג ואילך, לג ואילך). לפי ס״א, ט–יז לא יכול ישראל לעמוד בפני אויביו בגלל חטא האלילות. במ״ד, יח–כב המשורר טוען נגד ההאשמה באלילות ומטעים, שישראל היה תמיד נאמן לאלתיו, ולפיכך אין המשורר יודע מה סבת הפורענות (כד–כה). בקט״ו, א–יא; קל״ה, טו–כ המשורר מזרז את ישראל לבטוח באל ולא בעצבי הגוים. אבל בשום מקום לא הובע בס׳ תהלים הרעיון, שעל ישראל רובץ חטא לאומי מוסרי ושחטא זה הוא או היה סבה לפורענות לאומית. התלונה על הרע ועל הרשע, על מעשי הרשעים, על עושק וחמס וכו׳ נשמעת בספר זה עשרות פעמים. אבל התלונה היא לעולם אישית (או „מעמדית״: בשם העניים וכו׳), והיא מכוונת נגד הרשעים, העושקים וכו׳. אולם אף פעם אחת לא הובע במזמורים אלה הרעיון הנבואי, שגורל העם, הארץ, העיר תלוי בגורם המוסרי. הריב בין הצדיק ובין הרשע, בין העשוק ובין העושק, בין ירא האלהים ובין אויבו, איש החמס והמרמה וכו׳ הוא רשות מיוחדת, הוא ענין למשפט אלהים

---

62 עיין ס׳ חנוך הכושי ל״ז–ע״א; פ״ג–ק״ח; צוואות השבטים, שכולן תוכחות מוסריות הכרוכות גם בחזונות אסכטולוגיים; ס׳ היובלות כ״ג; עליית משה ה׳, ב, ה–ו; ז׳, ג–י; י׳, א ואילך; ס׳ ברוך ד׳, יג; השקפה זו מובלעה גם בחזון עזרא וחזון ברוך הסורי, שבהם הנגוד בין הצדיק ובין הרשע מחערב בנגוד בין ישראל לעמים, ונגוד זה יוכרע ביום הדין. ועיין ביחוד מזמורי שלמה א׳, ד–ח; ב׳, יא–לז; ח׳, א–לד; ט׳, א–יא; י״ד, ה–י; ט״ו, א–יג; י״ז, א–טו; י״ח, א–ט.

מיוחד. אבל אין זה קובע את גורלה ההיסטורי של האומה והארץ, כמו שהטעימו הנביאים. אפיני ביחוד פרק נ׳. המזמור קבוע במסגרת חזון פיוטי על הופעת אלהים ״מציון מכלל יפי״ לעיני העמים, ולפי צורתו הוא כאילו תוכחה ועדות לישראל. אבל רק הדברים על הפולחן (ז—יד) מלובשים בלבוש של תוכחה לאומית (שבאמת גם היא אינה לאומית במובן הנביאים, עיין בסמוך). ואילו התוכחה המוסרית על הגנבה, הניאוף, המרמה וכו׳ מכוונת ״לרשע״ (טז ואילך), ואף לפי הצורה אינה לאומית.

הערכת הפולחן

להבדל כללי זה בתפיסת השאלה המוסרית בין ס׳ תהלים ובין הנביאים מהאים ההבדל בתפיסת שאלת הערך העצמי של הפולחן, שכבר דברנו עליה למעלה (ע׳ 671—674). שלילת הערך העצמי של הפולחן קשורה אצל הנביאים בתוכחה לאומית עצומה. את האומה הם מוכיחים על שהיא בוטחת במקדשים ובקרבנות ובחגיגת חגים וצומות וכו׳ ומאמינה, שתתרצה באלה לאלהיה ותנצל בזכותם מן הפורענות. מן האומה הם דורשים ״חסד ולא זבח״. ואילו בס׳ תהלים שאלת הערך העצמי של הפולחן קבועה כולה במסגרת החסידות האישית, ודבר אין לה עם שאלת גורלה של האומה. עיין תה׳ ט״ו; כ״ד, ג—ה; מ׳, ז; נ׳; נ״א, יז—יט; ס״ט, לא—לב. הקבלה לתה׳ ט״ו אנו מוצאים ביש׳ ל״ג, יג—טז. אבל בה בשעה שתה׳ ט״ו דן בגורלו של היחיד בלבד, קשור ישע׳ ל״ג, יג—טז בחזון לאומי של ציון ועמה וגורלם בין הגוים (שם, יז—כד). עוד יותר מפליא תה׳ נ׳. הדברים על הפולחן במזמור זה (ז—יד) הם, לכאורה, דברי אלהים לעמם ועדותו לישראל. אבל למרות הלבוש הסיפורי הזה אין בפרק אף מלה אחת של תוכחה לאומית בסגנון הנביאים, של תוכחה על בטחון האומה בזבח וקרבן, אין שום דרישה מכוונת כלפי האומה, ואין שום רמז על גורלה. הכוון האישי של הדברים ברור בהחלט גם מסיום הקטע על הפולחן: זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך (יד), גם מן התוכחה לרשע וסיומה (טז—כג).

אין דרישת תשובה. אין יום דין לאומה.

ומפני שאין ס׳ תהלים פוקד את החטא המוסרי הלאומי, אין בו גם דרישה של תשובה מוסרית־לאומית. אמנם, רעיון התשובה תופס בס׳ תהלים בכלל מקום מועט להפליא. אבל הרעיון הובע בכל זאת בכמה מזמורים (עיין נ״א, טו; צ׳, ג; ק״ו, יב—יג, יז—יט; עיין גם נ׳, כב; ע״ה, ה—ו; פ״ה, ט; צ״ד, ח—יב). וכן מובלע הרעיון במקראות, שיש בהם תפלה לסליחת עוונות. ביסוד מזמור ק״ו מונחת ההשקפה הידועה של הספרים ההיסטוריים, שתשועת ישראל היתה תלויה בכלהדורות בתשובתם (עיין ביחוד פסוק מד). בפ״א, ט—יז הובע הרעיון, שנצחון ישראל על אויביו תלוי

בתשובתו מחטא האלילות. אולם בשום מקום לא נרמזה בס' תהלים דרישת התשובה המוסרית הלאומית בסגנונה הנבואי.

לכל זה מתאים הדבר, שאין אנו מוצאים בס' תהלים את האידיאה הנבואית של יום דין על ישראל לעתיד לבוא. בהרבה מזמורים אנו מוצאים תפלה לתשועת ישראל מאויביו ובקשת נקמה מן הגוים (מ"ד; ס'; ע"ד; ע"ט; פ'; פ"ג ועוד). בהרבה מזמורים אנו מוצאים תפלה לתשועת הצדיקים מאויביהם הרשעים ובקשת נקמה מן הרשעים ועריכת „משפט" עליהם (ג'; ד'; ה' ועוד). אבל אין רמז לרעיון, שתשועת ישראל — בהוה או באחרית הימים — קשורה באיזה אופן שהוא במשפט הרשעים בישראל. המשפט על הרשעים בישראל הוא על־היסטורי, כמו בספרי החכמה ובנגוד לתפיסה הנבואית. המשפט על הרשעים אינו יום־דין על האומה הישראלית. בשום מזמור אין התלונה על הרשעים ופועלי האון בישראל ותקות המשפט עליהם קשורות באיום של פורענות וחורבן, בקריאת תשובה לאומית, בהבטחת פדות מיד הגוים, בחזון תפארת ירושלים ומלכות הצדק שלעתיד לבוא[63].

אנו רואים איפוא, שכל צירוף־הרעיונות הנבואי המרוכז מסביב לאידיאה של החטא המוסרי הלאומי, גם ביסודו ההיסטורי גם ביסודו האסכטולוגי, חסר לגמרי בספר תהלים.

ומכאן נמצאנו למדים ביחוד, שמשפט הרשעים בס' תהלים הוא מושג שונה ביסודו ממשפט הרשעים, שבשרו הנביאים. ולא זו בלבד אלא שהבחינה המדויקת תראה לנו, שכל שיטת הציורים של ס' תהלים על הצדיק והרשע, הענו או החסיד ואויבו פועל האון וכו' מקומה ההיסטורי לפני הנבואה הספרותית.

ענוים, עניים, צדיקים וכו'. מישעיה עד האביונות הנוצרית:

כמשגה פטלי של חקר ס' תהלים יש לראות את ההנחה הרווחת, שהכנויים עניים, ענוים, אביונים, צדיקים, חסידים וכו' והפוכם—גאים, רשעים, עריצים, זדים

---

63 בהעדר מוטיבים אלה של יום דין על ישראל וקריאת תשובה לאומית במזמורי תהלים מרגיש גונקל, עיין מבואו להתהלים, ע' 132, 336, 360—361, 365. והוא מנסה לישב את הפליאה: ס' תהלים מאוחר לנבואה, ומושפע ביחוד מנביאי הנחמה (ובפרט מישעיה השני) ולא מנביאי התוכחה; ואולי ניכרת בזה הצדקת־עצמה של היהדות וכו'. אבל הישובים האלה דחוקים מאד. כי היכן אנו מוצאים נביאי־נחמה בלבד? הלא גם בישׁ' מ'—ס"ו ישנם בין פרקי הנחמה פרקי תוכחה קשים. יום הדין בפרקים אלה הוא גם יום דין על פושעי ישראל. וכן אנו מוצאים תוכחה בחגי, זכריה ומלאכי. וכן מרובים פרקי תוכחה אסכטולוגיים בספרות החיצונית, ביחוד בס' תנוך הכושי צ"א—ק"ה ובמזמורי שלמה. רוח של תוכחה כזאת חדורים גם ס' חזון עזרא וחזון ברוך הסורי. ההעדר ההוא יכול להחבאר רק כהעדר השפעה נבואית.

וכו', המסמנים את אויביהם של הראשונים, הם כנויים של מ פ ל ג ו ת, או של חוגים מאורגדים, בעלי ברית, חברים לדעה ושאיפה, שפעלו במשותף כעדות מאוחדות. מפלגות אלה ראשיתן אולי, לפי ההנחה ההיא, בנגודים הסוציאליים בין העניים ובין העשירים בימי בית ראשון, הן התחילו להתגבש בהשפעת תורת הנביאים, וביחוד בהשפעת י ש ע י ה, שלא רק הגן על העניים אלא גם ראה אותם כמיטב האומה וכ"שארית ישראל" לעתיד לבוא. בעקבותיו הלך צ פ נ י ה. ההשקפה הזאת חדרה לספרות החוקים, המעמידה את העניים תחת חסותו המיוחדת של האל. ההשגבה הנבואית של יהוה, הטעמת שלטונו העליון, דרישת הכניעה הגמורה לרצון האל העלו את ה ע נ ו ה למעלת מדה דתית־מוסרית יסודית. על מצע ההערכה החדשה של העניים בחוג ישעיה ותלמידיו נתקרבו המושגים "עני" ו"ענו" זה לזה. "עני", "אביון" וכו' נעשו כנויים לצדיק. התפיסה נתגבשה ביחוד בימי גלות בבל ובית שני. אצל י ש ע י ה ה ש נ י העניים, האביונים, הנדכאים, שפלי הרוח, האבלים הם נושאי יעודי העתיד. העניים נעשו באמת אחרי החורבן גרעין האומה ונושאי תורת הנביאים וחזונם. הם היו יסוד הכנסיה היהודית. התואר "עני" נעשה עתה גם תואר לאומי: הוא נתן עתה ל ע ם י ש ר א ל כולו, כי העם הגולה בתור עם היה עני וסובל, ומצד שני נחשב גם צדיק ועבד־יהוה. אולם בכנסיה היהודית של ימי בית שני היה באמת עוד יסוד אחר: השכבה העליונה של העשירים. העניים היו יראי האלהים הנאמנים, נושאי החסידות וההתבדלות מן הגוים. האריסטוקרטיה העשירה היתה חילונית, נוטה לקלות, רודפת תענוגות ונוטה גם להתקרבות אל הגויים. בין המפלגות או הזרמים האלה של העניים־החסידים והעשירים־הרשעים היו מריבות ומלחמות קשות. פרשת המריבות האלה ידועה לנו ביחוד מימי סכסוכי־הדמים שבין החסידים ובין המתיונים בתקופת מלחמות החשמונאים ובין הפרושים והקנאים ובין הצדוקים ושאר חוגי האריסטוקרטיה בסוף בית שני. מריבות אלה נשתקפו במזמורי ס' תהלים על העניים־החסידים ואויביהם הרשעים. מכיון שהאריסטוקרטיה בקשה קרבת הגויים ונסתייעה בהם במלחמתם עם החסידים, נעשתה המלה "גוי" שם גרדף ל"רשע"[64].

---

64 עיין: ג ר ץ, ביאורו לתה', ע' 20 ואילך; הג"ל, Geschichte, כרך ב', חלק א', 118 ואילך, וכן נספח 5, ע' 403—408; ל ב, Pauvres; ר נ ן, Histoire, כרך נ' (1891), ע' 35—50; כרך ד' (1893), ע' 26—33; ר ל פ ס, עני; ק ו ס, Pauvres, ע' 81 ואילך; ק י מ ל, ביאורו לתה', 284—288 ועוד; נ ו נ ק ל, מבוא להתלים, 208—211; ב ר ת ו ל ט־ק ו י מ ש, תהלים (ג', ח ועוד). אבי ההשקפה הזאת על העניים־הענוים ומוצאם הוא ג ר ץ. לדעת גרץ, ה"עניים" הם החל מימי י ש ע י ה ח ו ג או חבר מסוים של בעלי דעות ושאיפות דתיות ותברותיות משותפות. אנשי החוג הזה נתלקטו מבין העשוקים והמרוששים מסביב לישעיה, והם "הילדים" או ה"למודים" (ההלמידים) של הנביא (עיין יש' ח', טז—יח). מהם נהתותה

לפי התפיסה הזאת נקבע לאידיאה של ה„עניות" בס' תהלים מקום היסטורי א ח ר י הנבואה: היא המשך התפתחותה של ההשקפה הנבואית על „עניי הארץ". אידיאה זו היא מַעבר לאידיאה ה„אביונית" של תקופת התהוות הנצרות. ה„עניים"

במשך הזמן, ביחי בית שני, „עדה" מיוחדת של עגונים, „קהל קדושים", „סוד ישרים" וכו'. במובן זה מבאר גרץ גם את הבטויים „עמי", „עניי עמו" בישעיה ובס' תהלים: „עם האלהים", עדת חסידיו הנבחרים, עיין ביאורו לחה', ע' 26—27. בין העגונים האלה היו מרובים (מימי י ש ע י ה) הלויים, והם הם מחברי המזמורים. בעקבות גרץ הולך ר נ ן. חוג העניים־העגונים הוא חוג של „גרים", אביונים־קבצנים, שהתרכזו מסביב למקדש, ומימי חזקיהו ואילך נחגבשו כעדה „פּיָטיסטית", מין ברית־אחים, שחשבו את עצמם ל„מבחר האנושיות", לחסידים, ישרים, צדיקים וכו', ואת האחרים חשבו ל„רשעים". עליהם נוספו ביחוד מימי שיבת־ציון הלויים, המשוררים, השוערים והנתינים. העניים־החסידים האלה היו „חוג של קבצנים", נפוחי רעב, שהחפרנסו ממחנות ונדבות. אבל הם היו אמנים, והם שיצרו את ספר תהלים. מן העגונים האלה יצאו ברבות הימים הפרושים והאביונים־הנוצרים. הם התיחסו באיבה אל הצדוקים־העשירים. מביניהם יצא ישו. — ל ב חושב את ספר תהלים לשירת העניים, שאין לה בעולמה אלא המלחמה בין העניים־הצדיקים ובין העשירים־הרשעים. — בעקבותיהם הולך ק ו ס, המסמן גם הוא את קו ההתפתחות מן העגונים עד האביונים־הנוצרים. לדבריו (ע' 104 ואילך), היו ה„עניים", אמנם, לא חבר מאורגן, אבל הם היו „משפחה רוחנית", „קהלה" של „קדושים", שאהבו זה את זה וכו'. על ספר תהלים ומלחמת המפלגות עיין גם ו ל ה ו י ז ן, Geschichte (שנת 1921), ע' 199 ואילך. — לתולדות השאלה עיין מ ר ש ל, Die Gottlosen, ע' 19 ואילך. (אבל מרשל אינו מזכיר את רנן). מרשל שולל את ההשקפה, שהיו שתי „מפלגות" — עניים־חסידים ועשירים־רשעים (ע' 111 ואילך). בס' תהלים נשתקפו יחסים בין עניים ובין עשירים־עריצים בימי בית שני, אבל גם בין היהודים ובין רודפיהם הגוים. — ספרו של ב י ר ק ל ג ד, Ani', מוקדש לבמול התפיסה ה„מפלגתית" של „עני" ו„ענו" בס' תהלים, אבל — לפובת ההסבר ה„פרימיטיבי" של המזמורים בשיטת מ ו ב י נ ק ל. ובכל זאת הוא מרצה בע' 89 את התפתחות המושגים „עני" ו„ענו" מתוך המפת הנביאים ברוח הדעה המקובלת. ל ג ר ץ הוא מיחס (בע' 23 וכן בספרו Feinde, ע' 5) רק את הדעה, שהעגונים היו לויים (באמת אומר גרץ רק, שרובם היו לויים), ואינו יודע, כנראה, את השקפת גרץ על התפתחות המושגים עני, ענו וכו' בהשפעת השקפות י ש ע י ה והלמידיו בימי בית ראשון ובימי גלות בבל וכו'. בספרו Feinde הורס בירקלגד את יסוד הבקורת שבספרו הקודם. כי בספרו Ani' הוא פוען, שההסבר ה„מפלגתי" למושג עני בהלים נובע מן הביאור הקבוצי למושג זה, שלפיו ה„עני" הוא עם ישראל. אולם בספרו Feinde הוא בעצמו חוזר ומקבל את ההסבר הקבוצי ביסודו (השוה הערה שלאחרי זו). ואין דבריו יוצאים מכלל מבוכה אקלקטית מפוסמת.

שבס׳ תהלים רואים את עניותם כאידיאל, כדרגה דתית מרוממה. הם רואים את עצמם כ״צדיקים״, כמיטב האומה, כיורשי ״מלכות האלהים״. ר נ ן אף הטעים קו־התפתחות זה: ת״עניים״ של ס׳ תהלים הם יורשי ה״ענוים״ של תקופת ישעיהו, וה״אביונים״ הנוצרים הם יורשי העניים. ולהלן: הנגוד בין העניים־הענוים־הצדיקים ובין העשירים־הרשעים בספרות הנבואית ובספרות החיצונית (ס׳ חנוך, ס׳ היובלות, ס׳ חזון ברוך הסורי, חזון עזרא, מזמורי שלמה) ובספרות הנוצרית הקדומה קבוע במסגרת החזון האסכטולוגי: הריב יוכרע ביום הדין באחרית הימים. מכאן גובע ממילא, שגם במזמורים על הצדיקים והרשעים שבס׳ תהלים יש לריב ההוא סיום אסכטולוגי.

קשורה במדה ידועה בתפיסה זו היא הנחה אחרת, שהיתה רווחת באסכולה של ו ל ה ו י ז ן, שה״אני״ במזמורי־היחיד שבס׳ תהלים הוא אלגורי, ומשמעותו ק ב ו צ י ת: העני־הצדיק הוא משל לכנסת ישראל, ואויביו הם הגוים וגם רשעי ישראל המתקרבים לגויים[65]. מתוך הנחה זו הביאור המשיחי או האסכטולוגי של המזמורים האלה מובן מאליו. המבארים האחרונים מבית ולהויזן (ג ו נ ק ל וסיעתו) דוחים את הביאור האלגורי. אבל מכיון שהם מוסיפים להחזיק בהסבר ה״מפלגתי״ לכמה מזמורים, הרי יש משהו משותף ביניהם ובין בעלי הביאור האלגורי. כי אם העניים־החסידים הם מפלגה החושבת את עצמה ל״ישראל״ האמתי, הרי יש לראות את מזמוריהם כמזמורים לאומיים, ואת גורלם כגורל האומה. כל שכן שכיורשי

---

65 לשימה האלגורית יש ממוכין בביאורי כמה מן המבארים הקדמונים, יהודים ונוצרים. חדש ובטס אותה ביחוד ס מ נ ד, ב ZAW 1888, ע׳ 49—147, ומאז נעשתה כמעט שלטת. מחקר מכריע נגד שימה זו כתב ב ל ה, מן האסכולה של גונקל: Balla, Das Ich der Psalmen, 1912. בלה הביא ראיות לדבריו ממזמורי־יחיד, שנשתמרו בספרים אחרים שבמקרא (ע׳ 47 ואילך), ומן המזמורים הבבליים־האשוריים (ע׳ 76 ואילך). עיין גם ג ו נ ק ל, מבוא, 173 ואילך. מקירה על השאלה ועל הספרות עיין אצל ב י ר ק ל נ ד, Feinde, ע׳ 5 ואילך. ספר זה עומד ביחוד על שאלת מיהותם של ה״אויבים״ במזמורי־היחיד בספר תהלים. בירקלנד בא (בעקבות דה־וֶט) לידי מסקנה, שהמזמורים האלה הם מזמורי־מלכים (או שרי צבא וכו׳), ועניגם מצוקה ל א ו מ י ת, והאויבים הם איפוא אויבים מדיניים תיצוניים, אויבי ישראל. בירקלנד יוצא מתוך הרעיון הנכון, שכמה מן המזמורים יכולים להתבאר כתפלות מלכים או מנהיגים. בדרך זו אפשר להסביר כמה בטויים אישיים במזמורים לאומיים. אבל הוא מקדים את מבשילו על ידי זה, שהוא חותר לבאר את כ ל מזמורי־האויבים ברוח זו, ובעצם כמעט שאינו מניח מזמורי־יחיד בס׳ תהלים. יש להודות, שהוא רב־התחבולות בשאיפתו להוכיח את הנחתו. אלא שהתחבולות הן רובן פלפולים דחוקים ותלית הררים בשערה. פלפולים כאלה אפשריים רק על מצע הדרשנות המסרתית, היהודית והנוצרית, המלפפת את כתבי־הקודש.

האידיאות הנבואיות יש לראותם גם כנושאי חזונות־האחרית הנבואיות. גם מכאן אנו באים להסבר אסכטולוגי־נבואי של הרבה מזמורים.

הנחות מוטעות

עולם כל ההסבר ההיסטורי הזה עומד על הנחות מוטעות.

קודם כל מוטעה היא ההנחה, שהנביאים־הסופרים פעלו בקרב חוג־עדה של תלמידים, מין חבר של "בני נביאים". בשום מקום אין בהחלט שום זכר לחברים כאלה מסביב לנביאים־הסופרים (כמו שנבאר כשנגיע לפרק הנבואה הספרותית). כל שכן שאין יסוד להניח, שהנביאים פעלו בחוגים של תלמידים־עניים. העניים־העניים בספרי הנביאים־הסופרים הם לא "עדה" אלא המון־העם התם והעמל, בנגוד למעמד העליון של השרים העשירים.

כמו כן אין השמוש הלאומי בכנוי עניים־ענוים אצל ישעיהו השני קשור באידיאל של "עם עני ודל", שהגו כמה מן הנביאים. כי האידיאל הזה לא הובע כלל בנבואות ישעיהו השני (בישׁ' מ'—ס"ו). בנבואות האלה האומה כולה היא אומה של "ענוים" באשר סבלה יסורי חורבן וגלות; ביחוד — אותו החלק מן האומה המרגיש בסבלת של גלות. אבל אין לדמוי הזה כאן שום גון סוציאלי. אולם השמוש הלאומי בכנוי עניים עתיק הוא באמת מישעיהו השני, כמו שנראה להלן.

וכן לא נוסדה הכנסיה היהודית של בית שני כלל וכלל על ידי "עניים". בין העולים מן הגולה בימי זרובבל ועזרא היו חורים וסגנים, כהנים, בתי־אבות מיוחסים, שהיה להם כסף וזהב ועבדים ושפחות. העולים ישבו איש בנחלתו, ואף ללויים היו שדות. וגם תנועת המרד של החשמונאים לא היתה תנועה של "עניים". הקנאים כנו את עצמם בכנוי העתיק "חסידים". אבל גושאי התנועה לא היו "עדה" של אביונים. השתתפו בתנועה אנשים מכל שכבות העם. עדה של "אביונים" מופיעה רק עם כת האיסיים. ומהם באו ה"אביונים" של הנצרות. אביונים אלה דבר אין להם עם ה"עניים" של הגביאים וגם לא עם ה"עניים" של ס' תהלים.

ה"עניים" בס' תהלים

והעיקר: ס' תהלים אינו "ספר העניים". והמופת על זה חותך בהחלט: אין בספר אף מזמור אחד, שיש בו תפלת־רש המבקש לחם לאכול ובגד ללבוש. יש מזמורים מעטים, שאפשר לחשוב אותם למזמורי־עניים ממש. אבל אין מזמורי רשים, חסרי כל, מזמורים, שאפשר לחשוב אותם להגות לבה של "עדה" קבצנית. בס' תהלים אין גם כל זכר להערכת הדלות הקבצנית כמעלה דתית־מוסרית ברוח האביונות הנוצרית. ואף האידיאל הנבואי של "עם עני ודל" לא נשתקף כלל בס' תהלים. ה"עניים" של ס' תהלים ושל ספרות־החכמה מקוים לנצחונם על הרשעים, אבל אין הם שואפים להשאר אביונים לשם שמים, אלא רוצים הם לנחול את הון הרשעים,

כמו שנראה להלן. הדלות היא אסון ולא מצב נכסף. אמנם, העושר הבא בחמס מחגנה. במזמור מ״ט מדובר בגנות הבוטח בעושר. מזמור ע״ג מזהיר מפני הקנאה בחיל הרשעים ומביע (כה—כח) את ההרגשה המרוממה של המשורר, שקרבת אלהים יקרה לו מכל הון. במזמור קי״ט מטעים המשורר, שתורת אלהים טובה לו מכל עושר (יד, לו, נז, עב, קכו, קסב). אבל האידיאל השליט בספר זה הוא, כמו בס׳ משלי ואיוב, אמידות כברכת אלהים. עיין ט״ו, ה; כ״ג, ה; כ״ד, ג—ה; כ״ה, יג; ל״ד, יא; ל״ז (הצדיק יורש ארץ): יא, כב, כט. לד: הוא חונן וגותן ומלוה: כא, כו); קי״ב (הון ועושר בבית הצדיק): ב, הוא נותן ומלוה: ה, ט); קכ״ח, השוה קמ״ד, יב—טו.

אולם מצד שני גם זו היא עובדה, שאי אפשר להתעלם ממנה, שהכנויים ״עני״, ״אביון״ ונרדפיהם אינם מסמנים בס׳ תהלים, וכן אצל הנביאים ובספרות החכמה, מצב של סבל בלבד, של סבל כלכלי או של סבל צרות בכלל, אלא יש בהם גם משמעות־לוואי של ״תואר״ מטוים. בספרות המקראית כבר נשתרשרו, כמו שנראה לחלן, המושגים עני, אביון וכו׳, במושגים ענו, צדיק, נקי וכו׳; ולעומתם: עריץ, גא, עשיר, רשע וכו׳. יסוד לכך משמשת הדעה, שהאל הוא מגן לעני. וכמו כן אין להכחיש, שמושגים אלה נוטים להתרחב עד כדי היקף לאומי. הרשעים הם ״אכלי עמי״ (תה׳ י״ד, ד; נ״ג, ה); ״עמך, יהוה, ידכאו, ונחלתך יענו״ (צ״ד, ה), ובהמשך: ״יגודו על נפש צדיק״ וגו׳ (כא). בהרבה מקראות הם העם הוא העני, החסיד, הצדיק וכו׳. אלא שאת התופעות האלה אין לבאר מתוך הלך־רוח של ״עדה״ אביונית, מתוך הטפת הנביאים ומתוך קורות הכנסיה היהודית ומלחמת מפלגותיה. השתרשרות המושגים האלה עתיקה היא מן הנביאים, וראשיתה בספרות המצרית והבבלית, ודבר אין לה עם מלחמת מפלגות יהודיות מאוחרות.

שגיונים, ענייים וכו׳ בספרות המצרית והבבלית

בספרות המצרית והבבלית אנו מוצאים בטויים שונים לגמוד בין העני, הענו, הצדיק, ירא האלהים וכו׳ ובין הגא, העשיר, הרשע, הבוטח בכחו וכו׳. בספרות המזמורים המצרית והבבלית המתפלל מתאר את האלים כאלהי העניים והכושלים, את עצמו הוא מתאר כצדיק, ואת אויבו כרשע. ה״ענוית״ מזכה אותו איפוא בזכות קרבת לאלהות. בבחינה זו היא ״מעלה״ דתית. ולמיכך היא משמשת גם ״תואר״, דרך מליצה־המלצה, ״סגנון״, ביחס ליחיד וגם לחברה.

תענוה נחשבת מעלה מוסרית ודתית בספרות המצרית. הענו הוא הנקרא ״שותק״, וגנודו—״החם״, הגא, היחיר. מקביל לשותק־הענו הוא העני, המך. במזמורים המצרים מציג את עצמו המתפלל לפני האלים כשותק וכעני, באשר האלים הם עוזרי דלים, נותני לחם לעני, מצילים עני מידי עשיר וכו׳. גם במזמורים הבבלים אנו מוצאים את הטעמת מדת האלים כמגיני המך, החלכה, החלש, המדוכא, כשופטי

יתום ואלמנה. כעושי משפט לעשוקים, כמחזיקי יד חלש, כמדכאי גאים ורשעים וכו׳. המזמורים האלה הם ברובם לחשים, וחלק גדול מהם הם לחשים לרפוי מחלה. זאת אומרת, שהשתמשו בהם בדרך נוסחאית. השתמשו בהם לא רק עניים ממש. השתמשו בהם גם בשעה שהמתפלל לא בא לבקש כלל על דלות כלכלית. ה״עניות״ נעשתה איפוא כאן כבר סגנון. הלוחש מציג את הנלחש לפני האלים כעני ומך. בזה מתבטאה ענותו וכניעתו. ה״עניות״ הזאת היא חלק מן הטקס, כפרישת כפים, כריעת ברך, בגדי שרת וכו׳. וכן אנו מוצאים, שגם בתפלות לשלום הארץ והמלך מזכירים את מדת האלים כמחזיקי יד כושל ועני. מזה יש ללמוד, שגם בתפלות לאומיות השתמשו בסגנון הנוסחאי של ה״עניות״[66]. מובן מאליו, שבכל המזמורים האלה המתפלל מציג את עצמו כירא האלים ואת אויבו כרשע. תפלתו היא בקשת ״משפט״, הכרעה בין צדיק ובין רשע. סגנון זה שליט גם ביחסים שבין עם לעם. העם־האויב הוא רשע, זד, בוזה האלים וכו׳[67].

זאת אומרת, שגם המוטיבים היסודיים של השקפת המקרא על העניים ואויביהם הם מן הנחלה התרבותית, שירש ישראל מן המזרח העתיק, וראשיתם בעצב בתקופה לפני־ישראלית. הרעיון, שהעניים והכושלים עומדים תחת חסותה המיוחדת של האלהות, הוא רעיון לפני־ישראלי, ואין הוא נובע מן הסנגוריה של הנביאים על העניים. קדומה היא גם האידיאה של הענוה והכניעה לאלהות. קדומה היא התיצגות המתפלל לפני האלהות כעני וכושל. קדום הוא גם השמוש הסגנוני־המליצי בתאר העני והכושל לא רק ביחס ליחיד סתם אלא גם ביחס למלך ולעם. שמוש זה אינו

---

66 במזמור לבל לחג ראש־השנה הבבלי, שהיו אומרים בשנים בניסן, הכהן אומר: אדון הארצות... מחזיק יד כושל, לבבל עירך המה חסד... לבני בבל, ליושביה, תן פדות! ובארבעה בניסן הכהן אומר בתפלה לשלום המלך לפני בלתיה: ... היא משמינה והיא מליצה, היא משפילה עשיר, מקימה דכא, מצילה אסיר, מחזיקה יד כושל. ברכי את עבדך המגדל שמך! למלך היראי אוהך הבי נורל! בתפלות אלה, שהן תפלות־קבע ולא תחנות לשעת־צרה, בבל ומלכה מציגים את עצמם לפני האלים כעניים וכושלים, כדי לעורר את סדת הדין והרחמים. ממנהגי חג ראש־השנה בבבל היה טקס השפלת המלך לפני בל: הכהן היה נוטל ממנו את הכתר, טופר על לחיו, מושך באזניו וכו׳. אם עיני המלך זולגות דמעות, סימן יפה הוא לו. נראה, שגם משמעות הטקס הזה היתה העמדת המלך לפני האל כדך נכלם.

67 עיין, למשל, דברי פרעה מרנפתח על נכיך לוב: אֶרמן, Literatur, ע׳ 344: תפלת רעמסס השני לאמון במלחמת קדש: שם, ע׳ 329. או תיאור האויב העילמי בשיר נצחון בבלי: צימרמן, Hymnen, חוברת א׳, ע׳ 7; תיאור האויב בשיר „מלך כוחא״; ועיין ביחוד קינת המלך תגלת ניצורתה לאל אשור: Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion, חוברת א׳, ע׳ 66 ואילך.

נובע איפוא מהלך־הרוח של הגלות וממצבה המיוחד של הכנסיה היהודית. קדום הוא, מלבד זה, גם תאור האויב הלאומי כרשע ואויב אלהים, ואין תאור זה נובע מיחס מיוחד של העניים בכנסיה היהודית לגוים, ואף אין הוא מיוחד לישראל בכלל.

העני והענו בספרות המקראית

התוכחה הנמרצה של הנביאים נגד המעמדות העליונים והתעשרותם על חשבון העם העני וגם נגד אורח־חייהם של המעמדות האלה בכלל מיוחדת היא לנבואה, וכל שכן שאין לה דוגמא בעולם האלילי. אבל עתיקה ממנה היא העמדת העני תחת חסותו המיוחדת של האל. את זו אנו מוצאים כבר בספר הברית, הקדום לכל הדעות (שמ׳ כ״ב, כ—כו; כ״ג, ו, ט—יב). באידיאה זו מושרשת זכותה המיוחדת של ה״עניות״ לפני האל והבלטתה בתפלה ובמזמור. אלא ש״עניות״ זו אינה מושג אביוני־נוצרי. אין היא ״פּיטיזמוס״, ואין היא נובעת משלילת ערכם של קניגים חמריים. ל״זכות״ שבה יש משמעות אחרת לגמרי. בפי העשוק, היתום, האלמנה, הדך היא מסמלת סבל של עוול וזכות של תביעת משפט. אולם יש בה גם משמעות חיובית: היא מסמלת גם את תום האיש הפשוט, התי מיגיע כפיו, המתפרנס ביושר. במשמעות זו ה״עניות״ היא מדת העם הפשוט והעמל. מכאן השתרשרות המושגים עני—צדיק־נקי—עם. השתרשרות זו רמוזה כבר גם גם היא בספר הברית. ״אם כסף תלוה את עמי, את העני עמך״ (שמ׳ כ״ב, כד). העשיר המלוה עומד כאן מול ה״עם״ ה״עני״ הזקוק להלוואה. (כיוצא בזה עומד בספר המצרי ״תלונות האכר״ מול המעמד העליון של השרים והעשירים ה״אכר״, סמל העם העמל). בפסוקים ״ודל לא תהדר בריבו״, ״לא תטה משפט אביונך בריבו״ (שמ׳ כ״ג, ב, ו) ה״דל״ וה״אביון״ אינם הרש והפרולטרי בלבד, אלא העם הפשוט כולו, האיש ה״קטן״. וכן בויק׳ י״ט, טו: לא תשא פני דל, ולא תהדר פני גדול. ה״דל״ הוא בן העם הפשוט, וה״גדול״ הוא בן השכבה העליונה. וכן מבחין ירמיהו בדברו על האומה: ואני אמרתי: אך דלים המה... אלכה אל הגדלים (ה׳, ד—ה). לזה מתאים השמוש הרחב של המלים ״צדיק״ ו״רשע״. הרשע הוא איש החמס, המעוות דין, איש השוחד והרצח. והצדיק הוא ה״נקי״—קרבן הרשע (שמ׳ כ״ג, א, ז, ח). לפי זה יכול היה כל איש פשוט ותם, שנפגע על ידי עוול חברותי, להציג את עצמו לפני האל כ״צדיק״ וכ״עני״ המשוע להצילו מיד ״רשע״. מכאן עשוי היה להוצר ״נוסח״ קבוע בספרות המזמורים.

תפיסה זו של העניות כמדה עממית של תום ויושר קרבה אותה למושג ת ע נ ו ה.

בבמ׳ י״ב, ג נתן התואר ״ענו״ לאבי האמונה הישראלית — ל מ ש ה, באשר היה צנוע ושפל רוח (השוה שם י״א, כט). מושג ה״ענו״ מקביל, כאמור, למושג

ה־שותק" בספרות המצרית[68]. משה אינו מתואר באגדה המקראית בכלל כ־ענו". הוא מושל בעם שלטון מוחלט, משעבד הכל לרצונו ופוקד בזעם כל מרי. אולם האגדה רואה את שלטונו וזעמו לא כבטוי לשאיפת השתררות אישית, אלא כבטוי לדרישת הכניעה הגמורה לרצון האל ודברו. ובכל זאת ענותו של משה לא כלפי האל אלא כלפי בני דורו, ודוקא ברשותו שלו־רשות הנבואה, אינה מתאימה לגמרי לדמותו הכללית. אלא שאין ללמוד מזה, שהענוה היא שרטוט מאוחר בדמותו של משה. אי־ההתאמה בין הדמות השלטונית הענקית ובין הענוה מוכיחה, שבימי התגבשותה של האגדה העתיקה כבר נחשבה הענוה למדה מוסרית־דתית מרוממה, והורגש הצורך לסאר את משה במדה זו, לפחות בבחינת "סגנון".

שהתקרבות המושגים "עני" ו־"ענו" היא עתיקה, מוכיחה, כאמור, התקרבות מושגים אלה בסיזרות המצרית. בתשעה מקראות נוסח המסורת מפקפק בין "עניים" ובין "ענוים", ויש הבדל בין הקרי ובין הכתיב[69]. (וגם בבמ' י"ב, ג נוסח הקרי הוא "עניו", ואפשר, שנשתמר כאן זכר לנוסח עתיק "עני"). ואחת היא, אם יש לקרי שיטה מטוימת בנוסחאותיו, אם לאו[70] — השמוש המעורב של "עניים" ו־"ענוים" בספרי המקרא והקבלת "ענוים" ל־"עניים", "אביונים", "דלים" וכו' מוכיחים, שיש בין המושגים קרבה מסוימת. את העירוב אנו מוצאים כבר בספרי הנביאים הקדמונים, אם כי עתיק הוא בלי ספק מהם, מאחר שיש לו שורש מצרי. "עניי ארץ" הם הם "ענוי ארץ", והם המון העם הפשוט והדל, ולעומתם עומדים העשירים, השרים, העריצים, הם השכבה העליונה הלוחצת את המון העם. בספרי ראשוני הנביאים־הסופרים המושגים האלה כבר מגובשים ועומדים.

---

68 לשתיקה כסמל הכניעה לאלהים השוה איכה ג', כח; וכן תה' ל"ו, ל; ס"ב, ו; עמ' ה', יג; יחז' כ"ד, יז; ויק' י', ג.

69 ענוים כתיב, עניים קרי: יש' ל"ב, ז; עמ' ח', ד; תה' ט', יט; איוב כ"ד, ד. עניים כתיב, ענוים קרי: תה' ט', יג; י', יב; מש' ג', לד; י"ד, כא; ט"ו, יט.

70 לשאלה זו עיין ב י ר ק ל נ ד, Ani', ע' 14 ואילך. בירקלנד מסכים עם רַלפס, שהקרי מחקן "עניים" במקום "ענוים" במקראות, שמדובר בהם על אביונים ממש, ושלפי הקרי ענו הוא מושג דתי, ועני מושג לא־דתי. אבל אין אפשרות לקיים דעה זו. במש' י"ד, כב הכתיב: "ומחונן עניים", הקרי: "ומחונן ענוים". והרי שם להלן, פסוק לא, נאמר: "חנן אביון". וגם לפי הענין הכוונה לחנינת אביונים. בעמ' ב', ז "ענוים" מקבילים ל"דלים", והקרי לא חקן. ביש' י"א, ד המלים "לענוי ארץ" מקבילות ל"דלים", והקרי לא חקן. בתה' מ"—י' מדובר בהמשך על העני, האביון, הדך, היתום, החלכה, ואין כל טעם להניח, שבפסוק נפרד פלוני ואלמוני בקש הקרי לגרוס "ענוים" דוקא במובן דתי. באמת אין לראות את גירסאות הקרי כתקונים אלא כנוסחאות אחרות, וסמילא אין לחפש כאן שימה.

ה ח ס י ד

קרוב למושג הענו־חצדיק הוא מושג **ה ח ס י ד**, אלא שמושג זה דתי הוא ביסודו, ומסמן את יראַ־האלהים, את הנאמן ומסור לאלהים. בשיר עתיק נתן לשבט הכהנים התאר „איש חסידך" (דב' ל"ג, ח), על שם היותו נאמן לאלהים ושומר בריתו ותורתו. במשך הזמן נתקרב ונתאחד המושג הזה עם מושג הענו־הצדיק, וניתן גם לו גון מוסרי־דתי. בס' **ה ו ש ע מדת ה ח ס ד** (היא מדתו של החסיד), שהיא ביסודה אהבת אלהים, מקבילה לאמת, צדק, משפט, והיא ההפך מן המרמה, העושק, הרָשע וכו' (ב', כא; ד', א—ב; ו', ד, ו; י', יב—יג; י"ב, ז ואילך). החסיד הוא ה„ישר" והוא ההפך מאיש הדמים והעושק (מיכה ז', ב—ג). „אהבת חסד" סמוכה היא ל„עשות משפט" ול„הצנע לכת" עם האלהים, לענוה (שם ו', ח). „חסיד" מסמן בשמוש־לשון זה לא חבר של איזה „חוג" או „עדה" אלא סמוס, מדת איש אוהב־אלהים ועושה טוב.

ה נ ו ס ח ה ס ו צ י א ל י ־ ה מ ו ס ר י

הספרות המזמורית המקראית לסוגיה השונים טבועה בכללה במטבע הנוסח **ה ס ו צ י א ל י ־ ה מ ו ס ר י**, שנתגבש במזמור־העניים הישראלי העתיק ושמוצאו הוא באמת לפני־ישראלי. במזמור־העניים נתגבשו נוסחאות הקריאה לאלהים כלמגן העניים והכושלים, ההתיצבות לפני אלהים כעני ודך וגם כצדיק ועניו והצגת היריב־הנצעק כרשע וגא. מן המזמור ההוא באו נוסחאות כגון: „ויהי ה' משגב לדך, משגב לעתות בצרה" (תה' ט', י); „עליך יעזב חלכה, יתום אתה... עזור" (שם י', יד); „מי כמוך מציל עני מחזק ממנו, ועני ואביון מגזלו" (ל"ה, י); „אבי יתומים ודין אלמנות... מוציא אסירים בכושרות" (ס"ח, ו—ז); „כי שמע אל אביונים ה', ואת אסיריו לא בזה" (ס"ט, לד); „ידעתי, כי יעשה ה' דין עני, משפט אביונים" (ק"מ, יג); „עשה משפט לעשוקים, נתן לחם לרעבים... מתיר אסורים... זקף כפופים... שמר את גרים, יתום ואלמנה יעודד" (קמ"ו, ז—ט). וכן נוסח ההתיצבות לפני האל: „פנה אלי וחנני, כי יחיד ועני אני... ראה עניי ועמלי..." (שם כ"ה, טז, יח); „ואני עני ואביון... עזרתי ומפלטי אתה" (שם מ', יח); „ואני עני וכואב" (ס"ט, ל); „עני אני ורוע מנער" (פ"ח, טז). וכן נוסח התחנה: „אל ישב דך נכלם, עני ואביון יהללו שמך" (שם ע"ד, כא); „תבוא לפניך אנקת אסיר... הותר בני תמותה" (ע"ט, יא). וכיוצא בזה. וכן הנוסח „צדיק—רשע". בתה' קמ"ו, ז—ט מקבילים לתארים „נתן לחם לרעבים" וכו' התארים „אהב צדיקים", „דרך רשעים יעות". באסיר, שיוצא לחירות, „יכתרו צדיקים" (שם קמ"ב, ח). **ד ו ד** הגולה והנרדף מזכיר בטענותיו נגד שאול את משל הקדמוני „מרשעים יצא רשע" (ש"א כ"ד, יד) ומטעים את צדקתו ואת אמונתו (שם כ"ו, כג), ושאול אומר: „צדיק אתה ממני" (כ"ד, יח), „חטאתי... הסכלתי ואשגה..."

(כ״ו, כא). הנושא אלה ברעהו מבקש ״להרשיע רשע״ ו״להצדיק צדיק״ (מל״א ח׳, לב). המתפלל והצועק מבקש ״דין״ ו״משפט״.

הסגנון האביוני־המוסרי הזה נעשה סגנון שליט ביצירה המזמורית. אנו מוצאים אותו במזמורים לאומיים, במזמורים, שעניינם ריבי משפחות וריבי זרמים מדיניים, במזמורי־המלכים. כי נטיה טבועה באדם לסגנן את ריביו סגנון ״מוסרי״ ולהופיע לפני אלהיו כעלוב הראוי לרחמים ולעזרה.

השמוש הלאומי בסגנון הסוציאלי־המוסרי

בספרות המקראית שלטת האידיאה, שאויבי ישראל הם אויבי אלהים, הנגוד בין ישראל לעמים הוא נגוד בין אוהבי יהוה ובין אויביו, מלחמות ישראל הן ״מלחמות יהוה״. בגלל הנגוד השרשי בין האמונה הישראלית ובין האלילות היתה לאידיאה זו בישראל משמעות יותר ממשית מאשר במצרים ובבבל, ולפיכך נעשתה אידיאה שלטת. לנגוד הלאומי־הדתי נתנה גם משמעות מוסרית. מעלת ישראל מול העמים האחרים, וביחוד מול אויביו, היא לא רק דתית אלא גם מוסרית. ישראל זכה לחסד אלהים, מפני שירש תורת צדקה ומשפט מאברהם (בר׳ י״ח, יח—יט). האמורי תורש מארצו בעונו (שם ט״ו, טז. רעיון זה הובע במקרא בצמה מקומות). כנויו של ישראל הוא ״ישורון״ או ״ישר״ (יהושע י׳, יג; ש״ב א׳, יח), שמשמעותו העממית היתה בכל אופן גם מוסרית. ישראל הוא עם ״ישרים״ (במ׳ כ״ג, י), אין בו און ועמל (שם, כא). עמלק, אויבו הקדום, הוא עם של ״חטאים״ (ש״א ט״ו, יח, השוה לג), אשר לא ירא אלהים (דב׳ כ״ה, יח). אויבי ישראל בתקופת השופטים הם ״בני עולה״ (ש״ב ז׳, י).

אולם במשך הזמן חדרה לרשות זו של יחסים לאומיים גם מערכת־המושגים של תלונות־היחיד על הרע הסוציאלי, מעין מה שאנו מוצאים גם בבבל.

להרחבת היקף הכנוי ״עני״ וגרדפיו עד כדי לכלול את ה״עם״ היה, כמו שראינו, שורש סוציאלי: העם העני הוא המון העם המשוע בנגוד לשכבה העליונה, ובבחינה זו הוא תם וצדיק. אולם להרחבה זו היה גם שורש אחר—לאומי. ההרחבת הלאומית מקיפה יותר: היא משיאה את מדת ה״עניות״ על האומה באשר היא אומה, בלי צמצום מעמדי. אבל ההרחבה הלאומית אינה גלגולה של ההרחבה הסוציאלית, אלא מקבילה היא לה. היא לא נבעה מתביעתה של ״עדה״ אביונית־חסידית להחשב כאומה כולה וכו׳. אין היא אלא שמוש לאומי בסגנון מזמור תלונת־היחיד. ישראל מייצג את עצמו לפני האל כעם עני־ענו, אביון, צדיק, ואת אויביו כרשעים, עריצים, עושקים וכו׳. בתפלת התשובה, ששם השוע בפי ישראל, העם מזכיר את מדת האל המרחם יתום (י״ד, ד): ישראל מבקש עזרה כעם־יתום. אצל תנביאים יש שהמוטיב הסוציאלי נשלב במוטיב הלאומי. תשועת ישראל מיד הגויים היא תשועת בכורי דלים ואביונים ועניי עם (יש׳ י״ד, כח—לב). במזמורים שביש׳ כ״ה—כ״ו ישראל הוא דל

ואביון, גוי צדיק, ואויביו הם עריצים וגאים; אלהים יושיע את ישראל, כי הוא "מעוז לדל" בצר לו; תשועת ישראל היא משפט על ה"רשע". לפי המזמור שבמיכה ז', ח—י ציון מקוה, שהאל יריב ריבה, יעשה משפטה ויוציא לאור צדקתה. במזמורים ובנבואות שבחבקוק א'—ב' יש מסגנונה של תלונת־היחיד על הרע החברותי. נצחון הכשרים הוא נצחון הרשע, החומס, הבוצע בצע רע על הצדיק והעשוק. במזמור שבחבקוק ג' המשורר רואה את אהלי כושן "תחת און". האל יוצא לישע עמו למחוץ ראש רשע השש "לאכל עני במסתר" (ז, יג, יד). אחרי החורבן נתן לשמוש זה משמעות חדשה. העם הוא עני, אביון וכו' באשר הוא גולה וגר בארצות הגויים. שמוש זה אנו מוצאים אצל ישעיהו השני (עיין להלן, על הנבואה הספרותית).

מסגנון הסוציאלי־המוסרי בריבי יחידים, משפחות, מסלגות

סגנון תלונת־היחיד על העול החברותי ועל האויב־הרשע איש החמס חדר גם לרשות ריבי משפחות וזרמים מדיניים או דתיים.

דוגמא מאוחרת לשמוש בסגנון זה הם מזמורי־קללותיו של ירמיהו על אויביו ורודפיו, וביחוד על קרוביו מבני ענתות (י"א, יח—כ; י"ב, א—ג, השוה ה—ו; ט"ו, י, טו—כא; י"ז, יד—יח; י"ח, יח—כג; כ', ז—יג). ירמיהו אינו מאשים את אויביו אלה בעושק וחמס, באהבת בצע ומקח שוחד וכו', וגם לא בהוללות ושכרות. אויביו, מן הכהנים, אינם מאמינים בדבריו וחושבים את נבואותיו הרעות לחרוף וגדוף, ומפני זה הם רודפים אותו ומתנקשים בחייו. אבל ירמיהו משתמש בתפלותיו־קללותיו גם בסגנון התלונה הסוציאלית. אויביו הם רשעים, רעים, עריצים (ט"ו, כא). הריב הוא "משפט". הוא קובל עליהם לפני האל "שופט צדק" (י"א, כ). הוא "ככבש אלוף יובל לטבוח" (שם, יט). בסגנון התלונה על העול החברותי הוא קובל: מדוע דרך רשעים צלחה וגו' (י"ב, א). הוא זועק וקורא "חמס ושד" (כ', ח). על הצלתו מידיהם הוא שר: כי הציל נפש אביון מיד מרעים (שם, יג). במזמורים אלה מציאות ו"סגנון" מעורבים יחד. ירמיהו משתמש בסגנון המגובש של המזמור הסוציאלי. ורשות נתנה להניח, שבריבי הנביאים והכהנים וסיעותיהם גם בדורות שלפניו היה סגנון זה של תפלות־קללות דבר מקובל.

סימני הסגנון והנוסח ברורים ביחוד בבטויי ריבי המשפחות והזרמים המדיניים. האני הוא הצדיק, והיריב — רשע ובן בליעל. האנשים, שהלכו עם שאול אחרי בחירתו, "נגע אלהים בלבם", ואלה שהתיחסו אליו בבוז, הם "בני בליעל" (ש"א י', כו—כז). בספורים שלנו על שאול ודוד דוד הוא הצדיק, ושאול הוא לעומתו רשע. אבנר ועמשא, שידם היתה עם דוד, ואפילו איש־בשת, באשר היה רפה ידים, הם צדיקים (מל"א ב', לב; ש"ב ד', יא). אולם בית שאול בכללו הוא "בית הדמים" (ש"ב כ"א, א).

ולעומת זה נחשב דוד בין בני משפחת שאול והנוהים אחריהם ל„איש דמים" ו„איש בליעל" (ש"ב ט"ז, ז). במזמורי המלכים המלך מופיע תמיד כשופט צדק וגם כתמים ותסיד, ואויביו כרשעים ובני בליעל. וגם מזמורים אלה משתמשים בבטויי תלונת־היחיד הסוציאלית. דוד הוא מושל צדיק, מושל ביראת אלהים, אולם שונאיו הם בני בליעל, „כקוץ מגד כלהם" (ש"ב כ"ג, ג, ו). במזמור־הנצחון הגדול של דוד (או, בכל אופן, של אחד ממלכי בית דוד או של אחד ממשוררי חצרם) שונאי המלך הם אנשי חמס (ש"ב כ"ב, ג, מט). אלהים עזר לו מצריו כגמול על צדקתו ובור־ידו (כא, כה). המלך הוא חסיד, תמים, גבר, ואויביו — עקשים (כו—כז). האל מגן לו, כי האל מושיע „עם עני" ומשפיל עיני רמים (כח; עיין תה' י"ח, כח)[71]. — גם המזמור בש"א ב', א—י הוא שיר מלך, ויש בו כמה נקודות מגע עם ש"ב כ"ב (תה' י"ח). זהו מזמור על נצחון המלך. עוז המלך וקרן המשיח בפסוק י היא הישועה והקרן הרמה שבפסוק א. אויבי המלך הם הגאים, המדברים „עתק", השבעים, הרשעים (ג, ד, ה, ט), הם אויבי אלהים (י). ואילו המלך הוא חסיד (ט). המזמור משתמש בנוסח המזמור הסוציאלי. המלך נושע, מפני שהאל מושיע את החלש והמדוכא. הוא מציג את עצמו בין הנכשלים, הרעבים, הדלים, האביונים (ד, ה, ח). אנו למדים מכאן (ביחוד מפסוק ח, עיין תה' קי"ג, ז—ח; איוב ל"ו, ז), שה„עניים" וה„אביונים" היו לאו דוקא חסידים־ותרנים, שבזו לעושר וכבוד: הם נושאים עיניהם למושב „נדיבים" ול„כסא כבוד". ולפיכך גם הגבורים, העשירים והנדיבים יכלו לראות עצמם כחסידים, שהגיעו למעלתם בעזרת האל, ויכלו להשתמש בנוסח שירת־האביון. — גם חבקוק ג' הוא שיר־מלך, עיין פסוק יט (השוה ש"ב כ"ב, לד). האל יצא לישע עמו ומשיחו (יג). אויב העם והמלך הוא „רשע" האורב „לאכל עני במסתר" (יג—יד). המלך יחד עם העם מציג את עצמו, בנוסח המזמור הסוציאלי, כ„עני" המשוע לעזרה מיד „רשע".

---

[71] „עם עני" אינו ישראל. כי בכל השיר הזה לא נזכר ישראל. הנצחון הוא נצחון ה מ ל ך על אויביו. ואין ספק, שהנוסח העברי בש"ב כ"ב, מד: ותפלטני מריבי עמי (בתה' י"ח, מד: מריבי עם) הוא הנכון, נגד נוסח השבעים „עמים", המקובל על חוקרים רבים, שכאמת אינו אלא תקון. דוד נלחם מלחמות פנימיות, והכוונה בכ"ב, מד לנצחוניותיו על אויביו הפוליטיים בישראל. אויביו, אנשי ההמם וכו', הם איפוא אויביו הישראליים והנכרים גם יחד. (כך הבין את הדבר גם בעל הרשימה שבראש המזמור: „ומכף שאול"). השיר הוא משום כך כולו אישי. „עם עני" פירושו: אנשים עניים, והוא ההפך מן ה„רמים". המלך מציג את עצמו לפני האל כעני וכשפל, בנוסח המזמור הסוציאלי.

הרע החברותי בספרות הנבואית ובס' תהלים

לשמוש המגוון הזה של סגנון המזמור הסוציאלי עלינו לשים לב קודם כל, כדי שנוכל לעמוד על אפיו וזמנו של ס' תהלים.

ס' תהלים אינו נתן להתבאר כל צרכו מתוך תפיסה "מוניסטית". טעות היא לראות אותו (בשיטת גרץ, לב, רנן וכו') כספר אביוני ביסודו, הדן בעצם רק בשאלת "מלחמת העני עם הרשע". ומצד שני טעות היא לראותו (ברוח הביאור האלגורי־הקבוצי) כלאומי ביסודו, להסביר את ה"עני" כסמל האומה או העדה היהודית, את ה"רשעים" כשונאיה הפנימיים והחיצוניים (או אפילו כשונאיה החיצוניים בלבד). באמת יש בספר יסוד לאומי, ויש בו יסוד סוציאלי. יש בו יסוד קבוצי ויש בו יסוד אישי. יש בו יסוד אביוני מסוים, ויש בו גם שמוש ב"סגנון" אביוני. ביחוד יש לשים לב לדבר אחרון זה. כי שמוש־הלשון ה"סגנוני" עשוי להטעות ולטשטש את הגבולות. לענינו כאן חשוב ביחוד לברר את תחומיו של היסוד הסוציאלי־הממשי שבס' תהלים. כיצד משתקף בספר זה הרע החברותי? בירור השאלה הזאת יאמת את ההנחה, שקבענו למעלה, שמשפט הרשעים בס' תהלים אין לו רקע היסטורי־לאומי במובנם של הנביאים־הסופרים.

בכמה וכמה מזמורים שבס' תהלים נפקדת הסרובלמה של הרע החברותי. אולם השאלה היא, אם נשתקפה בספר זה התפיסה הנבואית של הרע החברותי. התפיסה הנבואית של הרע החברותי טבועה במטבע מובהק, שאי אפשר לטעות בסימניו. את הרע החברותי הנביאים רואים, קודם כל, כהפרעה קיימת של המשפט והמוסר, כרע התובע גמול, ואת קצו הם רואים בחזון: במפעל־אלהים גדול ואחרון יעבור הרע, ומלכות הצדק תוקם. על הרע החברותי הם אינם מתלוננים כפילוסופים פסימיים ואינם באים בטענה עליו אל האלהים (אף־על־פי שטענה זו הם טוענים דרך עראי), אלא הם מוכיחים עליו את האדם, את החברה. וביחוד: תוכחתם מכוונת כלפי האומה הישראלית. האומה נושאת באחריות. לאומה הם נבאים פורענות, ואת גאולתה הם תולים במירוק החטא המוסרי.

היש למצוא מטבע זה של שאלת הרע הסוציאלי בס' תהלים?

הרע החברותי במזמורים הלאומיים

במזמורים הלאומיים היינו צריכים למצוא מטבע זה קודם כל, שהרי שאלת הרע החברותי קבועה אצל הנביאים במסגרת שאלת גורל האומה. אבל דוקא במזמורים אלה אין זכר לדבר. ולא עוד אלא שהסרובלמה עצמה של הרע החברותי — היינו: כרע ללא־גמול, התובע גמול — לא נפקדה במזמורים אלה כלל.

מזמורים, שיש למנות אותם על סוג הלאומיים בלי שום ספק, ניכרים בסימנים

אלה: א) הם מדברים בלשון „אנחנו". ב) ענינם גורל ישראל, יעקב, ציון וירושלים, עיר האלהים, הארץ, ערי הארץ, המקדש, גלות וגאולה. ג) האויבים הנזכרים בהם הם עמים, לאומים, גוים, הנזכרים לפעמים גם בשמותיהם. על סוג זה יש לחשוב גם את המזמורים, שענינם הנגוד בין יהוה ובין האלילים או בין יהוה ובין העמים. מזמורים, שיש בהם סימנים אלה, הם לאומיים לפי ס ש ט ם. ואילו מזמורים אחרים יכולים להתבאר כלאומיים רק בדרך הרמז והטוד, ועל נכונותו של ביאור כזה יש להביא ראיה מיוחדת.

מזמורים לאומיים הם: מ"ד, מ"ו, מ"ז, מ"ח, נ', ס"ה, ס"ז, ס"ח, ע"ד, ע"ו, ע"ח, ע"ט, פ', פ"א, פ"ג, פ"ה, פ"ו, צ"ג, צ"ה, צ"ו, צ"ז, צ"ח, צ"ט, ק', ק"ה, ק"ו, קי"א, קי"ג, קי"ד, קט"ו, קי"ז, קכ"ב, קכ"ג, קכ"ד, קכ"ה, קכ"ו, קכ"ט, קל"ה, קל"ו, קל"ז, קמ"ו, קמ"ח, קמ"ט. מלבד זה אנו מוצאים קטעים לאומיים במזמורים אלה: ל"ג, יב; ס"ו, א—יב; ע"ז, טו—כא; פ"ט, ו—יט; ק"ב, ז; ק"ג, יד—כג. סיומים לאומיים, שאחדים מהם הם בודאי מגוף המזמורים, ואחדים מהם הם אולי הוספות, אנו מוצאים במזמורים אלה: ג', ט; י"ד, ז (= נ"ג, ז); כ"ה, כב; כ"ח, ט; נ"א, כ—כא; ס"ט, לה—לז; ק"ל, ז—ח; קל"א, ג; קמ"ד, יב—טו; קמ"ו, י. הסיום הלאומי של כ"ט הוא אולי תכליתו של כל ההימנון, ואם כן יש לראות גם אותו כמזמור לאומי. קטעים דתיים־לאומיים נמצאים גם במזמורים כ"ב, כח—כט; פ"ו, ט; קל"ד, ד—ה. מזמור יחיד, שיש בו מוטיב לאומי נכר, הוא המזמור במ"ב—מ"ג.

והנה אף באחד מן המזמורים והקטעים האלה אין רמז לחטא מוסרי של האומה התובע גמול וגורר פורענות לאומית, אף־על־פי שבכמה מהם יש מגע עם שאלת הרע החברותי וסדר־העולם המוסרי ויש גם שמוש בסגנון אביוני.

בכמה מן המזמורים האלה נזכר תואר האל כ ש ו פ ט צ ד ק: מ"ח, יא; נ', ו; ס"ו, ה; פ"ה, יד; פ"ט, טו; צ"ו, י, יג; צ"ז, ב, ו, ח; צ"ח, ג, ט; צ"ט, ד; קי"א, ג—ז. וכן מתואר האל כ ע ו ז ר ל כ ו ש ל י ם וכמגן לצדיקים מפני הרשעים: ס"ח, א—ז; צ"ז, י—יב; ק"ג, ג; קי"ג, ו—ט (עיין ש"א ב', ה—ח); קמ"ו, ו. אבל בכל התארים האלה אין שום דבר, שאין אנו מוצאים גם בספרות מצרים ובבל, שגם בה האלים מתוארים כשופטי צדק וכמגיני יתומים ואלמנות וכו'. ולעומת זה אין כאן שום רמז לקלקלה חברותית לאומית קיימת התובעת תקונה ושעתידה להתקן בפורענות לאומית. אדרבה, הנעימה היסודית (כמו במזמורים המוסריים־הדתיים ובכמה מפרקי ספרי החכמה, עיין להלן) היא, שמשפט אלהים מ ת ב צ ע תדיר. האל ה ו א מגן לכושלים ולצדיקים ומעניש את הרשעים, ו א י ן קלקלה מוסרית תלויה כענגה על ראש האומה, ענגה שתתפרק בבת אחת בסערת־משפט.

דבר זה יש להטעים ביחוד ביחס לקבוצת „מ ז מ ו ר י ה מ ל כ ת־י ה ו ה", שיש מוצאים בהם רמזים למשפט־אלהים באחרית־הימים. בכל המזמורים האלה, חוץ

מן הקטע העומד בפני עצמו צ״ז, י—יב, לא נזכרו רשעים כלל, ואין בהם בפרט כל רמז לחטאים מוסריים של עם ישראל. אדרבה, ישראל כולו מופיע כעמו, צאן מרעיתו של האל, גאון יעקב אשר אהב. על המזמורים האלה יש למנות: כ״ד, ז—י; כ״ט; מ״ז; ס״ו, א—ד; פ״א, א—ה; פ״ט, ו—יט; צ״ג; צ״ה—צ״ו; צ״ז, א—ט; צ״ח—ק; קמ״ט—ק״נ[72]. בצ״ה, ח—יא נזכר חטא המרי במדבר. אבל חטא מוסרי לא נזכר. בצ״ט, ד נרמזה, כנראה, צדקתו של המלך בישראל[73]. בפ״ט, טו—יט, שנזכרו שם צדקת אלהים ומלכותו, נאמר, שישראל ירומו בצדקת אלהים ויהלכו באור פניו. ב״משפט״ המבושר בצ״ו—צ״ט אין כל נעימה של חרדת יום־דין. אדרבה, האל ישפוט עמים ב״מישרים״ (צ״ו, י; צ״ח, ט), אותו ה״משפט״ המשמח והמרנין לאומים (ס״ז, ה). כל העולם שמח למשפט אלהים זה (צ״ו, א; צ״ח, ד—ט), וביחוד תשמח ציון, ו״בנות יהודה״ תגלנה (צ״ז, ח)[74]. ואף בצ״ז, י—יב, ששם נזכרו רשעים, אין

---

72 משותפים לכל המזמורים האלה הם המוטיבים: מלכות, תרועה, עוז, כבוד וכו׳. כ״ד, ז—י נחשב ברגיל לאחד משירי הארון (וכן לפי פירוש המסורת היהודית, עיין שבת ל, ע״א). אבל הלשון „שאו, שערים, ראשיכם״, „הנשאו״ וכן „פתחי עולם״ אינה מתישבת לפי ביאור זה. אין שערי היכל הנפתחים נשאים למעלה. ונראה, שהכוונה כאן לשערי השמים (השוה בר׳ כ״ח, יז). „מלך הכבוד״ מקביל ל„אל הכבוד״ בכ״ט, ג. „עזוז וגבור״ הוא מוטיב מצוי במזמורים אלה. — על המזמורים האלה יש למנות אולי גם קמ״ח. השוה קמ״ח, יד עם פ״ט, יח. קשור בהם גם מזמור מ״ח. מ״ח, יב נמצא בצ״ו, ח. השוה להלן, הערה 74.

73 ושיעור הכתוב: ועזו של המלך האוהב משפט אתה כוננת במישרים, ובזה שמת משפט וצדקה בישראל. אין זה אלא דבר מבעי, שבמזמורי המלכת יהוה נזכרה גם צדקת המלך, המבצע את משפט־האלהים עלי אדמות, נגד גונקל, בביאורו לכתוב זה. ובכל אופן אין גם במלים „משפט וצדקה ביעקב אתה עשית״ שום רמז למשפט על ישראל והד לתוכחה נבואית (הנ״ל, מבוא לתהלים, ע׳ 336). כי המשפט והצדקה הם במזמורים אלה גרדפים לישועה וחסד, עיין צ״ח, ח; צ״ח, ב—ג; ועיין על זה עוד להלן.

74 מליצה זו מצינו גם במ״ח, יב, וגם שם אין זכר למשפט של יום דין. בשני המקומות „משפטיך״ בלשון רבים, ואין הכוונה לאיזו פעולה מסוימת יחידה של האל אלא למשטר־צדקתו בעולם וביחוד לצדקתו וחסדו עם ישראל. כי הביאור המקובל, שבמ״ח, ו—ח נרמזה איזו תבוסה של אויבים (של המצרים, לפי גרץ, או של סנחריב, לפי בטגן, קיטל ועוד), ודאי אינו נכון. כי עיקר ההתרחשות קשורה במה שהמלכים „ראו״ בציון: מש„ראו״— תמהו, נבהלו, נחפזו וגו׳. השוה שמ׳ ט״ו, יד—טו. וכן אין פסוק ח מתישב לפי הסבר זה בשום פנים. כל שכן שביאורו האסכטולוגי של גונקל קלוש מן הדמיון. באמת אין מ״ח כולו אלא שיר־תהלה משניב לירושלים, והוא משירי עולי הרגל, ודומה לקב״ב. ה„מלכים״ אינם נועדים למלחמה על העיר, אלא—בדמיון המשורר—הם „עברו״ וראו את העיר ויפיה

רמז ליום־דין על הרשעים. אנו מוצאים כאן הבטחה לצדיקים, שאלהים יצילם מיד רשעים, הבטחה המצויה בס׳ תהלים ובספרי החכמה, והכוונה להצלה על ידי משפט־ההשגחה המתמיד של האל (עיין על זה עוד להלן, ע׳ 702 ואילך). וגם זה אינו יוצא ממסגרת הרעיונות המצויים בספרות מצרים ובבל. על מושג מלכות יהוה ומשפט יהוה בפרקים אלה ובס׳ תהלים בכלל עוד נעמוד להלן. אבל דבר אחד ברור: ״משפט״ זה, שאינו כולל משפט רשעים ופורענות לאומית, אינו מושרש בתוכחה המוסרית של הנביאים.

בכ״ב, כח—כט; כ״ה, כב; כ״ח, ט; ס״ט, לה—לז; פ״ו, ט; ק״ב, יד—כג אנו מוצאים מוטיבים לאומיים בודדים בקינות־יחיד, שיש בהן תלונות על אויבים, זדים, עריצים וכו׳. אבל הקשר הוא חיצוני. וגם אין במזמורים אלה רמז לרע חברותי־לאומי. גם במזמור י״ד (נ״ג) אין קשר פנימי בין הסיום הלאומי ובין הרע החברותי, שהמזמור דן בו. (על מזמור זה עיין עוד להלן).

הסגנון הסוציאלי־המוסרי במזמורים הלאומיים

את השמוש בסגנון מוסרי ואביוני אנו מוצאים גם במזמורים הלאומיים שבס׳ תהלים, כמו שאנו מוצאים אותו במזמורים לאומיים אחרים שבמקרא.

האויב הלאומי הוא, כמובן, אויב אלהים ומחרף (מ״ד, יז; ס״ח, א, כב; ע״ד, ד, י, כב—כד ועוד). אבל הוא גם רשע, נבל, איש חמס, טורר, שאנן, גא, זד (ס״ו, ז; ס״ח, ג, ז, כב, לא; ע״ד, יח, כ, כב; קכ״ג, ד; קכ״ד, ה; קכ״ט, ד). התפלה הלאומית הישראלית מזכירה, כבבלית, את מדתו המוסרית של האל כמגן לכושל, ליתום, לאלמנה, לאסיר וכו׳ (ס״ח, ג—ח). ישראל מציג את עצמו כדך, עני ואביון (ע״ד, יט, כא). הסובל חמס (שם, כ). אנקתו היא אנקת אסיר (ע״ט, יא, השוה ק״ב, כא). תשועת אלהים לציון היא ״דין״, ״משפט״ אלהים המופיע ״להושיע כל ענוי ארץ״ (ע״ו, ט—י). ישראל הם ״ענוי־ארץ״, הם ״עניי״ האל (ע״ד, יט). התואר ענוים־עניים, שהוא ההפך מ״רשעים״ (קמ״ו, ו) ושם נרדף ל״חסידים״, ״צדיקים״ וכו׳, נתן כאן לאומה כולה. הידיעה, שיש בעם צדיקים ורשעים, לא מנעה את המשוררים לתאר את ישראל בכלל כעם של חסידים ואת כל המשתתפים בשמחת החג או את כל הנאספים במקדש כ״קהל חסידים״, ״סוד ישרים״, ״ענוים״ וכו׳ (עיין כ״ב, כג—כז; ל״ה, יח; מ״, ד, י—יא; נ״ב, יא; ס״ו, טז; ס״ט, לא—לד; קי״א, א; קמ״ט, א ועוד). הלא

ובצוריה, ולמראה עיניהם אחזה אותם רעדה וכו׳. וכבר הכיר א ה ר ל י ך, שפסוק ח אינו אלא המשך האור ה״רעדה״ ושיש לגרוס ״כרוח״, וש״רוח״ הוא הנושא: אחזתם חיל כיולדה וכרוח קדים המשברת אניות תרשיש. (השוה גם ח י ו ח, ביאורו לתהלים, לכתוב זה). ואמנם בקצת כ״י הגרסא היא ״כרוח״. ולפי זה ״משפטיך״ משמעותו: תסדיך (השוה פסוק י) ומישריך בישראל, המפתמלים בעיר יפה ונשגבה זו.

נעשו מזמורים אלה בישראל ובעמים מזמורים עממיים המושרים עד היום בפי „צדיקים" ו„רשעים" יחד. קכ"ה הוא מזמור על „הבטחים ביהוה", על גורלם הטוב של הצדיקים ועל גורלם הרע של „פעלי האון". אבל האל חונה „סביב לעמו", והברכה היא: „שלום על ישראל". בבחינה „סגנונית" ישראל הוא עם הצדיקים, ואויביו — „פעלי און". האל מרים קרן „לעמו", הוא תהלה „לכל חסידיו", היינו: „לבני ישראל, עם קרבו" (קמ"ח, יד). בשיר מלחמה עתיק (קמ"ט) „קהל חסידים" מרוממים את האל כבורא „ישראל" וכמלך „בני ציון". האל „יפאר ענוים בישועה", כי „רוצה הוא בעמו", ולפיכך „יעלזו חסידים" לכבודו. שום רמז אין בשיר זה למלחמה פנימית מעין זו, שהתחוללה בתקופת החשמונאים, ואין שום יסוד לקבוע את חבור המזמור באותה תקופה. מלחמת „החסידים" היא מלחמת־אלהים בגוים, בלאומים, במלכיהם ובנכבדיהם (ז—ח). ה„נקמה" והנצחון המפואר אף הם סגנון ומליצה, ואינם קשורים בשום מאורע היסטורי מסוים. זה שיר צבא ישראל, עם האלהים, בצאתו למלחמה או בשובו מן המלחמה. — את הזהוי הסגנוני הזה: חסידים, ישרים, יראי יהוה, עבדי יהוה וכו' = ישראל, עמו וכו' אנו מוצאים בכל המזמורים האלה. מזמור פ"ה הוא שיר בצורת הכולל תפלת על רצוי עוונות ובקשה על שלום ויבול, שהן לפי מהותן תפלה על העם כולו ועל הארץ. הבטחת השלום בפסוק ט „אל חסידיו" אינה איפוא אלא תוספת ביאור למלים „אל עמו", ואליהן מכוונות גם המלים „ואל ישובו לכסלה", כי בג—ד כל העם עמוס חטא, וכולו נושא עון[75]. וכן מקבילה בפסוק יא המלה „בארצנו" ל„יראיו". — „חסידי" בנ', ה הם הם „עמו", „ישראל" שבפסוקים ד, ו. כל דברי התוכחה מכוונים לעם כולו. „עבדיך", „חסידיך" בע"ט, ב אינם אלא כנויים לישראלים, שנהרגו בידי האויב. עיין ז: כי אכל את יעקב. יג: ואנחנו עמך וגו', ובכל המזמור הנגוד הוא: ישראל ושכניו.

---

75 גם לפי התקון על יפוד השבעים: „ואֲלֵי שבי־לו כסלה" (ולשבים אליו תקוה, עיין גונקל בביאורו, והשוה אֶהרליך) השבים הם כל העם. החסידים אינם איפוא כת של צדיקים, אלא הם הם העם השב בתשובה. — הדעה המקובלת, שבפסוקים ב ואילך יש רמז לשיבת ציון ולגורל השבים בימי בית שני (או, לפי גונקל, לגאולה העתידה), אינה מבוססת כלל וכלל. אין כאן שום רמז לישועה ממצוקה מדינית מסוימת, ואין בקשת גאולה ובנין ציון וכו'. הבקשה המסוימת היא: שלום, מוב, יבול (פ—יג). התמא וכעס האל בפסוקים ב—ז אינם מוכיחים, שהמזמור מכוון לאיזו צרה מסוימת. הבמויים סתמיים וכוללים ביותר ויכולים להיות „נוסח" בלבד. שכן אנו מוצאים בבבל תפלות לשכוך „זעם" האלים גם בנימוסים קבועים לחגים. עיין, למשל, התפלה למרודך לראש השנה: יינגן, KB, כרך VI, חלק ב', ע' 32 ואילך. אבל נראה, שזוהי תפלה לשעת בצורת. לבמוי „שבת שבות יעקב" עיין למעלה, הערה 43. על הביאור האסכמולוגי של הפרק עיין להלן, הערה 90.

וכן בקל״ה, יד (דב׳ ל״ב, לו): עמו... עבדיו. ועיין ל״ג, א, יב: צדיקים... אשרי הגוי: ק״ח, ג, מג: מבקשי יהוה... עמו... בחיריו: ק״ו, ד—ה: עמך... בחיריך: קי״א, א ואילך: בסוד ישרים... ליראיו... לעמו: קי״ג, א: קט״ו, ט, יא: קל״ד, א: קל״ה, א, ד: עבדי יהוה, יראי יהוה... יעקב... ישראל.

הכנוי ענוים־עניים, חסידים ישרים וכו׳ לישראל במזמורים אלה אינו מושרש בתוכחת הנביאים (עמוס, ישעיה וכו׳) ואינו קשור באידיאל של ״עם עני ודל״. כי אין כאן שום רמז לתוכחה זו ולאידיאל זה. משמעות הזהוי אינה: הענוים־העניים הם העם, ואין זה שמוש־לשון של ״מפלגה״, שחשבה את עצמה לגוף האומה. הזהוי דומה לזהוי של ישעיהו השני: העם הוא עם ענוים־עניים. אלא ששמוש־הלשון של ישעיהו השני קשור ביחוד בציור הגלות ועוני הגלות: ישראל הוא עם עני, באשר נבחן ב״כור עני״ של הגלות והשביה. ואילו במזמורים שלנו לא נפקדו לא הגלות, לא השביה, לא השיבה לארץ, לא קבוץ גלויות וכו׳. ישראל הוא דך, עני ואביון באשר הוא נגף במלחמה, ארצו היתה מרמס לאויבים, מקדשיו חוללו ביד צר. יש כאן שמוש בסגנון מוסרי ואביוני, ששרשיו עולים עד ספרות מצרים ובבל. הוא עתיק מן הנביאים־הסופרים.

מזמורי המלכים

קרובים למזמורים הלאומיים הם מזמורי־המלכים, שיש בהם גם ענין לאומי. מזמורי־מלכים הם: ב׳, י״ח, כ׳, כ״א, מ״ה, ס׳ (= ק״ח), ע״ב, פ״ט, ק״י, קל״ב, קמ״ד (א—יא), וכנראה גם ע״ה. כמזמורי מלכים אפשר לתפוס גם: כ״ח, ס״א, ס״ג, פ״ד, מאחר שנזכר בהם המלך. ק״א הוא, כנראה, שבועה, או נדר של המלך. רמז למלך יש גם בצ״ט, ד.

בסגנון המזרח העתיק המלך מתואר כעושה משפט וצדקה וכמגן לעני וכושל. המלך נמשח ״בשמן ששון״, מפני שהוא אוהב צדק ושונא רשע (מ״ה, ו—ח). הוא מושיע אביון ומדכא עושק (ע״ב, ד, יב—יד). במזמור זה, מימי שלמה, אנו מוצאים כבר את הזהוי: עמך... עניך (ב). לבטוי ״ישאו הרים שלום לעם״ (ג) מקביל: ״יפרח בימיו צדיק״ (ז). העם סתם הוא ״צדיק״[76]. המלך הוא חסיד[77], עבד אלהים (פ״ט,

---

[76] אבל יש גורסים על ימוד התרגומים: יפרח ביטיו צדק. לבטוי ״יפרח... צדיק״ השוה הה׳ צ״ב, ח, יג, יד; מש׳ י״א, כח; י״ד, יא; יש׳ ס״ו, יד. והשוה בן סירא ל״ט, יג; מ״ט, י.

[77] בפ״ט, כ גורסים כמה כתבי יד: לחסידך. ומשמעות הכתוב: דברת בפי הנביא לחסידך. לפי הנוסח המקובל ״לחסידיך״ הכוונה או: בפי הנביא לדוד ולישראל, או: בפי נביאיך. בני ישראל או הנביאים נקראו איפוא כאן חסידים.

כ, כא, מ), אויבו הוא "בן עולה" (כג). אויביו נשבעים לשוא, ומרימים ימינם לשקר (קמ"ד, ח). בכ"ח, ס"ג, פ"ד, ק"א המלך מתואר בסגנון חסידי: הוא דבק באלהים, שונא רשעים, עושי רמיה ודוברי שקר, הוא משמיד רשעים ופועלי און, חלקו עם "נאמני ארץ" ועם ההולכים בדרך התום וכו'[78]. בע"ה, י—יא המלך מבטיח לגדע קרני רשעים. המלך ועמו הם ידידי האלהים ויראיו (ס', ו—ז; ק"ח, ז). קהל העם ההולך בתהלוכה פולחנית עם המלך הוא קהל חסידים (קל"ב, ט, טז). זהו העם בכלל, ובסגנון אביוני נקרא העם יושב ציון "אביוניה" (טז)[79]. על מזמור י"ח כבר עמדנו למעלה (ע' 669).

בכל המזמורים האלה הדנים בגורל האומה אין איפוא כל רמז לאידיאה, שעל האומה רובץ איזה חטא מוסרי־חברותי.

צדיקים ורשעים בספרות החכמה

את המזמורים, שאין עניינם למי משטם הברור גורל האומה או המלך, השייכים לסוגים ספרותיים שונים ושעניינם המרכזי היא שאלת הטוב והרע, הצדיק והרשע נסמן כאן בשם הכולל מזמורים מוסריים־דתיים. וגם בחיבתם מראה לנו שבעולמם המוסרי לא נגעה עוד רוח הנביאים.

על טיב המושגים צדיק — רשע, ענו — גא, עני — עשיר וכו' ועל טיב הנגוד שבין הצדיק לאויביו במזמורים המוסריים יכולים אנו לעמוד רק מתוך השואה עם ספרי החכמה המקראיים, שמזמורים אלה קרובים להם בעניניהם ובלשונם. השואה זו מראה, שהמושגים צדיק ורשע הם כאן מוסריים בלבד, ללא לואי של משמעות פולחנית־לאומית. הנגוד שביניהם אינו נובע מפלוג דתי־לאומי־נימוסי, ודבר אין לו עם הנגוד, שהיה בין החסידים ובין המתיונים או בין הפרושים ובין הצדוקים. בבחינה דתית ההבדל שביניהם הוא רק זה, שהצדיק בוטח באלהים, והרשע בוטח בחילו ואינו ירא מפני עונש אלהים. ולהלן: הצדיקים והרשעים אינם "מפלגה" או "עדה" או "חבר", אלא הם רק טפוסים שונים של בני אדם. ה"התחברות" שבין

---

78 בק"א, ב—ג אין הנוסח מחוור. ונראה, שיש לנסח ולנקד כך: משכיל בדרך תמים, אהה (או: אתי) חבוא אלי. מתהלך בתם לבב יבקר בביתי (השוה כ"ו, ד). לא אשית לנגד עיני דבר בליעל, עשֹה ספים שנאתי וגו'. — המלך נשבע, שלא יתן לבבי בליעל להיות משריו ורואי פניו.

79 ברכת הצידה והלחם היא ברכה לארץ ולא לאביונים ממש (לרשים או לפרולטרים). העם נקרא „אביוניה" (טו) עד כמה שהוא זקוק ללחם, „חסידיה" (טז) עד כמה שהוא „מרנן". ברנן יש גון דתי.

אלה או אלה אינה אלא ערמי. ועוד: האחריות על הרשעה רובצת על הרשעים ולא על החברה או על האומה.

ס' משלי וס' איוב אין בהם שום יסוד י ש ר א ל י - ל א ו מ י, לא מוסרי ולא פולחני – דבר זה כבר נתבאר למעלה. מזה נובע ממילא, שדמויי הצדיק והרשע בספרים אלה ענינם מוסרי בלבד. כבר הזכרנו, שגם בתורה ובנביאים יש למלים אלה משמעות מוסרית-משפטית בלבד. הרשע של ס' משלי הוא גא ומכחש באלהים, רודף בצע, איש חמס וכו'. קרבנו הוא הדל, היתום והאלמנה (י"ד, לא; ט"ו, כה; כ"א, יג; כ"ב, כב, ועוד), אבל קרבנו ואיש ריבו הוא גם הנקי, התם, הצדיק (א', יא, יב; כ"ד, טו, ועוד). בין הצדיק ובין הרשע שוררת שנאה, וכשזה נופל זה קם (י"א, ח; כ"ט, י, כז, ועוד). אלא שסוף הצדיק לראות במפלת הרשע ולנחול אותו (י"ג, כב; י"ד, יט; כ"ט, טז, ועוד). הצדיק הוא גם ענו (ג', לד; ט"ו, לג; י"ח, יב; ט"ז, יט; כ"ב, ד, ועוד). גם במשלי אנו מוצאים את חלוף הנוסחאות עניים-ענוים. בט"ו, כה ההקבלה ל"גאים" היא "אלמנה". "רש" הוא ההפך מ"איש תככים" (כ"ט, יג). אולם בכל זאת אין הצדיק עני דוקא. אדרבה, הדלות היא מדרגה רעה (כ', יג; ל', ט, ועוד), והיא לפעמים עונש הרשע (י', ד; י"ג, יח). האידיאל הוא אמידות ועושר הבאים בחריצות, במשפט ובצדקה (ג', ט–י; ח', יח; י', ד, כב; י"ח, יא; י"ט, ד, יד; כ"א, יז; כ"ד, ד; ל"א, י–לא). הענו זוכה ל ע ו ש ר ולכבוד (כ"ב, ד). הצדיק יש לו כסף לחונן דל (י"ד כא, לא; י"ט, יז; כ"ב, ט; כ"ח, ח, כז; ל"א, כ). – בס' משלי כולו שלטת האמונה, שיש סדר-עולם מוסרי בפועל ושיש גמול לצדיק ולרשע. – נעימה גבואית יש בתוכחה ל"דור" בל', יא–יד. אבל הרעיון על אחריות מוסרית לאומית איננו.

גם בס' א י ו ב שולטים המושגים האלה של צדיק ורשע. בס' איוב הצדיק אינו מתואר כקרבנו של הרשע. (הגבור הראשי, איוב, אינו קרבן של רשע). הצדיק עושה טוב, והוא ההפך מן הרשע (כ"ט; ל"א). אבל בין הצדיק ובין הרשע שוררת שנאה, וביחוד "סגנון" הוא, שלצדיק יש שונאים (ח', כא–כב; י"א, ב; י"ז, ח–ט; כ"ז, ז). וכן מתאר איוב את רעיו-יריביו כרשעים-שונאים (ו', כז; י"ב, ד–יא; י"ט, ג; כ"א, כז). רשעים ונקלים מעניק אותו ושמחים לאידו (ט"ו, ט–יא; ל', א–טו). ולהפך: מפלת הרשעים שמחה לצדיק (כ"ב, יט), והצדיק נוחל הון הרשע (כ"ז, יז). גם בס' איוב יש מגע בין המושגים "עני" ו"צדיק" (ל"ו, ו–ז). האביונים הם "עניי ארץ" (כ"ד, ד, "עניי ארץ" קרי). אבל העוני מסמן כאן סבל בכלל (י', טו; ל', טו, כז; ל"ו, ח–יד). הכגוי "יתום", שאיוב מכנה בו את עצמו בו', כז, אינו אלא סגנון אביוני. בכלל אין בספר זה מקום לזהוי צדיק-עני, כי איוב עצמו הוא טפוס של צדיק-עשיר. מנת הצדיק היא לשבת "את מלכים לכסא" (ל"ו, ז). – ההנחה השלטת בספר היא, שיש גמול לרע ולטוב. זאת היא דעת רעי איוב, לפחות. איוב חולק על

זה. אבל דברי איוב הם תרעומת כלפי מעלה, ולא תוכחה לחבירה. דקץ היסטורי ולאומי אין כאן לשאלה בכל אופן. – מובן מאליו, שהצדיקים והרשעים אינם כאן "מפלגות" אלא אך ורק טפוסים. לא איוב ולא חבריו אינם מייצגים שום מפלגה. "עדת" איוב (ט"ז, ז) היא משפחתו, אחיו, מיודעיו, גרי ביתו וכו' (י"ט, יג–יט), וכן "עדת" הרשע ו"אהליו" (ט"ו, לד–לה).

צדיקים ורשעים במזמורים המוסריים־הדתיים

עולם המושגים והאמונות הזה הוא גם עולמם של המזמורים המוסריים־הדתיים שבס' תהלים.

הרשע אינו מייצג שום זרם דתי. הוא אינו עושה כמעשה הגויים, אינו עובר על מצוות מעשיות וכו'. מעשו הדתי הוא בטחונו בעצמו ובעשרו וכחשו בהשגחת אלהים (ט', יח; י', ג–ד, יב–יג; י"ב, ה; י"ד, א–ד (=נ"ג, ב–ה); כ"ח, ה; ל"ו, ב; מ"ט, ז; נ', כב; נ"ב, ג, ט; נ"ט, ח, יד; ס"ב, יא; ס"ד, ו; ע"ג, יא; ע"ה, ו; פ"ו, יד; צ"ד, ז–ט). זהו, כנראה, גם טיבם של הרשעים־הלצים שבפרק א', כמו שגובע מן ההשוואה עם ירי' י"ז, ה–ח. אבל הרשע הוא לפעמים מתחסד (נ', טז). הרשע הוא גא (י', ב; י"ז, י; ל"א, יט, כה; ל"ו, יב; נ"ט, יג; ס"ב, ה; ס"ד, ה–ז; ע"א, יג; ע"ג ו; ע"ה, ו; צ"ד, ב; ק"א, ה; ק"מ, ו). אבל עיקר ענינו של הרשע הוא הבצע או הרצון הרע להזיק לחברו וההנאה מן הרע. הרשע הוא איש דמים ורצח (ה', ז; ט', יג; כ"ו, ט; ל"א, יד; ל"ז, יד, לב; ל"ח, יג; נ"ה, כד; נ"ט, ג; ס"ב, ד; פ"ו, יד; צ"ד, ו, כא; ק"ט, טז; קל"ט, יט). הוא אורב לנקי, טומן לו רשת, כורה לו שחת, צורר אותו בנכליו (ז', יג, יז; ט', טז; י', ח–י; י"א, ב; י"ז, יא–יב; ל"א, ה, י; ל"ה, ז–ח; ל"ז, ז, יב, יד, לב; נ"ו, ו; נ"ז, ו–ז; נ"ח, ה–ז; נ"ט, ג–ד; ס"ב, ד; ס"ג, י; ס"ד, ו; ס"ט, כב; ק"ט, ג, טז; ק"מ, ו; קמ"א, ט–י; קמ"ב, ד; קמ"ג, ג, יב). הוא אוהב חמס, עושק, שוד, שוחד (ז', יז; י"א ה; י"ב, ו; י"ד, ד; כ"ב, יט; כ"ה, יט; כ"ו, י; כ"ז, יב; ל"ה, יא; נ"ה, י; נ"ח, ג; ס"ב, יא; ע"א, ד; ע"ג, ו; פ"ב, ד; ק"מ, א, ה, יב). הוא מחליק לשון, מכה בלשון, שוטן, בוגד, שמח לאיד (ה', י; י"ב, ג–ד; כ"ח, ג; ל"א, כא; מ"א, ז–י; ס"ט, ה; ק"א, ח; ק"ט, ד, כ, כט; ק"מ, ד, יב). הוא אוהב שקר, מרמה, אלה, כחש (ד', ג; ה', ז; ז', טו; י', ז; כ"ו, ד; ל"א, יט; ל"ו, ד; ל"ח, יג; מ', ה; נ"ב, ד–ו; נ"ה, יב, כד; נ"ט, יג; ס"ב, ה; ס"ג, יב; ק"א, ז; ק"ט, ב; ק"כ, ב). הוא מעיד עדות שקר (כ"ז, יב; ל"ה, יא). הוא לוה ואינו משלם (ל"ז, כא). הוא משלם רעה תחת טובה, הוא שונא שנאת חנם (ז', ה; ל"ה, ז, יב, יט; ל"ח, כ–כא; מ"א, י; נ"ה, יג–טו, כא–כב; ס"ט, ה; ק"ט, ג–ה). כזה הוא גם התאור הכולל של דמות הרשע בנ', טז–כב. ההפך מכל זה יש בצדיק, עיין ש"ו, כ"ד, ל"ד, ל"ז, קי"ב

קכ״ח, ועוד. הרשע אינו איש ״מפלגה״, אלא טפוס. מתחבר הוא לבני בליעל כמותו למען בצוע פשע או להנאתו הגלוזה, והם ״סודו״, ״עדתו״ וכו׳ (עיין כ״ו, ד—ה; ס״ד, ג; פ״ו, יד; צ״ב, י; צ״ד, כא, ועוד. והשוה מש׳ א׳, י—יט). וכן גם הצדיק: רעיו הם אנשי ״סודו״ (נ״ה, טו). כלל הצדיקים נקראים צדיקים, חסידים, ענוים, ישרים וכו׳ סתם, ומלים אלה מסמנות רק כלל אידיאלי של אנשים בעלי טפוס אחד. (עיין למעלה, ע׳ 693—694). הרשעים הם לפעמים מאנשי שלומו של הצדיק, שנהפכו לו לאויבים. (השוה איוב וחבריו).

בריב בין הצדיק ובין הרשע בס׳ תהלים אין איפוא שום דבר הרומז ביחוד על מלחמת המפלגות הדתיות־המדיניות של ימי בית שני. המזמורים המוסריים־הדתיים שבס׳ תהלים דנים לא ברע לאומי או פולחני אלא אך ורק ברע החברותי — אותו הרע, שגם הנביאים דנים בו. גם בעלי המזמורים וגם הנביאים מצפים למשפט הרשעים. ודוקא מפני זה יכולים המזמורים המוסריים־הדתיים לשמש לנו שטח של השואה. והשואה זו מראה, שהמזמורים מקומם ההיסטורי לפני הנבואה.

התוכחה המוסרית של הנביאים דנה ביחוד בעושק העם העני על־ידי אנשי השכבה העליונה המתוארים כבוצעי בצע, אנשי חמס, מטי דין ולוקחי שחד, גוזלי בתים ושדות וכו׳. בנקודה זו המגע בין המזמורים ובין הנבואה קרוב ביותר. מפני זה חשוב לנו לברר, מה הם המזמורים, שבהם משתקף הרע החברותי הזה — סבל העם העני מידי שלטון הרשע והחמס.

מזמורי סובלים ונרדפים

שום שייכות לרע החברותי במובנם של הנביאים אין למזמורי־החולים היינו: ו׳; ל׳; ל״ח; מ״א; ואולי גם פ״ח[80]. בקט״ז נזכרו ״חבלי מות ומצרי שאול־

---

[80] בו׳; ל׳; מ״א נזכרה רפואה בפירוש, ואין יסוד לדרוש לשון זו כמליצה. בל״ח נזכרו חֲבוּרוֹת. האויבים שטחים לאיד החולה, מדברים בו רעה ובודים עליו שקרים וכו׳. התנהגותם מגבירה את סבל החולה. אבל עיקר האסון היא המחלה, ועל עושק דלים ממש אין המזמורים האלה מדברים. מ״א, אי הוא סגנון, שכן בפסוק י נזכר אפילו ״אוכל לחמו״ של המשורר. פ״ח עושה רושם של קינה על מחלה. ובכל אופן לא נרמז בו עוול חברותי, ו״עני״ המשורר (י, טז) משמעותו סבל. בק״ז, יז—כב מדובר על מחלה בשיר למודי. מובינקל חושב למזמורי־חולים את כל קינות־היחיד, שנזכרו בהן אויבים ופועלי און, שהם, לתפיסתו, מכשפים הגורמים מחלה וצרה. אבל לדעה זו ודאי אין יסוד. גונקל סבור, שבקינות אלה מדובר, אמנם, על מחלה, אלא שה״אויבים״ אינם גורמי המחלה, אלא, אדרבה, הם נעשו אויבים למשורר בגלל מחלתו, מאחר שהאדם הפרימיטיבי חשב את המחלה לעונש־אלהים על מעשי פשע. עיין מבואו לתהלים, ע׳ 205 ואילך. אבל באמת גם

וכו׳, ורק בפסוק יא נזכר כזב האדם בכלל. מחוץ לתחומה של שאלה זו הם גם המזמורים, שנזכרו בהם רשעים סתם ונרמזו בהם גם הנגוד בין רשעים לצדיקים, אלא שאין הרשעים מופיעים בהם בפירוש כרודפי הצדיק, וכן המזמורים, שלא נזכרו בהם רשעים כלל. והיינו: א׳; ט״ז; כ״ח (שיר מלך); ל״ב; ל״ט; מ׳, א—יב; מ״ט; נ״א; ס״ו, יג—כ; ע״ה (כנראה — שיר מלך); ע״ז; ע״ד (שיר מלך); צ׳; צ״א; ק״ב; קכ״א; קל״א[81]. בפ״ט ובקי״ט נרמזו רדיפות מתוך נגוד דתי. בפ״ט, י המשורר מזכיר את קנאתו לבית האלהים. הסגנון דומה לסגנון מזמורי י ר מ י ה נגד אויביו. ״עני״ בפסוק ל משמעותו סובל; לד הוא סגנון אביוני. עושק דל לא נזכר במזמור[82]. בקי״ט נזכרה קנאה ושנאה בגלל קיום תורת אלהים ומצוותיו (נא, נג, סא, סט, עח, פו, צה, קי, קטו, קכו, קכח, קלו, קלט, קנ, קנז, קנח, קסא). אבל המשורר אינו דל עשוק. ״עניו״ (ג, צב, קנג, השוה קו) הוא סבלו על תורת אלהים. בקל״ט, כא—כב נזכרה שנאת המשורר לרשעים ומלחמתו בהם[83]. הרודף הוא איפוא כאן הצדיק.

מזמורים, שמדובר בהם על סכנת־מות ועל כשלון כח וסבל גופני, אינם צריכים להחשב למזמורי מחלה דוקא. כך קובל, למשל, המשורר בק״ב, ד—יב על האש ששולחה בעצמותיו, על יבושת לבו ועל רזון גופו ובכיו, אבל כל אלה הם ענויי גוף קשים ולא מחלה. ובאמת הוא אומר בפסוק כד: „ענה ב ד ר ך כחי״. הנודד ללא צל קורה סובל רזון ויבוש ומוקד־עצמות וכשלון כח, וימיו מתקצרים בסבל, אבל לאו דוקא במחלה. וכן במזמורים אחרים. — ועיין למעלה, כרך א׳, ע׳ 555—556, והערות 25, 29, 30. אלא ששם נתן המנין המכסימלי של מזמורי החולים בנגוד להפרזותיו של מובינקל.

[81] מ״ז, נ—ד אינם ברורים. נ״א הוא ודוי על חטא. את התמאים והפושעים המשורר חפץ ללמד דרך השובה. בע״ה נזכרה נאות הרשעים. בצ״א, ח נזכרה „שלמת רשעים״ בדרך כלל. בל״ט, ב, ט המשורר חושש רק ל„חרפת נבל״. בק״ב, ט נזכרה חרפת אויבים, אבל לא תוארו כרשעים. (והשוה למזמור זה הערה שלפני זו).

[82] בפסוק ה נאמר: אשר לא גזלתי או אשיב. ש מ י ד ט, Gebet, ע׳ 32 ואילך, תושב מזמור זה על מזמורי הנאשמים בשקר, אבל הוא מתרגם: אשר לא ג נ ב ת י (Was ich nicht gestohlen habe) ומדבר על האשמה ב„גנבה״! אבל מכיון שמדובר באמת על גזלה, הרי זו יכולה לסמן איזו דרישה הקשורה בסכסוכי גבולות ועדרים. אויבי המשורר דורשים נכס מנכסי המשורר במעגם, שאינו שלו, כדי להתנקם בו. לא נאמר, שהם בקשו להוציא ממנו את ה„גזלה״ במשפט. בכל אופן אין המשורר מן העניים, אלא בעל רכוש.

[83] טובן מאליו, שהקנאה והשנאה הדתית־הטוסרית הזאת אינה רומזת דוקא על מלחמת המפלגות של ימי בית שני. מזמורי י ר מ י ה נגד אויביו (מבני משפחתו ומעמדו) מוכיחים, שמזמורים נגד מתנגדים דתיים (ולאו דוקא אנשי „מפלגות״) נכתבו גם בימי בית ראשון.

אולם גם אותם המזמורים והקטעים, שעניינם הרדיפות, שרודפים הרשעים את הצדיקים, נכלי הרשעים להרגם, המזימות, שהם זוממים נגדם בשקר ובמרמה, בחלקות ובשנאת חנם, בשטנה ובהוצאת דבה וכו׳ אינם יכולים להחשב למזמורי עניי־עם עשוקים בידי בוצעי־בצע חקיפים ושליטים. המזמורים האלה הם: ג׳; ד׳; ה׳; ז׳; י״א; י״ג; י״ז; י״ט, יד; כ״ב; כ״ג; כ״ה; ל״א; ל״ד; מ׳, יג—יח (=ע׳); נ״ד; נ״ה; נ״ו; נ״ז; נ״ט; ס״ב; ס״ג (שיר מלך); ס״ד; ע״א; פ״ו; צ״ב; ק״ט; קי״ח; קי״ט; ק״כ; קל״ח: ק״מ; קמ״ג. במזמורים אלה מדובר על מעשי דמים ומרמה, ובמדה זו נוגעים הם בשאלת השחיתות המוסרית. אבל למזמורי אביונים עשוקים אי אפשר לחשוב אותם. מדובר בהם על מ ל ח מ ת האויבים בצדיק, על נכלים ותככים רבים. האביון־באמת אינו אלא ק ר ב נ ו של התקיף או השר־השופט. אולם הצדיק במזמורים אלה אינו קרבן כושל. קהל אויבים, לפרקים מאנשי שלומו לפנים (עיין נ״ה, יג—טו, כא; ק״ט, ד), מאמצים כחם וזוממים מזמות להכריעו. זוהי באמת מלחמה בין שוי־מעמד. זוהי מ ל ח מ ה בין הצדק ובין הרָשע ולא ש ל ט ו ן הרָשע בחברה. לא דבר ריק הוא, שנסו לבאר את מזמורי־האויבים ביאור אלגורי ולהוביח, שהכוונה בהם לאומה ולאויביה (או למלך ולאויביו). ולא דבר ריק הוא, שהמסורת יכלה לתלות את המזמורים ב ד ו ד, שלא היה אביון מימיו. כי ״האויבים״ האלה אינם אויבי אנשים אביונים ממש. המזמורים הם מזמורי אנשים, שסבלו (כריבי משפחות או סיעות מדיניות) סבל קשה מרדיפות אויבים, ואת האויבים האלה הם מכתימים כרשעים ופושעים.

דוגמא מאלפת ביותר למזמורים מסוג זה הם מזמוריו של י ר מ י ה ו (עיין למעלה, ע׳ 688). כי כאן אנו מכירים גם את המשורר וגם את אויביו. ירמיהו מתאר את אויביו בכל הצבעים המצויים בס׳ תהלים, לפעמים — מלה במלה. אויביו מתנקשים בנפשו (יר׳ י״א, יט, כא), מבקשים להכותו בלשון (י״ח, יח; כ׳, י), מוציאים עליו דבה (כ׳, י), כורים לו שוחות וטומנים לו פחים (י״ח, כ, כב), הם בוגדים (י״ב, א, ו), הם אנשי שלומו, שהסכו לו לאויבים (כ׳, י), משלמים לו רעה תחת טובה (י״ח, כ), הם לועגים לו ומחרפים אותו (ט״ו, טו; י״ז, טו—יח), הם רעים, ערִיצים (ט״ו, כא), הם רשעים המצליחים ברשעתם ושלותם (י״ב, א—ג). ירמיה מתפלל לאלהים, שיריב ריבו (י״א, כ; כ׳, יב), ועל אויביו ועל בניהם ובנותיהם הוא מתפלל, שימותו בחרב וברעב (י״א, כב; י״ח, כא—כג). ועם זה הוא מציג את עצמו כאביון הנרדף על ידי מרעים (כ׳, יג). — אנו יודעים, שירמיהו לא היה אביון. הוא היה ממשפחת כהנים מיוחסת ובעל רכוש (יר׳ ל״ב, ו ואילך). וגם בודד במערכה לא היה. היו לו מגינים מבין השרים (כ״ו, יז—יט, כד; ל״ו, יא ואילך), וגם המלך הגן עליו (ל״ז, ג; ל״ח, ד ואילך, יד—כח). יריביו לא היו אנשי דמים בוצעי בצע, אלא כהנים מבני משפחתו ומאנשי שלומו. הם רדפו אותו מתוך קנאה דתית־לאומית. אבל במזמורים ירמיה

מומיע כ„אביון" וכיחיד, שעדת רשעים־עריצים נלחמת בו. לפי דוגמא זו עלינו לתאר לנו כמה וכמה מבעלי המזמורים בס׳ תהלים ואויביהם. סבות הריב היו שונות, כמובן, אבל הריב היה ריב בין שוים, ולאו דוקא בין עריצים ובין אביונים דלים. ואם המשוררים מציגים את עצמם בכמה מן המזמורים האלה כעניים, אביונים, ענוים וכו׳, אין זה אלא „סגנון" או מליצה המבטאה את כניעתם ואת שברון לבם לפני א ל ה י ם, אבל אינה מסמנת את מעמדם הסוציאלי.

הרע החברותי ומדת הדין בס׳ תהלים

הרע החברותי במובנם של הנביאים משתקף באמת רק במזמורים מעטים. והיינו: ט׳; י׳[84]; י״ב; י״ד (= נ״ג)[85]; כ״ו; נ״ח[86]; ס״ב; פ״ב[86]; צ״ד; ק״ו,

---

84 הפרקים ט׳—י׳ שייכים לקבוצה קטנה של מזמורי־יחיד, שנזכרו בהם „גוים" (ט׳, ו, מז, יח, כ, כא; י׳, מז; נ״ט, ו, ט), „זרים" (נ״ד, ה), „עמים" (נ״ו, ח) ושהמבארים הרבו להתלבט בהם. על הדעות השונות עיין ב י ר ק ל נ ד, Feinde, ע׳ 144 ואילך. מתקבלים על הדעה התקוגים „גּוֹיִם" במקום „גוים", „זדים" במקום „זרים" (עיין בטוי זה עצמו: פ״ו, יד), „עוים" במקום „עמים". אולם נראה, שהטלה „גוי" עצמה היתה לה כבר בזמן קדום גם משמעות של גא־רשע. לפי זה יש לפרש בבר׳ כ׳, ד את הבטוי „הגוי גם צדיק תהרג": הרשע וגם צדיק תהרג? בתה׳ מ״ג, א מקביל „מגוי לא תסיד" ל„מאיש מרמה ועולה". אחר המלה „גוי" נגררת איפוא גם פה המשמעות גא־רשע. בבן־סירא העברי י׳, יד—טו אנו מוצאים בפסוקים מקבילים „גאים" ו„גוים", כנראה — במשמעות אחה, ואפשר, שהסורי תרגם „גוים" — גאים. — בכל אופן לא הוזכרת „לאמים" בתה׳ ט׳, ט ולא הזכרת ציון שם, יב, טו, ולא הזכרת „עמים" שם, יב אינם מוכיחים, שהוא מומר לאומי. פסוק ט מזכיר את מדת האל כשופט שלם. ובכמה מזמורי־יחיד בספר זה (וכן במזמורים מצריים ובבליים) מצינו את ההבטחה לספר תהלת האל בעיר, בארץ ואף בכל העולם. בכל אופן, אם נניח, שמזמורים אלה הם מזמורים לאומיים, הרי אין להם ממילא כל שייכות לרע החברותי ה פ נ י מ י, וזה ממעט את מספר המזמורים הדנים בפרובלמה של העניים במשמעותה העצמית. ודבר זה יש לומר בכלל על הביאור האלגורי־הקבוצי למזמורי־היחיד (ביחוד אלה, שנזכרו בהם „אויבים"). לפי ביאור זה יצא, שבעצם כמעט לא נפקדה בס׳ תהלים הפרובלמה הסוציאלית של הנביאים, מאחר שה„רשעים" הם כמעט בכל המזמורים אויבים לאומיים. וכן אין במזמורי־היחיד שום ענין סוציאלי במובנם של הנביאים לשיפת ביאורו של מו ב י נ ק ל.

85 לפי ב י ר ק ל נ ד, Feinde, 53—57, כל המזמור הוא לאומי. אם נקבל דעה זו, הרי אין גם למזמור זה שייכות לשאלה הסוציאלית של הנביאים. אבל דעה זו אינה נכונה. י״ד (נ״ג) הוא מזמור סוציאלי, שנספח עליו סיום לאומי. עיין להלן הערות 89, 90.

86 נ״ח וס״ב הוספים כמה חוקרים כמזמורים על משפט ה א ל י ם באחרית הימים.

לט—מב; קמ״ו, ז—ט. מלבד זה שייכות במדה ידועה על סוג זה של מזמורים גם תפלות הנאשמים בשקר: קמ״ב, שיר־ענוים אמתי, כ״ז ול״ה, שנזכרו בתם עדי שקר וחמס, ואולי גם ז׳ (עיין ביחוד ד—ה)[87]. השאלה נדונה גם בשיר הלמודי ע״ג. הענין נרמז אולי גם בתפלת הצדיק בקמ״א, שינצל מפתויי הרשעים ו״מנעמיהם״ (השוה מש׳ א׳, י—יט). וכן נזכר הענין בבטויים בודדים במ״א, א; ק״ג, ו; קמ״ה, יד; קמ״ז, ו. גם תאורי הצדיק והרשע בל״ז; ל״ז (עיין ביחוד יד); ט״ו; כ״ד, ב—ה; נ״ב; קי״ב נוגעים בשאלה זו. וכן נזכרה השאלה בבטויים בודדים במזמורים, שבאמת אינם שירי אביונים: ס״ט, לד; ק״מ, יג; ק״ב, כא. לתוכחה הנבואית קרובים ביותר י״ד, ד (נ״ג, ה); אכלי עמי אכלו לחם; צ״ד, ה: עמך, יתוה, ידכאו ונחלתך יענו. ההקבלה הזאת של העם מול הרשעים המדכאים מזכירת את סגנון עמוס, ישעיה, מיכה וצפניה.

אולם כשאנו סוקרים את הדעות המובעות במזמורים המוטריים, וביחוד באלה, שענינם שאלת העניים העשוקים, אנו רואים, שהן מחוג הדעות השולטות בספרי החכמה, ושאין השפעת תורת הנביאים נכרת בהן.

גם במזמורים אלה שלטת האמונה בסדר־עולם מוסרי בסועל, בהתממשותו התמידית של חוק הגמול: הצדיק זוכה תמיד בריבו עם הרשע. מלחמה קיימת, הרשע מתנכל לצדיק ואף מצליח למראית־עין ולפי־שעה. אבל מדת הדין מתבצעת לבסוף. רעיון זה הובע במקראות רבים ובצורות שונות. בהרבה מזמורים אנו מוצאים תפלה להצלה מידי האויב־הרשע, קריאה אל מדת הדין. אבל גם הנחת המזמורים האלה היא, שמדת־הדין פועלת, אלא שזהו סדר־העולם הקבוע: הרשע מצליח, הצדיק מתפלל לעזרה, והאל מושיע. אולם בס׳ תהלים לא הובעה התלונה הנבואית על שחיתות מוסרית קיימת, הפורעת את סדר־העולם הקבוע ושהיא תופעה מיוחדת של סוף־תקופה. אמנם, במזמורים י׳, י״ב, י״ד (נ״ג), צ״ד אנו מוצאים תלונה על הרע המוסרי הגובר ועל הצלחת הרשעים. השאלה נדונה גם במזמור ע״ג. וגם בנ״ח ובפ״ב מדובר על שלטון הרֶשע. אבל גם התלונות האלה הן על־היסטוריות. דומות הן לתלונות, שמציגו בספרות המצרית[88], ויש בהן נקודות־מגע עם תלונות איוב. המזמורים

על דעה זו כבר עמדנו למעלה, הערה 17. אבל אילו קבלנו ביאור זה, היה יוצא, שגם המזמורים האלה דנים ברע האומי (ברע, שהאלים והגוים עשו לישראל) ולא ברע החברותי בישראל. ועיין עוד להלן, הערה 90.

87 השוה שמידם, Gebet, ע׳ 9—10, 15—19, 27—30, 34—37. אבל שמידט מונה בלי יסוד נכון על סוג המזמורים האלה עוד הרבה מזמורים אחרים, עיין ספרו הנ״ל וביאורו לתהלים.

88 ב„תלונות האכר״ אנו מוצאים הרעומת על מעשי העול של הפקידים התקיפים

י, י"ב, י"ד מדברים בסגנון הרגיל של ספרות החכמה על שכחת־אלהים של הרשע ועל התנכלותו לצדיק. ואפילו בצ"ד, הקורא ל„אל נקמות", אנו מוצאים לקח חכמתי כללי על תקפה של ההשגחה (ז—טו), ובאמת זהו מזמור של יחיד המשתמש במליצות כוללות על משפט אלהים (עיין טז—כג). בשום מזמור אין התלונה קבועה במסגרת היסטורית־לאומית. הרע אינו מדומה איפוא כהיסטורי, חד־פעמי. וכן אין בשום מזמור תוכחה כלפי האומה, ואין הרע נזקף על חשבונה, בסגנונה המובהק של הנבואה. גם בנ"ח ובס"ב איום המשפט מכוון כלפי השליטים ולא כלפי האומה. בשום מזמור אין המשפט על הרשעים קשור בגורל האומה: בתורבנה, בגלותה ובגאולתה — קשר האפייני לתוכחות הנביאים[89].

הרוצצים דלים, השוקלים במאזני מרמה, על השופטים הנגבים ורודפי הבצע. החכם מאיים על הרשע במשפט האלים בשאול. חכמי מצרים קובלים על העול הנעשה בארץ, על היות האמת והצדק נעדרים, על רדיפת הבצע. המשפט הושלך ארצה, הרשעה יושבת באולם המועצה, כל בני האדם רשעים, אין עושה טוב וכו' („ריב העיף עם נפשו", „תלונות ח־תפר־רע־סנב"). עיין: ארמן, Literatur, עמ' 126 ואילך, 149—151, 163—173.

89 בי', יב, מו המשורר מזמין את „יושב ציון" לזמר ליהוה על עזרתו לצדיקים ומבטיח לספר תהלת יהוה „בשערי בת ציון". אבל הרי גם השיר הבבלי „אהללה את אדון החכמה" מסיים: „אז ראו יושבי בבל, כי מרודך נתן לו את החיים. כל פיותיהם רוממו את גדולתו". שום רמז לחורבן, גלות וגאולה אין במזמור זה. — מאלפת ביחוד בחינת המנע, שאנו מוצאים בין כמה מזמורים ובין תוכחות הנביאים. את התלונה של מזמור י"ב, ב ואילך אנו מוצאים במזמור במיכה ז', א ואילך. אבל במיכה ז' התלונה נתונה בפי ציון (אללי לי וגו'), ובהמשך מדובר על סבלה ופדותה של ציון. לא כן בתה' י"ב. — בין תה' י"ב, ו (משד עניים וגו') ובין ישׂ' ל"ג, י יש מנע מלולי. אבל ביש' ל"ג מדובר גם על משפט הרשעים וגם על ישועת ציון. לא כן בתה' י"ב. — בין תה' י"ד, ד; צ"ד, ה, יד ובין ישׂ' נ', יג—מו (השוה מיכה ב', ט; נ', א—ג) יש מנע מלולי: במקראות אלה העניים העשוקים בישראל נקראים עם יהוה („עמי", „עמו", „עמך"), ומדובר בהם על משפט אלהים בעושקיהם. אבל בישעיה ובמיכה הדברים קבועים במסגרת של הוכחה לאומית וקשורים בנבואות לאומה. לא כן במזמורים שלנו. מפלת הרשעים בצ"ד נחשבת תשועה ל„עם" יהוה ו„נחלתו", מכיון שחשתחרר את העם ממדכאיו. אבל רמז לפורענות מדינית־לאומית אין כאן. הפסוקים ח—כג מוכיחים, כאמור בפנים, שזהו מזמור־יחיד המשתמש במוטיבים חכמתיים על שלטון הרשע־הכסיל ועל הנצחון הסופי של הצדיק. בי"ד הנוסח לקוי. אבל ברור, שא—ו הם מזמור סוציאלי כללי, ופסוק ז הוא סיום לאומי נספח, השוה: ג', ט; כ"ה, כב; כ"ט, יא; ס"ט, לו—לז ועוד. בפסוק ד יש לנקד, כנראה (כגרסת קצת כ"י והרגומים), „יִדעו" במקום „יָדעו", ובמקום „קראו" צ"ל „יָרָאו". בפסוק ה צ"ל „עזר" במקום „בדור" (כנ"ג, ו הנוסח קרוב

משפט הרשעים בס׳ תהלים אינו אסכטולוגי

מן האמור נובע, שמשפט הרשעים בס׳ תהלים, באשר אין לו רקע היסטורי־לאומי, אינו משפט אסכטולוגי. האסכטולוגיה הנבואית (במקרא ובספרות החיצונית) יש לה לעולם רקע לאומי, וזה סימנה המובהק. משפט הרשעים הוא באסכטולוגיה זו פעולה אלהית, אחת ויחידה ואחרונה, שבה יוכרע גורל האומה הישראלית וגם גורל העמים. אולם משפט הרשעים בס׳ תהלים אינו מאורע בתולדות האומה, וממילא אינו אסכטולוגי. משפט הרשעים בס׳ תהלים הוא מחזורי: הוא גלוי מדתו של האלהים כשופט־עולם תמידי, כמשגיח על העולם. האל מעניש את הרשעים תמיד. אבל יש שמדת־הדין מתעכבת, ואז הצדיק מתפלל להופעתה. ולפיכך אתה מוצא בדברי משוררי ס׳ תהלים על משפט הרשעים או הטעמת מדת האל כשופט צדק או תפלת הצדיק לעשות את משפטו. אבל לעולם לא תמצא בהם צפיה או חרדה לפורענות לאומית אחרונה הממרקת עוון[90]. גם

יותר: „פזר"). ושיעור הכתובים: הלא ידעו ואת הרשעים, אוכלי עמי כאכול לחם, אשר לא יראו את יהוה (שיהוה השקיף משמים וכו׳: פסוק ב ואילך). או („שם" במובן „או", עיין בר׳ מ״ג, כה ועוד) יפחדו הרשעים פחד (השוה יש׳ ל״ג, יד), כי אלהים עזר צדיק. בג״נ הנוסח משובש יותר. יש מוצאים בג״ג, ורמז למפלת סנחריב (עיין: קמינקא, מחקרים, ע׳ 155—158). אבל אין יסוד ממשי לביאור זה. גונקל (עיין ביאורו לפרק ג״ג) מקבל את התקון „אכלי לחם אלהים" ומוצא כאן „תוכחה נבואית" נגד הכהנים. אבל תוכחה יתומה זו שאובה מן הדמיון. בכל אופן ברור, שלפורענות לאומית אין כאן בסנגון הנביאים אין כאן כל זכר. השוה למעלה, הערה 85. לשאלת הבאור האסכטולוגי עיין להלן, הערה 90.

90 מזמור א׳ הוא שיר למודי על הסדר המוסרי השולט בעולם. „המשפט" (ה) הוא לא המשפט ביום־דין אחרון אלא המשפט התמידי של ההשגחה הגומלת לכל איש כמעשהו. (השוה יר׳ י״ז, ה—יא). — מזמור ה׳ הוא מזמור אישי. אבל בה—ז הוא מזכיר את מדת האל הפוקד תמיד על הרשע. — מזמור ז׳ הוא תפלה למחסה ולמשפט אישי. וזהו המומיב היסודי. אבל הוא פונה למדת אלהים כ„שופט צדק" וכ„אל זועם בכל יום" (יב). ובמ: יהוה ידין עמים (כלומר: הדן את כל העולם), שפמני וגו׳. בו—ח המשפט האישי הזה מהואר אפילו בצבעי הופעת אלהים גדולה: האל מופיע בעדת אלהים (כצ״ל, כנראה, במקום „ועדת לאמים") לשפוט משפטו. — גם מזמור מ׳ אישי הוא ביסודו. האל ישב „לכסא", כדי לעשות דינו של הצדיק (ה). ועם זה הוא מזכיר מדת אלהים כשופט עולם: האל כונן את כסאו לשפוט את עולמו, והוא שופט את העמים בצדק (ח—מ). במשפט הרשע הנוקש „בפעל כפיו" נודע שם אלהים, ומוראו נופל על הרשעים (יז—כא). הבמוי „בפעל כפיו נוקש רשע", שדוגמתו מצויה בספרי החכמה, מוכיח בפירוש, שהכוונה לא למפעל היסטורי אסכטולוגי, אלא לבצוע הסדר הקבוע. ואמנם בפסוק י המשורר מבקש עזרה לעני „לעתות

הטעמת תואר האל כשופט־עולם, וביחוד כמגן הכושלים, וגם הקריאה של המחפלל לאל לעשות משפטו שתיהן מצויות בספרות המזמורים הבבלית. וכשם שבכפרות המזמורים הבבלית הכוונה לא למשפט אסכטולוגי אלא לגלויה הרגיל של ההשגחה האלהית, כך גם במזמורי ס׳ תהלים.

בצרה". — מזמור י׳ הוא כללי. אבל גם הוא מבקש עזרה „לעתות בצרה" (א) וקובל על מדת הדין, שאינה נעשית ברשע (ב—יב), ומבקש על הצלת העניים מידי העריצים. — מזמור י״א פותח בתפלה אישית (א) ומזכיר את מדת האל כמשגיח ושופט. — מזמור י״ב הוא בקשת ישועה ושמירה על הצדיקים מפני הרשעים (ב, ו, ח). „אמרות יהוה" (ז) אינן יעודיו והבטחותיו, כמו שמפרש גונקל (עיין ביאורו לפסוק זה) אלא חוקיו ומצוותיו (עיין תה׳ י״ח, לא; י״ט, ח—יב; קי״ט, יא, ג, סז, קג, ועוד; מש׳ ל׳, ה) או גזרתו (עיין תה׳ ק״ה, יט). הכוונה כאן לחוקי האלהים, שעליהם מיוסד משטרו בעולם. ולפיכך גם ו מתכוון לא להופעה אחרונה, אלא לגלוי מדת הדין וההשגחה האלהית. — מזמור י״ז הוא תפלה אישית. וגם כאן המשורר מתפלל להופעה אלהית (יג). — מזמור כ״ב הוא אישי ביסודו. אבל בד—ה מזכיר המשורר את מדת האל כמושיע ישראל. ובכח—לב הוא מפליג להאר את ישועתו כאות לעמים ולדורות על צדקת אלהים ועל ממשלתו בעולם, כלומר: על השגחתו. — מזמור כ״ה הוא אישי. ובו—יד נזכרה מדת החסד והמשפט של האל בעולמו. — מזמור כ״ו הוא בקשת „משפט" אישית (א). — המזמורים כ״ז, כ״ח, ל״א, ל״ב הם מזמורים אישיים, שיש בהם רמזים להשגחת האל. המזמורים ל״ג ול״ד דנים בצדקת משפטי האל בעולם. — מזמור ל״ה הוא אישי. אבל סגנונו הוא סגנון הקריאה לאל „לקום" למשפט: העירה... למשפטי... שפטני... (א, כג—כד). בפסוק י נזכרה מדת המשפט של האל. — בחוג הציורים האלה נעים גם שאר המזמורים, ובשום מקום אין רמז ברור, שהכוונה לא להפעלה רגילה של מדת הדין אלא למשפט אחרון. דבר זה יש להמעים עוד ביחוד לגבי אותם המזמורים והקטעים, שגונקל וסיעתו חושבים אותם לאסכטולוגיים, עיין מבואו לתהלים, ע׳ 330 ואילך, 344 ואילך. במזמור ע״ה (שהוא אולי מזמור־טלך ליתורגי) אין ללמוד מן המלה „מועד" (נ), שהכוונה למועד אסכטולוגי. אין זה אלא הזמן הקבוע ל„מושב" משפטי, כמנהג בית דין שלמטה, והכוונה להפעלת מדת הדין המתמדת של ההשגחה. שכן בפסוק ד מזכיר האל את סדר העולם הקבוע. ובדברי המשורר בה—ח מוטעם רעיון ההשגחה. בה—ו אנו מוצאים אזהרה לרשעים, שדוגמתה מציגו בכמה מזמורים, ועניגה מרי הרשעים בהשגחת האלהים, עיין תה׳ ע״ג, ג—יא; ש״א ב׳, ג—ט; ועיין יר׳ י״ב, א—ג; איוב כ״א, ז—מו. בפסוק ח נזכרה מדת ההשגחה האלהית. בי—יא המלך מבטיח לעשות משפט ברשעים, דוגמת בית דין שלמעלה. — מזמור פ״ה אינו אלא שיר של וידוי ותפלה לשלום ויבול. ולא רק שאינו אסכטולוגי אלא שהוא עושה רושם של „נוסח". הצדק המהלך לפני האל אינו אלא סמל למדת־הדין המתמדת של האל המשגיח,

וגם כאן יכולים מזמוריו של י ר מ י ה ו נגד אויביו לשמש לנו דוגמא מאלפת. גם ירמיהו משוע למדת הדין. הוא פונה לאל „שפט צדק, בחן כליות ולב" (י"א, כ; כ', יב; י"ב, ג) ודורש משפט ונקמה, חרב ורעב וכליון. נקמתו והצלתו הן אף ענין לשיר והלל לאלהים, „כי הציל נפש אביון מיד מרעים" (כ', יב). אבל מאלף הדבר

השוה תה' פ"ט, מו. עיין על מזמור זה למעלה, ע' 694. — ב צ " ז, י—יב נזכרה מדת האל כשומר נפשות המסידיו וכמצילם מידי הרשעים — דעה מצויה בספרי החכמה, שאין בה כל גון אסכטולוגי. — מ ז מ ו ר צ " ד פותח בקריאה חגיגית להופעת „אל נקמות". אבל כבר ראינו (עיין הערה שלפני זו), שגם מזמור זה הוא אישי ביסודו, והקריאה הכללית אינה אלא רקע פיוטי לתפלה האישית (מעין מה שמצינו בו' ובמ'), וממילא אין לפרשו במובן אסכטולוגי. גם פסוק יד אין משמעותו אלא, שהאל יפקוד על הרשעים המענים את העם, באשר הוא אל פוקד עוון ומכלכל עולמו במשפט. — מ ז מ ו ר פ " ב לא זו בלבד שאינו דן במשפט על האלים (עיין למעלה, הערות 17, 86), אלא שאינו אסכטולוגי בכלל. נקודת החכלית של המזמור הוא פסוק ח: התפלה לאלהים לקום ולשפוט את השופטים הרשעים המושלים בעולם. אלא שלתפלה זו מקדים המשורר: 1) חזון פיוטי על „מושב" בית דין שלמעלה (א—ד), 2) תוכחה לשופטים בסגנון ספרות החכמה (ה), 3) דברי איום כלפי השופטים (ו—ז). אלהים „נצב בעדת אל" ושופט את המושלים בעמדו „בקרב אלהים", היא פמליה של מעלה. הנשפטים הם לא „עדת אל" ו„האלהים", אלא המושלים בארץ. כי ב כ ל מקום, שאנו מוצאים במקרא ציורים כאלה, הנדונים הם בני האדם, עיין מל"א כ"ב, יח—כג; ישי' ו', א—יג; איוב א', ו—יב; ב', א—ו; דנ' ז', י. השוה מאמרו של מ ו ר נ ג נ ש ט ר ן על תה' פ"ב: HUCA, 1939 (ע' 29—126), ע' 31. (המאמר בכללו מלא השערות דמיוניות). הפסוקים ב—ד כוללים את דברי ההאשמה של האל למושלים. פסוק ה אינו גזר דין של האל, כביאור המקובל, אלא דברי המשורר: כי הנה המושלים הללו הם נעדרי ביגה, כלומר: אינם יודעים, שיש אלהים שופטים בארץ. התכחשות הרשעים להשגחה האלהית נחלית הרבה פעמים בכתובים ותוסר ביגה, עיין תה' כ"ח, ה; ל"ב, ח—ט; נ', כב; ע"ג, יז; צ"ב, ז; צ"ד, ח; השוה גם ל"ז, ל; מ"ט, ד, יד. וכן בהרבה מקומות בס' משלי ואיוב: הרָשע הוא כסל, והצדקה היא חכמה. הפסוקים ו—ז אף הם דברי המשורר: אני אמרתי, כי אתם „אלהים" ו„בני עליון" (כלומר: נעלים מבני אדם), אכן בפשעיכם תמותו כאחד האדם. רק בדרך זו פר הקושי, שיש בכתוב „בני עליון", שלא יתכן לשימו בפי האל עצמו. הכתוב „וכאחד השרים תפלו" קשה הוא, כהקבלה ל„כאדם תמותון", לפי כל ביאור, ואין ספק, שיש כאן שבוש. וכבר נסו לתקן באפנים שונים (השדים, הרשים, ועוד. עיין גם מאמרו הנ"ל של מורגנשטרן, ע' 117—118, 122). ואולי יש לקרוא: „וְכָאֶחָד, השרים, תפלו", כלומר: כולכם כאחד תפלו, השרים (השוה ישי' ס"ה, כה; עז' ו', כ, ועוד). הקריאה בפסוק ח: „קומה, אלהים, שפטה הארץ" היא קריאה להפעלת מדת הדין המתמדת ולא למשפט אחרית הימים.

מאין כמותו, שמזמוריו אלה של ירמיהו, שבהם הוא מדבר בסגנון המזמורי השלים, הם כמין רשות מיוחדת בדבריו, וה"משפט" על אויביו אינו קבוע במסגרת האסכטולוגית של נבואותיו. הוא מבקש עליהם פורענות מיוחדת על ידי הפעלת מדת־הדין הרגילה: התקם כצאן לטבחה (י"ב, ג), זכרני ופקדני והנקם לי מרדפי (ט"ו, טו), הביא עליהם יום רעה (י"ז, יח), תן את בניהם לרעב והגרם על ידי חרב... כי תביא עליהם גדוד פתאום... (י"ח, כא—כג). אבל אין ענשים אלה קשורים במשפט האחרון על האומה (כמו, למשל, נבואת עמוס לירבעם, עמ' ז', ט, ולאמציה, שם, יז). דבר זה נובע גם מן הנבואות המיוחדות עליהם: הנני פקד עליהם... כי אביא רעה אל אנשי ענתות (יר' י"א, כב—כג), והצלתיך מיד רעים, ופדיתיך מכף עריצים (ט"ו כא; השוה כ', יג). כאן מופיע גם המוטיב המיוחד של הספרות המזמורית: הצלת הצדיק מיד הרשע, שבנבואה איננו, כמו שנראה בסמוך. בס' ירמיהו ניתנו לנו איפוא שתי הרשויות זו ליד זו: ליד הנבואה האסכטולוגית מופיע המזמור הבלתי־אסכטולוגי.

הצלת הצדיקים וחזון שארית ישראל

שמשפט הרשעים בס' תהלים אינו בשום מזמור חזון אסכטולוגי במובנם של הנביאים, נמצאנו למדים בבירור גם מן התכלית המיוחדת לו: השמדת הרשעים והצלת הצדיקים. הרשעים מתנכלים לצדיקים תמיד, זוממים לאבדם ושמחים לאידם. הצדיקים מתפללים לאלהים לריב ריבם ולהופיע לשפוט משפטם. האל מופיע למשפט, מאבד את הרשעים ומציל את הצדיקים מיד הרשעים, והצדיקים מרננים. בנוסח אחר: האל שומר על הצדיק ומגן עליו תמיד מפני אויביו

היא כוללת צפיה למשפט חגיגי (עיין להלן, ע' 711), אבל לא ליום דין אחרון. שכן מצינו לשון כזו כמה פעמים בקריאות־משפט אישיות: ז', ז (קומה... ושורה אלי...; אמנם, השבעים גרסו: אלי, אבל להלן בפסוק ח נאמר: שפמני...); י"ז, יג (קומה... פלמה נפשי); ל"ה, א, כג (ריבה... העירה והקיצה למשפטי); נ"ו, ו, יב (רומה...); נ"ט, ה—ו (עורה לקראתי... הקיצה...). וכן בשירים לאומיים ושירי מלכים בלי כל גון אסכטולוגי: כ"א, יד; מ"ד, כד; ע"ד, כב; ק"ח, ו. הסיום של פ"ב: "כי אתה תנחל בכל הגוים" משמעותו: כי לך כל הארץ. (והשוה להלן על שאלת האוניברסליזמום בס' תהלים). — על משפט ה"אלים" (המושלים) המעותים דין מדובר גם במזמור ג"ח. הסיום (יא—יב) מראה בבירור, שהכוונה להפעלת ההשגחה המתמדת, וזה בא ללמד גם על פ"ב. וכן מופיע האל ב"עדת אלהים" למשפט אישי, שגם הוא אינו יכול להיות אסכטולוגי, בז', ז—ח, ואף זה בא ללמד על פ"ב. — על המזמורים מ'; י'; י"ב כבר דברנו למעלה. — על מובנה הרחב של מדת המשפט בס' תהלים עיין עוד להלן.

הרשעים. ה ה צ ל ה ו ה ש מ י ר ה הם המוטיבים השליטים בס' תהלים (ובספרי החכמה)[91]. ואילו בספרי הנביאים תכלית זו – הצלת הצדיקים מיד הרשעים – כ מ ע ט ש א י נ ה נ פ ק ד ת. הנביאים מוכיחים את השכבה השלטת או את העם כולו על הפשעים החברותיים. הם תובעים נמרצות את עלבונם של הדלים והעשוקים. אבל – אינם נבאים להצלת העניים־הענוים־הצדיקים במשפט־אלהים מידי הרשעים![92] משפט הרשעים בתפיסתם של הנביאים הוא אידיאה חדשה ושונה לגמרי מזו של ס' תהלים. לתקות הצלת הצדיקים של ס' תהלים מקביל חזון ש א ר י ת י ש ר א ל של הנביאים. גם שארית ישראל כוללת את הצדיקים (ואת שבי הפשע), שיגצלו ביום דין. אבל ההבדל הוא תהומי: שארית ישראל לא תגצל מיד ה ר ש ע י ם אלא מיד ה א ל ה ש ו פ ט! בחרב ימותו חטאי העם (עמ' ט', ו), ינצלו „שתי כרעים או בדל אזן" (ג', יב), בתשובה תחונן אולי „שארית יוסף" (ה', טו). מן הפוּפּעגות לא תגצל אף עשיריה (יש' ו', יג). רק השבים ישארו לפליטה (י', טו–כג). העם הנשאר „קדוש יאמר לו" (ד', ג). הפושעים והחטאים יכלו, והשבים יפדו (א', כז–כח). אבל הפליטה הזאת היא פליטת זעם האלהים. צ פ נ י ה פונה אף אל „ענוי הארץ" ומעוררם לבקש את האלהים – אולי יסתרו „ביום אף יהוה" (ב', ג). וכן אצל כל הנביאים: הפליטה היא הפליטה, שתנצל מן הפורענות האלהית. ההבדל גובע מן ההבדל באידיאה היסודית. בס' תהלים (ובספרי החכמה) נדונים הצדיקים והרשעים–אלה לחסד ואלה

---

91 עיין תה' ג'; ד'; ה'; ו'; ז'; ט'; י'; י"א; י"ב (א, ח); י"ג; י"ד (ו,=נ"ג, ו); ט"ז; י"ז; כ"ב; כ"ג (ה); כ"ה; כ"ז; ל' (א); ל"א; ל"ב (י—יא); ל"ג (יט); ל"ד; ל"ה; ל"ו; ל"ז; ל"ח (יז—כא); ל"ט (ט); ט' (יד—יח=ע'); מ"א; מ"ב (יא); מ"ג (א—ב); נ"א (טו); נ"ב; נ"ד; נ"ה; נ"ז; נ"ח; נ"ט; ס"א (ד); ס"ב; ס"ג (י—יב); ס"ד; ס"ח, א—ז; ס"ט; ע"א; פ"ו; פ"ח; צ"א (ח); צ"ב; צ"ד; צ"ו (י—יב); ק"ב (ט); ק"ו (מא—מב); ק"ט; קי"ב (ח, י); קי"ח; קי"ט (גא, סא, סט, עה, פד ועוד); ק"כ; קכ"ד; קל"ח (ו); קל"ט (יט); ק"ם; קמ"א; קמ"ב; קמ"ג; קמ"ה (יט—כ); קמ"ו (ח—ט); קמ"ז (ו).

92 רעיון הצלת הצדיק „מיד מרעים" נמצא ב מ ז מ ו ר י ו של ירמיה, שבהם הוא מדבר בסגנון מזמורי תהלים, אבל אינו נמצא בנבואותיו. — המזמור ביש' ל"ג, יג—טז מדבר על האש, שתאכל את החנפים בציון ולא תפגע בצדיקים. הצדיק ניצל איפוא מן האש ולא מיד הרשע. הנבואה ביש' כ"ט, יט—כא מדברת על שמחת הענוים לכליון הרשעים. אבל על ה צ ל ת הענוים מידי הרשעים אינה מדברת. ביש' י"א, ד מלך העתיד שופט בצדק דלים וממית רשע ברוח שפתיו. אבל אף כאן לא נזכרה ה צ ל ת הדלים והענוים. המזמור ביש' כ"ה, ד מביע תודה לאל על אשר היה „מעוז לדל, מעוז לאביון בצר לו" וגו'. כאן יש השפעה ברורה של סגנון מזמורי תהלים. אבל והו שמוש בסגנון אביוני במזמור ל א ו מ י.

לשבט, ובדין זה הצדיקים נצולים מרדיפת הרשעים. האידיאה של האחריות המוסרית של האומה עדיין איננה. ואילו לפי תפיסת הנביאים נשפטת האומה. והפורענות הלאומית הכללית פוגעת ביחוד ברשעים, ואילו הצדיקים והשבים ניצלים ממנה. תכליתו של המשפט הלאומי היא לא הצלת הצדיקים מיד הרשעים אלא מירוק חטא האומה ובריאת אומה חדשה צרופה מן החטא המוסרי.

זאת אומרת: בס׳ תהלים אין אנו מוצאים עדיין את האידיאה הנבואית של שארית ישראל. כל כך גדול ההבדל בין עולם הרעיונות של ס׳ תהלים ובין זה של הנביאים. אולם האסכטולוגיה הנבואית ריקומה כולה על מסכת האידיאה של שארית ישראל, ובמקום שאידיאה זו איננה, אין אסכטולוגיה נבואית. משפט הרשעים בס׳ תהלים אינו אימוא אסכטולוגי־נבואי. אין זה משפט אחד ואחרון, אלא אך ורק גלויה של מדת הדין הפועלת בעולם תדיר.

כליון הרע

דבר זה מתאשר אישור אחרון על ידי העובדה, שבס׳ תהלים אין אנו מוצאים את האידיאה הנבואית של כליון הרע. בספרי הנביאים שלטת האידיאה, שבמשפט האחרון יכלה הרע, וביחוד שישראל שלעתיד לבוא יהיה עם, שכולם צדיקים. האידיאה הובעה בספרי הנביאים בצורות שונות ונסתמלה בסמלים שונים. גם בספרות החיצונית היא שלטת, ואף נסתמלה בה בסמל חדש ומובהק: לעתיד לבוא ישפטו השטן ומלאכיו הרעים, ולשלטונם על האדם יבוא הקץ. אבל בס׳ תהלים אין זכר לאידיאה זו. מובטח להם לצדיקים, שהאל ״שומר״ עליהם ו״מציל״ אותם. האל גומל לצדיק ולרשע, מנחיל טובה לצדיקים ומשמיד את הרשעים. להופעת מדת־דין זאת מתפלל הצדיק, כדי שתוכנע גאות הרשעים וכדי שיכירו באלהי המשפט. לכל היותר אנו מוצאים כאן את התפלה: יתמו חַטָּאִים מן הארץ ורשעים עוד אינם (ק״ד, לה), ואת האידיאל, שהעולה תקפץ פיה (ק״ו, מב; וכן איוב ה׳, טז). אבל ליעוד הנבואי המובטח של ״שארית ישראל לא יעשו עולה״ (צפ׳ ג׳, יג), ״ועמך כלם צדיקים״ (ישׁ׳ ס׳, כא), ״לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי״ (ישׁ׳ י״א, ט) וכו׳ וכו׳ אין בס׳ תהלים שום זכר[93]. ברור, שכאן חסר עצם הרקע של האידיאה הזאת: יום דין

---

[93] מאלף הדבר מאין כמותו, שאנו מוצאים בס׳ תהלים את התפלה על פתיחת הלב ליראת שמים ולעשיית המוב ועל הצלה מן החמא, עיין כ״ה, ד—ה, ח—ט; כ״ו, יא; ל״ט, ט; קי״ט, י, כט, לה, לו, מג, פ; פ״ו, יא; קמ״א, ד; קמ״ג, י. בנ״א, יב אנו מוצאים את התפלה: לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי. אבל זוהי תפלת היחיד. ואילו התזון הנבואי על צירוף האומה מן החמא ועל „הלב החדש", שינתן לה לעתיד לבוא (יר׳ ל״א, ל—לג; ל״ב, לח—מא; יחז׳ י״א, יט; י״ח, לא; ל״ו, כו), לא נפקד בס׳ תהלים!

אחרון. משפט הרשעים בס' תהלים אינו אלא גמול אלהים המתבצע תדיר כחוק מוסרי קבוע.

אמנם, משפט הרשעים מדומה בכמה מזמורים כמעשׂה חגיגי מיוחד של האלהים, כמשפט קבוצי במושב הפמליה של מעלה, שבו תודע מדת האל כשופט צדק (עיין ז', ז—ח; ט', כ—כא; י', יב—יח; י"ב, ו; י"ד, ד—ו; ע"ה, ג—ט; פ"ב, א—ח; צ"ד, א—ז)[94]. אבל גם באגדה וגם בספרות החכמה אנו מוצאים דמוי מעין זה של משפט אלהים מיוחד ומובהק. חרב, בצורת, "שוט שוטף", דבר, חורבן ערים וממלכות וכו' נחשבו למשפטי אלהים. אגדת המבול, אגדת סדום, ס' יונה ועוד מטפרים על משפטים כאלה. אבל גם בדמוי משפט כזה לא נכלל דמוי של משפט אחרון. נראה, שציורי משפט האלהים שבס' תהלים השפיעו על הנבואה. אבל רק הנביאים הם שהפכו את דמוי משפט הרשעים לחזון אסכטולוגי.

האסכטולוגיה של ס' תהלים

מתוך כל האמור למעלה נפתרת מאליה שאלת האסכטולוגיה של ס' תהלים, שהחוקרים הרבו להתלבט בה.

בס' תהלים יש מזמורים אסכטולוגיים. אבל אסכטולוגיה זו היא האסכטולוגיה הקדומה שמלפני הנבואה הספרותית. על המזמורים האסכטולוגיים עמדנו למעלה (ע' 512—518). אולם אסכטולוגיה גבואית אין בס' תהלים. לאסכטולוגיה הנבואית אופייניות האידיאות: חטא דתי ומוסרי של האומה, פורענות, חורבן, גלות, מלחמת עמים ("גוג ומגוג"), שארית ישראל, גאולה, חדוש מלכות בית דוד, סוף אלילות, בטול הרע, מלכות אלהים. ואילו בס' תהלים לא נזכרו לא חטא מוסרי לאומי, לא יום דין, לא שארית ישראל, לא חדוש מלכות בית דוד ולא כליון הרע. קבוץ גלויות נזכר בפסוק בודד (וגוסף) אחד.

האוניברסליזמוס האידיאוני של ס' תהלים

מראית־עין של אסכטולוגיה גבואית יש באידיאה האוניברסליסטית הרווחת בס' תהלים. במזמורים שולט הדמוי, שיהוה הוא אלהי העולם, מלך כל העמים, שופט כל העמים בצדק ובמישור. העמים נקראים לזמר ליהוה או אף לעבוד אותו. מובעה גם התקוה, שהגויים ישובו ליהוה. מתוך ההנחה, שהתפיסה האוניברסליסטית

---

[94] ז' ומ' הם מזמורי יחיד. אבל המשורר משתמש בהם במליצות שאולות מדמוי משפט הרשעים הכללי והחגיגי. גם בפ', ו—יג המשורר משתמש במליצות על משפט אלהים כולל המאבד רשעים ונוחש עריהם וכו'. מ', ט מצרף גם את ה"משפט" במובן ההנהגה וההשגחה בכלל (השוה ס"ו, ה). בי"ב, י"ד וצ"ד מדובר על השחיתות הכללית של בני האדם והובעה הצפיה למשפט על הרשעים, שבה יושע העם העני.

של האלהות היא חדושם של הנביאים־הסופרים, נובע שס' תהלים טבוע במטבע הנבואה הספרותית[95].

אולם ההנחה אינה נכונה, ואין כאן אלא מראית עין בלבד.

כבר ראינו למעלה (ע' 488 ואילך) שהתפיסה האוניברסליסטית של האלהות היא לא רק לפני־נבואית אלא אף ל פ נ י - י ש ר א ל י ת. ראינו, שיש להבחין בין אוניברסליזמוס א י ד י א ו נ י ובין אוניברסליזמוס ח ז ו נ י. האוניברסליזמוס האידיאוני הוא לפני־נבואי. חדושם של הנביאים הוא ה ח ז ו ן, שהעמים ישובו לאלהים ב א ח ר י ת־ה י מ י ם. חזון זה קבוע במסגרת האומיינית של דמויי האסכטולוגיה הנבואית: חטא דתי־מוסרי, חורבן, קבוץ גלויות, בית דוד, מלחמת עמים, התגלות חדשה. ומכיון שדמויים אלה אינם בס' תהלים, הרי שאין בו אוניברסליזמוס אסכטולוגי נבואי. האוניברסליזמוס שבספר זה אינו אלא א י ד י א ו נ י, כמו בכל הספרות המקראית העתיקה. אנו מוצאים בס' תהלים אוניברסליזמוס אידיאוני לכל גוניו: קוסמי, השגחתי, מוסרי והיסטורי, אבל לא אסכטולוגי. טעות־העין באה ביחוד מתוך הסבר האוניברס־ליזמוס ה ה י ס ט ו ר י כאוניברסליזמוס א ס כ ט ו ל ו ג י. ולפיכך נעמוד תחלה על אוניברסליזמוס זה.

ה א ו נ י ב ר ס ל י ז מ ו ס ה ה י ס ט ו ר י

ב מ ז מ ו ר ב' המשורר אומר למלכים ולשופטי ארץ: עבדו את יהוה ביראת (יא). אבל אין בפרק כל רמז לאסכטולוגיה נבואית. בציון יושב משיח יהוה, מלך ישראל (ב, ז). העמים משועבדים לו, אלא שהם זוממים לנתק מוסרותיו ולהשליך עבותיו (ב—ג). האל מבטיח, שזה לא יעלה בידם, כי הוא נתן למלך ישראל גוים לנחלה, ואפסי ארץ לאחוזה, בשבט ברזל ירועם, וככלי יוצר ינפצם (ז—ח). מדובר באמת רק על ש ל ט ו ן על הגוים. אלא שהשעבוד למלך ישראל נתפס, ברוח השקפות המזרח העתיק, כשעבוד לאלהי ישראל (ב—ג). לעזיבת האלילות אין כל רמז. יראת יהוה היא „מוסרות" ו„עבות". המזמור הוא מתקופת גבורתה של מלכות ישראל הנתפסת כאן בהפלגה כמלכות עולם. — ב מ ז מ ו ר י"ח המלך מבטיח: על כן אודך בגוים,

---

95 עיין גונקל, מבוא לתהלים, ע' 341 ואילך, 344 ואילך; ביאורו לתהלים, למזמור צ"ו (ע' 422), לצ"ז (ע' 425) ועוד; ש מ ר ק, Lyrik, למזמורים פ"ז; קי"ג; קמ"ח; צ"ח; מ"ז; ב' ועוד; ק י מ ל, ביאורו לתהלים, ביחוד ע' 171 ואילך; ב ר ח ו ל מ - ק ו י מ ש, ע' 116 ואילך. וכן אחרים. — המבארים הישנים מצאו בס' תהלים בכל מקום רעיונות „משיחיים". ואף ב ו ד ה (Litteratur, ע' 269) עדיין אומר, שבמובן רחב יותר „ס' תהלים משיחי הוא מתחלתו ועד סופו, עד כמה שהוא כולו מכיה לגאולה של אחרית היטים והכל כאן עורג לה". השוה ק ל ו ז נ ר, הרעיון המשיחי, ע' 88. ועיין גונקל, מבוא ע' 350.

יהוה (נ). הרקע האידיאוני הוא איפוא אוניברסלי. אבל הרקע הריאלי הוא אך ורק לאומי, כמו במזמור ב'. המלך הוא ראש גוים, עמים יעבדוהו (מד—מח). והשיר הוא כולו שיר־מלך לאומי. — ב מ ז מ ו ר מ"ו נאמר: ארום בגוים, ארום בארץ (יא). אבל המזמור הוא כולו לאומי, ועניני עזרת אלהים לישראל ולעיר האלהים גם בצרות גדולות, „בהמיר ארץ ובמוט הרים", ובאימת מלחמות גדולות. בעזרת האל לעמו ירום כבודו בעולם. לגלות, לגאולה, לתשובת עמים אין זכר[96]. — ב מ ז מ ו ר מ"ח נאמר: תהלוך על קצוי ארץ (יא). אבל המזמור הוא ממזמורי עולי הרגל, ועניני רק תפארת ירושלים[97]. — ב מ ז מ ו ר נ' האל קורא „ארץ ממזרח שמש עד מבאו". אבל תוכן המזמור הוא תוכחה ל י ש ר א ל (ז). השמים מעל והארץ מתחת נקראו „לדין עמו" (ד). — ב מ ז מ ו ר ס"ו המשורר קורא ל„כל הארץ" להריע ליהוה, ואף נאמר: כל הארץ ישתחוו לך וגו' (א—ד). ולהלן: משל בגבורתו עולם וגו' (ז). אבל בח—יב העמים נקראים לברך אלהים על שעזר — ל י ש ר א ל נגד העמים

---

96 כמה מן המבארים מוצאים במזמור זה רמז למלחמת ס נ ח ר י ב ולמפלתו (עיין ב מ נ ן ו ק י מ ל למזמור זה). וישׁ פוהרים אותו במלחמת העמים באחרית הימים על ירושלים (ש מ ר ק, ק י מ ל, ג ו נ ק ל ועוד). ש מ ר ק, Lyrik, ע' 62, מזכיר אפילו את מלחמת גוג ומגוג. אבל את המלחמה על י ש ר א ל השלימו המבארים מדמיונם. המזמור אינו מדבר כלל על מלחמת הגויים בישראל. בפסוק ז מדובר בפירוש על מלחמות העמים ז ה ב ז ה, שבהן הממלכות מתמוטטות. הממלים בנ—ד ממשלים גם הם מלחמות־עולם גדולות. מלחמות אלה ממילות חרדה גם על ישראל, והמשורר מביע את במחונו, שהאל, שהוא לישראל „מחסה ועז, משגב בצרות נמצא מאד", יציל אותם מן הצרה הצפויה להם. לכל היותר נרמזה אולי כאן גם פגיעתה של המלחמה, שפרצה בין העמים, בעם ישראל. גלי הים ההומה הגיעו עד אדמת ישראל, אלא שהאל הדיח אותם מעליה. ההקבלה ביש' י"ז, יב—יד, ש ש מ ר ק, ג ו נ ק ל ואחרים מביאים, מסיימת: זה חלק שׁוֹסֵינוּ וגורל לְבוֹזְזֵינוּ. לא כן המזמור שלנו. ולהלן: המוטיב היסודי של המזמור היא ה ע ז ר ה ו ה מ ש ג ב, עיין: ב, ו, ח, יב; „על כן לא נירא" (נ). ואילו מלחמות גוג ומגוג הן פורענות מכוונת, שיש לה תכלית מכוונת. הסממנים האי־ריאליים של משורר המזמור עושים רושם אסכטולוגי. אבל באמת חסרים כאן המוטיבים העיקריים של מלחמת גוג ומגוג. הפתיחה („עזרה בצרות נמצא מאד") והפזמון החוזר („יהוה צבאות עמנו, משגב לנו" וגו') מוכיחים, שהמזמור מביע לא צפיה למפעל־גאולה אחרון אלא לעזרה בחליפות הזמנים. הבטוי „משביח מלחמות" וגו' (מ—י) אינו רומז לבטול המלחמה בכלל אלא לעזרת אלהים במלחמה או בהדחה צרת המלחמה מעל הארץ. השוה יהודית ט"ז, ב. על זמן המזמור עיין למעלה, ע' 656, הערה 23.

97 עיין למעלה, ע' 692, הערה 74.

אויביהם[98]. העמים הם אויבים (ג) וסוררים (ז), ובעוז אלהים "יכחשו" לו (ג). — מ ז מ ו ר ס"ז הוא. עד כמה שהוא מובן, שיר מלחמה ונצחון, שמוצאו בודאי מתקופת השופטים (עיין למעלה, עמ' 147—148). העמים הם אויבים, רשעים, סוררים (ב, ג, ז, כב, כד). עזרת האל לישראל מטילה פחד על העמים (וביניהם — מצרים וכוש), ומלכיהם מובילים "שי" לאלהי ישראל (ל—לב). הממלכות מוזמנות לשיר לאלהים ולתת לו עוז (לג—לה). אבל הטעם הוא ל א ו מ י: גאות האל על ישראל, והתעצומות, שנתן לו (לה—לו). השוה ב'; י"ח; ס"ו ועוד. ל ת ש ו ב ת הגוים אין רמז[99]. — לפי מ ז מ ו ר ס"ט, לה—לז יהללו "שמים וארץ, ימים וכל רמש בם" את אלהים על שיושיע את ציון ויבנה ערי יהודה וינחילן לאוהביו. ה ע מ י ם לא שותפו הפעם אף בתהלה. אבל האוניברסליזמוס שבפסוק לה מלמד על האופי האידיאוני של האוניברסליזמוס שבמקראות אחרים, שנזכרו בהם העמים. — ב מ ז מ ו ר ע"ב מתוארת מלכות העולם של מלך ישראל. כל הגוים עובדים אותו. אבל ל ת ש ו ב ת הגוים אין כל זכר. בסיום ספר ב' (שם, יט) נאמר על האל: וימלא כבודו את כל הארץ. אבל גם זה אינו אלא בטוי לאוניברסליזמוס אידיאוני, עיין במ' י"ד, כא. — ב מ ז מ ו ר ע"ו אין שום רמז למלחמה אחרונה, ל"משפט העולם" ו"לתקופת השלום", שהחוקרים מצאו בו בכח דמיונם. מדובר רק על הצלת ישראל ממלחמה קשה. האל עשה משפט באויבים. ומשפט זה נתפס כ"דין" ומשפט אלהים וישועה ל"עניי ארץ", הם ישראל (ט—י). הישועה היא לאומית, ובה "נודע ביהודה אלהים", ו"בישראל גדול שמו" (ב). ובסגנון האוניברסליזמוס האידיאוני פונה המשורר לעמים, שיודו לאלהים ויובילו לו שי (א—יב). אבל כל רמז לתשובת העמים אין כאן. כל זעם האל מופנה כלפי האויבים (ח). אבל אין זו מלחמה, שהאל מכוון כלפי ישראל ומתוך כוונה תכליתית, כמלחמת

---

98 ק י ט ל, בביאורו למזמור זה, מוצא בקריאה זו כמעט „אירוניה". ועיין נגדו (ונגד ד ו ה ם) ג ו נ ק ל, ביאורו, ע' 277, המפעים בצדק, שזוהי מליצה מצויה במקרא. אלא שאין זה פרי עוז רגש המשורר, כמו שאומר גונקל, אלא בטוי לאוניברסליזמוס האידיאוני, שהוא השקפה כללית המתבטאת גם באותם המזמורים, שגונקל חושב אותם לאסכמולוגיים ולאוניברסליים ממש. ועיין להלן, למזמור קי"ז, הערה 103.

99 להובלת מנחה לאל „מעבר לנהרי כוש" נבא צ פ נ י ה (ג', י). אבל הוא מדבר בפירוש על תשובת העמים (שם, ט). להובלת שי „מעבר לנהרי כוש" נבא י ש ע י ה (י"ח). אבל ישעיה אינו מדבר על נצחון באחת המלחמות אלא על מאורעות, שיהרחשו ע"פ תכנית אלהית תכליתית (ג—ו). לענין הובלת שי עיין למעלה, ע' 443, הערה 10. — פסוק כג בהה' ס"ת הוא מוקשה, אבל בכל אופן אינו רומז לקבוץ גלויות. וכן גם לא פסוק ז (השוה למעלה, ע' 664, הערה 40). מפסוק כח יש ללמוד, שהמזמור נתחבר לפני חלוקת המלוכה. על מז ולו עיין למעלה, ע' 656—657.

גוג ומגוג של הנביאים. וגם אחרי המלחמה האל „יבצר רוח נגידים", הוא „יהיה נורא למלכי ארץ" (יג), אבל מלכות־האליל תעמוד במקומה. — ב מ ז מ ו ר ע"ז נזכרו נפלאות האל לישראל בימי קדם (יב—כא). ובפסוקים טו—טז: מי אל גדול כאלהים... הודעת בעמים עזך. זוהי דוגמא טפוסית של האוניברסליזמוס ההיסטורי. — ב מ ז מ ו ר ע"ט מתפלל המשורר על נקמה, שתודע „בגוים" (י) ותקדש את השם. אבל המזמור כולו לאומי, ואין צפיה לתשובת הגוים אלא לנקמה מהם: שפך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך וגו' (ו)[100]. קדוש השם בגוים אינו כולל איפוא סוף אלילות. — מ ז מ ו ר פ"ג, מתקופת השופטים (עיין למעלה, ע' 149), מסתיים בתפלה על הגוים האויבים: וידעו כי אתה שמך יהוה לבדך עליון על כל הארץ (יט). ולפני זה: ויבקשו שמך, יהוה (יז). אבל המשאלה הריאלית של המשורר היא: מלא פניהם קלון... יבשו ויבהלו עדי עד ויחפרו ו י א ב ד ו (יז—יח). בקשת שם יהוה וכו' אינה איפוא אלא מליצה של האוניברסליזמוס האידיאוגי. — מ ז מ ו ר פ"ז הוא קשה ומעורפל, ואין פלא, שרבים מצאו בו רמז לתשובת הגוים[101]. אבל באמת אין זה אלא שיר המרומם את ציון. — ב מ ז מ ו ר ק"ה קורא המשורר: הודיעו ב ע מ י ם עלילותיו (א). אבל עלילות אלה הם חסדיו עם י ש ר א ל, ואפילו חסד זה, שנתן להם „ארצות גוים, ועמל לאמים יירשו" (מד). — ב מ ז מ ו ר ק"ו נזכר בפסוק התחימה של ספר ד' קכוץ גלויות (מז). אבל רמז לתשובת הגוים אין בכל הפרק, שהוא כולו לאומי. — גם ב מ ז מ ו ר ק"ח אנו מוצאים מליצות אוניברסליסטיות (ג—ו). אבל המליצות קבועות במסגרת תפלה על עזרה במלחמה[102]. — מ ז מ ו ר ק"י דומה לב', י"ח וכו'. אלהים „ידין בגוים" (ו). אבל תכלית ה„דין" להכריע את מלכי הגוים לפני המלך. — ב מ ז מ ו ר י ם קט"ו וקל"ה אנו מוצאים לגלוגים על האלילות בסגנון ס' דברים וכמה מן הנביאים (קט"ו, ד—ז; קל"ה טו—יז). בקט"ו, א—ב אנו מוצאים תפלה על קדוש שם האל בגוים. אבל בשניהם אנו מוצאים קללה כלפי עובדי האלילים (קט"ו, ח; קל"ה. יח) וברכות על ישראל. בקל"ה, ד—יב מוטעם חסד בחירת ישראל. קל"ה, יד מבטיח נקמה מן הגוים (עיין דב' ל"ב, לו). אבל אין רמז לתשובת העמים. — מ ז מ ו ר קי"ז הוא טפוסי: הללו את יהוה כל גוים, שבחוהו כל האֻמים, כי גבר

---

100 בפסוק ו (שפך חמתך וגו') השתמש י ר מ י ה (י', כה). אבל שם הפסוק מסיים פרק, שבו יש גם נבואה על אבדן האלילות (מו). „שפך חמתך" הוא ממזמורי „יום יהוה" של האמונה העממית. עיין למעלה, ע' 506, 516.

101 עיין נגד זה אפילו ג ו נ ק ל (בביאורו), ראש הסיעה ה„אסכמולוגית".

102 הפסוקים נ—ו קבועים במזמור ג"ז אפילו במסגרת תפלה אישית (מ—יב, עיין גם ו).

עלינו חסדו וגו׳ (א–ב)[103]. – מזמור קכ״ו הוא תפלה להשבת שיבת ציון, הייגו להחזרת כבודה הראשון. כבר אמרנו, שזהו בודאי מזמור בצורת ויבול[104]. אבל אף אם נפתור אותו בעליה מבבל, הרי אין כאן בכל אופן חזון אסכטולוגי גבואי. ״שיבת ציון״ תהיה לעיני הגויים: ״אז יאמרו בגוים: הגדיל יהוה לעשות עם אלה״ (ב). אבל הגוים רק מתפלאים ומהללים. הם אינם שותפים במתרחש בשום בחינה. אין פורענות, אין מלחמה, אין התגלות חדשה וכו׳. אין שום מוטיב אסכטולוגי־נבואי.– מזמור קל״ז הוא שיר נקמה לאומי. – במזמור קמ״ח המשורר קורא ל״מלכי ארץ וכל לאמים, שרים וכל שפטי ארץ״ להלל את יהוה (יא). אבל המזמור מסיים: וירם קרן לעמו, תהלה לכל חסידיו, לבני ישראל, עם קרבו (יד). בחסד־אלהים ההיסטורי אין לגוים חלק. – מזמור קמ״ט הוא שיר־מלחמה־ונקמה לאומי.

האוגיברסליזמוס ההיסטורי במזמורי המלכת יהוה

ענין מיוחד יש באותו זר־המזמורים הנקרא ״מזמורי המלכת יהוה״, שעליהם סובבת ביחוד המחלוקת בין ההסבר הסולחני (מובינקל וחבריו) ובין ההסבר האסכטולוגי (גונקל וחבריו, עיין למעלה, ע׳ 649 ואילך). במזמורים אלה יש יסוד קוסמי ומוסרי, ויש יסוד היסטורי. נעמוד תחלה על היסוד ההיסטורי.

המבארים האסכטולוגיים מוצאים כאן רמזים למאורעות אחרית־הימים. אבל הללו הם רק ״רמזים״, שהם מכניסים לתוך המזמורים מתוך דברי הנביאים. באמת נזכרו כאן בפירוש, בלא רמזים, רק מאורעות העבר. בצ״ג, ה נזכרו תורת אלהים וקדושת ביתו. בצ״ה, ז–יא נזכרו מאורעות יציאת מצרים. בצ״ט, ז–ח נזכרו ימי משה ושמואל. בצ״ט, ד נזכרה המלכת מלך בישראל. בק׳, ג (עיין צ״ה, ז) נזכרה בחירת ישראל. אבל בשום מקום לא נזכרו במזמורים אלה חטא, חורבן, גלות, גאולה, קבוץ גלויות, מלחמת עמים, נצחון אחרית הימים. וכן ראינו, שלא נזכר כאן משפט

---

103 דוהם סבור, שזהו מזמור ״חמוה״: הגוים יהללו את יהוה על חסדו עם ישראל. עיין למעלה על ״חמהוגו״ של קיטל למזמור ס״ו (הערה 98). המבארים אינם חדלים ״לחמוה״, למרות תה׳ י״ח, ג; ס״ז, א–ה; ס״ו, א–יב; ס״ח, ל–לו; ק׳, א–ג; ק״ה, א ואילך; ק״ח, ד ואילך; קמ״ח, יא–יד; דב׳ ל״ב, מג. עיין גם יר׳ ל״א, ואילך: רנו ליעקב... וצהלו בראש הגויים... שמעו דבר יהוה, גוים, והגידו באיים ממרחק וגו׳ — במזמור, שכולו לאומי. עיין גם יר׳ ל״ג, ט. אלא שאצל ירמיהו הציור הוא אסכטולוגי. — דלימש, שטרק, קימל ועוד מוצאים במזמור קי״ז רמז ל״דת עולמיה״ וכוללים את הגוים ב״חסד״. אבל הרוגמאות הנזכרות דיין להוכית, שאין לביאור זה יסוד. ועיין גונקל, בביאורו למזמור זה.

104 עיין למעלה, הערה 36.

הרשעים (עיין למעלה, ע' 691—693). בצ"ח, א—ג נזכרה ישועת ה' „לעיני הגוים", שבה „ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו". לכבוד הישועה הזאת קורא המשורר: שירו ליהוה שיר חדש... הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו (א). ולהלן: הריעו ליהוה כל הארץ... ירעם הים ומלאו, תבל וישבי בה, נהרות ימחאו כף, יחד הרים ירננו (ד—ח). המבארים האסכטולוגיים סבורים, שהכוונה לישועת אחרית־הימים. והראיה: מליצות אלה ממש אנו מוצאים בנבואות ישעיהו השני לאחרית־הימים. אולם המטקנה הזאת מבוססת על השואת מליצות, שנותקו מתוך המשכן. ובאמת מאלפת ביותר השואת המזמורים האלה עם נבואות ישעיהו השני, והיא המכרעת נגד הביאור האסכטולוגי.

כי זה הכלל: כל המליצות, שבנבואות ישעיהו השני הן ארוגות בחזונות הגלות וקבוץ גלויות ומלחמת העמים, מופיעות במזמורים שלנו בלי כל קשר בחזונות ההם. ביש' נ"ב, י: חשף יהוה את זרוע קדשו לעיני כל הגוים, וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו. אבל לפני זה: פצחו, רננו יחדו חרבות ירושלים, כי נחם יהוה עמו וגו' (ט). ובמ"ט, ו ואילך: ...להיות ישועתי עד קצה הארץ... לאמר לאסורים: צאו... בנ"ט, טז: ותושע לו זרעו. אבל להלן: ...ולבש בגדי נקם... גמול לאויביו, לאיים גמול ישלם... ובא לציון גואל, ולשבי פשע ביעקב (יז—כ). בס"ג, ה: ותשע לי זרעי. אבל זהו חלק מנבואת המלחמה באדום ובעמים (א—ו). במ"ב, י: שירו ליהוה שיר חדש. אבל להלן: יהוה כגבור יצא... על איביו יתגבר... והלכתי עורים בדרך לא ידעו וגו' (יא—טז). בנ"ה, יב: ההרים והגבעות יפצחו לפניכם רנה וכל עצי השדה ימחאו כף. וזהו המשך המליצה: כי בשמחה תצאו ובשלום תובלון (שם). במ"ד, כג: רנו שמים... הריעו תחתיות ארץ, פצחו, הרים, רנה. אבל ההמשך: כי גאל יהוה יעקב. במ"ט, יג: רנו שמים וגילי ארץ, יפצחו (קרי: ופצחו) הרים רנה. אבל ההמשך: כי נחם יהוה עמו. במ', ה: ונגלה כבוד יהוה, וראו כל בשר יחדו וגו'. אבל זהו המשך נבואת הנחמה לציון (א—ד); השוה גם ל"ה. ב. ואילו במזמורים שלנו אין זכר לגאולה, לקבוץ גלויות, למלחמת עמים, כאמור. ולפיכך ברור, שגם הישועה שבצ"ח, א—ג אינה ישועת אחרית הימים. הכוונה לנפלאות, שעשה האל לישראל בימי קדם ושלפי האידיאה נעשו „לעיני הגוים"[105]

---

105 עיין תה' ע"ז, טז—כא: על נפלאות יציאת מצרים אומר המשורר: הודעת בעמים עזך. ועיין קי"ד: הירדן והים נסים, ההרים רוקדים „בצאת ישראל ממצרים". ואשר לבטוי „הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו", הרי הוא מצוי בתיאורי נפלאות אלהים בעבר ובתיאורי ישועתו לישראל בעבר. עיין יש' נ"א, ט; תה' ט"ז, ד; ס', ז; ע"ד, יא, יג; ע"ו, טז; פ"ט, יא, יד; קי"ח, טו—טז. השוה שמ' ט"ו, ו, יב, טז. — בדה"א ט"ו, כג—לג אנו מוצאים את המזמור תה' צ"ו (הפותח כאן במלים: שירו לה' כל הארץ, בשרו מיום אל יום

וכן ברור, שישעיהו השני ה ש ת מ ש במליצות המזמורים שלנו לשם תיאורי הגאולה האחרונה[106].

זאת אומרת, שהאוניברסליזמוס של מזמורי המלכת יהוה גם הוא אינו אסכטולוגי אלא היסטורי. המזמורים קוראים לעמים (וכן לשמים, לארץ, לים, לנהרות, לעצי היער וכו') לרנן ולהריע לאלהים, אבל — רק על הנפלאות והחסדים, שעשה ל י ש ר א ל. אולם אין הכוונה לתשובת עמים. זה מתברר לנו ביחוד מתוך השואת צ"ז, ז עם המקבילות ביש' מ"ב, יז; מ"ה, טז. בצ"ז, ז נאמר: יבשו כל עבדי פסל המתהללים באלילים. אבל תיאור הופעת אלהים שלפני זה מוכיר את התיאור בפ"ט, ו—טז, שאינו אלא רקע קוסמי למזמור לאומי[107]. ואילו ביש' מ"ב, יז הנבואה "יבשו בשת הבטחים בפסל" נאמרה בסוף נבואה על הגאולה ועל קבוץ גלויות ועל המלחמה האחרונה. ובמ"ה, טז הנבואה "בשו... תרשי צירים" קבועה בנבואה על קבוץ גלויות ועל הודאת העמים באלהי ישראל (יא—יז). וכן שם, כד: ויבשו כל הנחרים בו[108]. המוטיבים המובהקים של חזון תשובת־העמים הנבואי ישנם איפוא בישעיהו השני, אבל אינם במזמור. הקריאה לעמים לרנן ליהוה ולהביא לו מנחה וכו' אינה איפוא אלא בטוי לאוניברסליזמוס האידיאוני. "יבשו כל עבדי פסל" היא משאלה, אידיאה, אבל לא יעוד נבואי. וכן שאו מנחה ובאו לחצרותיו (צ"ו, ח). ואמנם הרקע ת ל א ו מ י־בלבד הריאלי של המזמורים האלה נכר בכל מקום. בצ"ג, ה נזכרו מתן תורה וקדושת המקדש. במזמור ק' אנו מוצאים את הצירוף הטפוסי: הריעו ליהוה כל ארץ... הוא עשנו ולו אנחנו, עמו וצאן מרעיתו (א—ג; עיין צ"ה, ז). צ"ה מיוחד לישראל. בצ"ח, א—ג הישועה, החסד והאמונה הם "לבית ישראל". בצ"ט מדובר רק על חסדי יהוה עם ישראל. במזמור כ"ט, השייך לקבוצה זו, התיאור הקוסמי משמש רקע לברכה: יהוה עז ל ע מ ו יתן, יהוה יברך את ע מ ו בשלום (יא). במזמור מ"ז אנו מוצאים את התפלה: ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו, יבחר לנו את נחלתנו וגו' (ד—ה). כמו במזמורים אחרים, העמים נקראים ל"הריע" לנצחונות עם ישראל (א). העמים י ו ד ב ר ו תחת ישראל, אבל לא נאמר, ששותפו בחסד יהוה עם

ישועתו) בהמשך למזמור ק"ה, א—מו המזכיר את הברית עם אברהם ואת כבוש ארץ כנען.

106 שהנביאים השתמשו בכלל בדמויים ובמליצות של המזמורים ועשו אותם סמלים אסכטולוגיים, מוכח ממקומות רבים. עיין ביחוד להלן, ע' 723—725.

107 השוה ביחוד צ"ז, ב: צדק ומשפט מכון כסאו = פ"ט, מו: צדק ומשפט מכון כסאך. צ"ז, ו: הגידו השמים צדקו = פ"ט, ו: ויודו שמים פלאך יהוה, אף אמונתך בקהל קדשים.

108 וכן נבא י ר מ י ה ו (י', יד—מו; השוה מ"ו, ימ—כא) על הובשת עושי הפסילים, אבל גם נבואתו קבועה במסגרת אסכטולוגית.

ישראל. „נדיבי עמים" שבפסוק י אינם שרי הגויים, אלא שרי שבטי ישראל, הם „עם אלהי אברהם"[109]. (על מושג ההמלכה במזמורים אלה נעמוד להלן).

האוניברסליזמוס הקוסטי והמוסרי

בהרבה מזמורים בס' תהלים אנו מוצאים אוניברסליזמוס קוסמי ומוסרי, שגם הוא אינו אלא אוניברסליזמוס אידיאוני. המזמורים האלה הם: ז', ט; ח': ט, ח—ט, יב, כ—כא; י', יח; י"א, ד; י"ב, ב; י"ד, ב—ג (= נ"ג, ג—ד); י"ט, א—ז; כ"ב, כח—לב; כ"ט; ל"ג, ה—יא, יג—טו; ל"ו, ו—ח; מ"ט, ב—ג; נ', א, ו, י—יב; נ"ז, יא—יב (= ק"ח, ה—ו); נ"ח, א, יב; נ"ט, יד; ס"ד, י; ס"ה, ג, ו—ט; ס"ז; ע"ד, יג—יז; ע"ה, ד, ח—ט; ע"ו, יז—כ; פ"ב; פ"ה, יא—יב, יד; פ"ט, ג, ו—טו, מח—מט; צ'; צ"ג, א—ד; צ"ד, ח—יג; צ"ה, ג—ה; צ"ו, א—ה, ט—יג; צ"ז, א—ז, ט; צ"ח, ז—ט; ק"ב, כ—כא, כו—כח; ק"ג, ו, יד—טז, יט—כב; ק"ד; ק"ז; קי"ב, ג—ט; קל"ה, ו—ז; קל"ו, ה—ט, כה; קל"ח, ד—ו; קמ"ה; קמ"ו, א—ט; קמ"ז, ו, ח—ט, טו—יח; קמ"ח, א—יג; ק"ן.

מבין המזמורים האלה מאלפים ביחוד אותם המזמורים, שלא נזכרו בהם הגוים ויחסם לאלהי ישראל אלא הבריאה בכללה, העולמות העליונים והתחתונים וגם החי והאדם. והיינו: ח', י"ט, א—ז; כ"ט, א—י; ל"ו, ו—ח; נ', א, ו; ע"ד, יג—יז; ע"ה, ד; פ"ט, ג, ו—טו; צ"ג, א—ד; ק"ד; קל"ו, כה; קמ"ה, ד, ט—טז, קמ"ו, ו—ט; קמ"ז, ח—ט; ק"ן. מן המזמורים האלה אנו למדים, שרחמי אלהים „על כל מעשיו" (קמ"ה, ט), חסדיו עם האדם ועם כל חי (ק"ד), צדקתו וישועתו וחסדו עם „אדם ובהמה" (ל"ו, ו—ח), המשפט, שהוא עושה לעשוקים, הלחם, שהוא נותן לרעבים (קמ"ו, ז) וכו', דבר אין להם עם התגלות היסטורית, עם התגלות האל לעמים במתן־דת נבואי. החסד ההוא אינו אלא משטר־בראשית, שקבע האל בעולמו, השגחת

---

109 לביאור „עמים" במובן שבמים עיין בר' כ"ח, ג; ט"ח, ד; דב' ל"ג, יט. וכן שמוש המלה גוים: בר' ל"ה, יא; יחז' ל"ה, י.— כמעט שאי אפשר להבין, איך אפשר היה למצוא במזמור זה, למרות ד—ה, אוניברסליזמוס גבואי, רעיון של דת עולמית „ההורסת מחיצות גזע ואומה" וכו' (שמרק, קיטל, ברתולט־קויפש ועוד). גונקל (בביאורו, ע' 202) מוצא גם הוא כאן אוניברסליזמוס גבואי, אבל אינו רוצה, „שיפריז יותר מדאי בערכו" (ע' 203). לסוף דעה זו קשה לרדת. — אהרליך דוחה בהחלט את ההסבר האוניברסלי, אבל על יסוד ביאורים משונים.— בכל אופן, גם אם נפרש עמים — גוים, יש להפוך „נדיבי עמים" במובן: המושלים על גוים, והם „עם אלהי אברהם", שעמים הודברו תחת רגליהם. (ועיין ראב"ע: הנכבדים מעמים. רש"י: שהתנדבו עצמם למצה ולהרג על קדושת שמו). לתשובת עמים אין כאן מכל מקום שום זכר.

האל על עולמו. המשטר הטבעי והמוסרי הזה הוא מ ל כ ו ת ו של האל ו מ מ ש ל ת ו בעולם (ק״ג, יט–כב; קמ״ה, א, יא–יג). צדק ומשפט הם ״מכון כסאו״ של האל, יסודי מלכותו, שקבע בימי בראשית, בשעה שהכין ״תבל בל תמוט״ ודכא את ״רהב״ ועוזריו, שקמו על העולם להחריבו (פ״ט, י–טו; צ״ג, א–ב; צ״ז, ב–ה; ק״ד, ה). רננת האדם לאלהים על חסדיו אלה אינה דמוי שונה ביסודו מרננת ״תבור וחרמון״, השמים והארץ, הים ומלואו וכו׳. עיני כל ישברו לאלהים, כל מעשיו יודוהו, ״כל בשר״ יברכהו (קמ״ה, י, טו, כא), בני עורב יקראו לו (קמ״ז, ט), ״כל הנשמה תהלל יה״ (ק״נ, ו). ובמובן זה גם האדם האלילי נושא בנפשו יראת־האלהים. את האלהים ייראו כל הארץ, ״ממנו יגורו כל יושבי תבל״, כי הוא ברא הכל (ל״ג, ח–ט). מפני שהאל ״מכין הרים בכחו״, ״משביח שאון ימים״, יבטחו בו ״כל קצוי ארץ״, ״וישבי קצות״ יראים מאותותיו (ס״ה, ו–ט). עדיו יבוא ״כל בשר״ (שם, ג). כל הנחלץ מצרה מודה לאלהים על חסדו (ק״ז). וכן מביא הגמול המוסרי את האדם ליראת אלהים (ס״ד, י). במובן יראת־אלהים סתמית כזאת עלינו להבין גם את המקומות, שבהם מדובר על הודאת ע מ י ם באלהים. עיין ט׳, יב; ס״ז; קי״ג. בקמ״ח, יא נזכרו העמים אחרי ״החיה וכל בהמה, רמש וצפור כנף״.–השקפה כזאת אנו מוצאים גם בספרות החיצונית, ל י ד ההכרה הברורה והמובהקת באלילות הנשחתה של העמים. עיין חזון עזרא ד׳, מח; תפלת עזריהו, כד, לו, סא; ס׳ יהודית ט״ז, יד; ס׳ טוביה ג׳, יא; ח׳, ה; מזמורי שלמה ה׳, יא.

ואמנם אנו מוצאים, שבהרבה מזמורים האוניברסליזמוס הקוסמי והמוסרי משמש רקע לרעיון החסד ה ל א ו מ י המיוחד רק לישראל. בל״ג אנו מוצאים, ליד ״חסד יהוה מלאה הארץ״ וליד ״ייראו מיהוה כל הארץ״ (ה, ח), את ההטעמה: אשרי הגוי, אשר יהוה אלהיו, העם בחר לנחלה לו (יב). בק״ג, ו נאמר: עשה צדקות יהוה, ומשפטים לכל עשוקים. ומיד: יודיע דרכיו למשה, לבני ישראל עלילותיו. בקל״ה, ו–ח מוטעם שלטון האל בכל העולם. אבל המזמור הוא כולו לאומי. בקמ״ז ו–ט, טו–יח מוטעם חסד אלהים עם כל בשר. ובסופו: ״מגיד דבריו ליעקב״ וגו׳, ואפילו: ״לא עשה כן לכל גוי, ומשפטים בל ידעום״ (יט–כ). קמ״ח קורא לכל העולם ולכל העמים להלל את יהוה. ובסופו: וירם קרן לעמו וגו׳ (יד). י״ט, ב–ז הוא קוסמי. אבל ח–יא מרוממים את תורת יהוה, שהיא בלי ספק התורה, שנתנה לישראל. צ״ג, א–ד מתאר את גדולתו הקוסמית של האל. ובפסוק ה נזכרו התורה והמקדש. מזמור קי״ג מרומם את מלכות האל על הגוים ואת משטרו המוסרי בעולם. אבל נוסחה של מזמור זה בש״א ב׳, א–י מסיימת בסיום לאומי: ויתן עז למלכו וירם קרן משיחו. צדק ומשפט, חסד ואמת, שנזכרו בפ״ט, ג, ט כמכון כסא אלהים וכיסוד שלטונו בעולם כולו משמשים במזמור יסוד לדרישת גבורה ונצחון לבית דוד ולישראל. עיין

גם הסיום הלאומי של כ"ט.—האוניברסליזמוס הקוסמי והמוסרי אינו איפוא גם הוא אלא „אידיאה" כאוניברסליזמוס ההיסטורי, שעמדנו עליו למעלה.

משפט העולם. מלכות האלהים

מתוך בחינת האידיאות השולטות במזמורים הקוסמיים והמוסריים יכולים אנו גם לעמוד על טיב משפט העולם (או משפט העמים) של האל (המצוי בס' תהלים ליד דמוי משפט הרשעים), שיש תופסים אותו תפיסה אסכטולוגית.

המשפט והצדק כמדות אלהיות יש להם בס' תהלים משמעות רחבה של מדות הנהגת העולם האלהית בכלל, ואין הם מצומצמים בתחום הגמול המוסרי לצדיק ולרשע. אין לערבב את משפט העולם (או משפט העמים) במשפט הרשעים. מושג משפט האלהים וצדקתו קרוב למושג מלכותו, ממשלתו, חסדו, טובו, רחמיו עם בריותיו. צדקת אלהים מקבילה לרב טובו ומלכותו, היא השגחתו על כל חי לכלכלו, לתת לו מזון ולעזרו (קמ"ו, ז—טז). צדקת אלהים ומשפטו אינם מסתגים תמיד את מדתו כשופט ומעניש, אלא הרבה פעמים דוקא את חסדו, את הטוב, שהוא עושה בעולמו, את תשועתו לאדם ולחי, את סדרו בעולמו[110]. העולם נבנה בחסד, השמים באמונה, צדק ומשפט, חסד ואמת הם יסודי ממשלת האל (פ"ט, ג, טו). בחסדו, באמונתו, בצדקתו ובמשפטיו מושיע האל „אדם ובהמה" (ל"ו, ו—ח). האל עושה טוב לאדם, באשר צדק מלאה ימינו (מ"ח, יא). כשהארץ נותנת יבול, הרי זה גלוי צדקו ואמתו של האל (פ"ה, יא—יד). ישע האלהים ל„קצוי ארץ וים רחוקים", ברכת הגשם, היבול והעדר הם מענה אלהים „בצדק" לבוטחים בו (ס"ה, ו—יד). להבנת מושג משפט העולם בס' תהלים יכול לשמש לנו מפתח מזמור ס"ז. גם מזמור זה הוא מזמור יבול, שהיה קשור, כנראה, בחג הסוכות (עיין למעלה. ע' 490). ואף־על־פי שהתפלה מיוחדת לישראל (ז), הרי נכללו בה בכל זאת גם העמים. במתן היבול „ישמחו וירננו לאמים" (ה). בו מתגלה דרכו וישועתו של האל (ג). ועל הברכה הזאת אומר המשורר: כי תשפט עמים מישר, ולאמים בארץ תנחם (ה). „תשפט עמים מישר" מקביל ל„בארץ תנחם". המשפט האלהי הוא הנהגתו את העולם בחסד וברחמים. ועל גלוי חסדו „יראו אותו כל אפסי ארץ" (ח)[111]. המשפט אינו כאן לא

---

110 השוה גונקל, ביאורו לס"ה (ע' 273). אלא שגונקל אינו מוציא את המסקנות.

111 לפי הביאור המקובל מזמור ס"ז הוא תפלה (או תודה) על ברכת היבול לישראל, ומהלך הרעיונות הוא: על־ידי שהאל יברך את ישראל ביבול טוב תודע ישועתו בגויים ויראו אותו כל אפסי ארץ (עיין גרץ, אהרליך, קיטל, גונקל ועוד). אולם פסוקים ד—ו מוכיחים, שהעמים שותפים בישועת אלהים ומשפט מישרים. הם מודים לו על הטוב שבהווה ולא על ה„גאולה", שתתגלגל להם לעתיד לבוא בכח ברכת היבול לישראל (עיין ביתוד

גמול מוסרי וכל שכן לא יום־דין אחרון. משמעותו: ה ש ג ח ת האל ה־נותן לחם לכל בשר־. השוה איוב ל״ו, לא (על הגשמים): כי בם ידין עמים, יתן אכל למכביר.

למשפט האלהים בס׳ תהלים יש איפוא אותה המשמעות הכפולה, שיש למלה בשמושה העתיק: גם משול וגם עשה דין. האל הוא ־שופט־ במובן כפול: הוא מושל בעולמו ומנהיגו וגם גומל לצדיק ולרשע. וכשם שהמלה ־דין־ מסמנת בספרות הבבלית את מעשה השגחתם של האלים בכלל, את ק ב י ע ת ה ג ו ר ל בכל המובנים, את גזר דינם לחיים ולמות, לבריאות ולמחלה, לשלום ולמלחמה, כך גם המלה ־משפט־ (וכן: שפט, תשפט וכו׳) בס׳ תהלים. המשפט הוא מושג קוסמי ומוסרי כאחד. וכן גם מושג ה מ ל כ ו ת. האל הוא ־מלך־ באשר הוא מנהיג את עולמו וגומל בו גמול. גם למלך, כמו לשופט, היה תפקיד כפול של הנהגה ודין. הצד השוה שבשני המושגים הוא, שהם מסמנים את פעולתו ה מ ת מ ד ת של האל, ודבר אין להם בס׳ תהלים עם משפט־ עולם אחרון.

על פי ס״ו, ה עלינו להבין גם את המקבילות: ז׳, ט; ט׳, ח—ט; צ״ו, יג; צ״ח, ט. קודם כל: הכוונה ל ה ג ח א ת עמים, למשפט־השגחה מ ת מ י ד, ולא למשפט אחרון. האל, אשר ־כונן למשפט כסאו־ לשפוט תבל בצדק, ל ע ו ל ם י ש ב (ט׳, ח—ט). הכסא, שהוכן למושב ־לעולם־, מסמל את מלכותו המתמדת של האל כמנהיג וכדיין. ואם בז׳ ובט׳ הכוונה למדת ההשגחה הגומלת גמול מוסרי, הכוונה ב מ ז מ ו ר י ה מ ל כ ת י ה ו ה ביחוד למדת ההשגחה המיטיבה והמשפעת חסד. גם במזמורים אלה מופיע סמל הכסא (מ״ז, ט; צ״ג, ב; צ״ז, ב, השוה ס״ט, טו). מקביל לו סמל ה כ ר ו ב י ם (צ״ט, א). שניהם מופיעים על רקע קוסמי. עם בריאת העולם והאדם נתגלו עוזו ומלכותו של האל; האל עלה על כסאו לשפוט תבל ויושבי בה. כבר ראינו למעלה, שבמזמורי המלכת יהוה נ ע ד ר המוטיב של מ ש פ ט ה ר ש ע י ם. המשפט שבמזמורים אלה הוא מ ש פ ט ה ע ו ל ם. קביעת גורלו מדי שנה. מדת הגמול המוסרי נזכרה רק בצ״ו, י—יב. הופעת האלהים לשפוט הארץ היא כאן בשורה ט ו ב ה לעולם. האל ־ישפט תבל בצדק, ועמים במישרים־ באשר י כ ל כ ל אותם בחסדו וישפיע להם שפע טובו — זוהי הבשורה. יש להניח, שמזמורים אלה הם מזמורי חג, קרוב לודאי — מ ז מ ו ר י ר א ש ה ש נ ה. ההשערה, שגם בישראל היה החג קשור (כמו בבבל) בייצוג דרמטי־מיתולוגי, קלוטה מן הדמיון (עיין למעלה, ע׳ 649—658). אבל יש להניח, שהאמונה,

---

הטברו התמים של קיטל). נראה איפוא, שווהי תפלה כללית, שיש בה המעמה מיוחדת של ברכת ישראל. ובכל אופן, גם אם נניח, שהמזמור מצפה להשובת העמים, שתבוא מתוך כך, ששפע היבול התמידי של אדמת ישראל יוכיח להם את גדולת האל, הרי יש לפנינו דוגמא מפוסית ביותר של אוניברסליזמום ל פ נ י ־ ג ב ו א י, כזה, שאנו מוצאים בתפלת שלמה (מ״א ח׳, יב—סא) ובספור על נעמן (מל״ב ה׳).

שביום זה האל „בא" לשפוט את הארץ, היתה רווחת גם בישראל. משפט זה אינו ראשית „מלכות עולם חדשה"[112], אלא גלוי השגחתו המתמדת של האל, היא היא מלכותו בעולם. בשמחג החג המזמורים רואים את המשפט כגלוי־חסד וכבשורת־ישועה. בבשורת המשפט המזמורים משתמים את כל העולם. כי האל מכלכל כל חי ועושה חסד עם כל ברואיו. אולם ליד רשות־החסד העולמית הזאת קיימת רשות־חסד מיוחדת, היסטורית, לישראל בלבד. כי לבית ישראל גלה האל ביחוד את „חסדו ואמונתו". המזמורים מרוממים גם את מלכות האל בעולם גם את מלכותו בישראל. ולמרות קריאת המזמורים לכל העמים להודות באלהי ישראל, שתי הרשויות קיימות, ואת בטולן באחרית־הימים אין המזמורים יודעים עוד.

האוניברסליזמוס של מזמורי המלכת יהוה ושל ס' תהלים בכלל אינו איפוא אסכטולוגי־נבואי, כדעת גונקל וסיעתו. אבל הוא אינו גם „פולחני", מין מסקנה „של מעשה הבריאה", או „הפלגת שכרון תרועת החג" וכו', כדעת מובינקל וסיעתו[113]. אוניברסליזמוס זה הוא אידיאה שרשית של האמונה הישראלית בתקופה לפני־נבואית, והוא אף מושרש בהשקפת־העולם המזרחית בכלל. האל הוא אוניברסלי באמת ובפועל, באשר הוא יוצר עולם ומכלכל כל העמים וגומל גמול מוסרי לכל אדם. אלא שבעולם ובעמים הוא פועל כאל נסתר, ואילו בישראל הוא פועל כאל נודע. בס' תהלים גוברת שאיפה לגלות את האל לעולם. אבל האידיאה, שההתגלות תהיה, תהיה באחרית הימים, עדיין איננה. אידיאה זו היא הגות רוחה של הנבואה.

ציורים מן המזמורים בחזון־האחרית של הנביאים

שעולם־הדמויים של ס' תהלים הוא לפני־נבואי, נמצאנו למדים לא רק מתוך העובדה, שמשפט הרשעים ומשפט העולם ומלכות אלהים בעמים אין להם בספר זה רקע אסכטולוגי־נבואי, אלא גם מתוך העובדה, שהדמויים האלה עצמם יש להם בספרי הנביאים משמעות אסכטולוגית ברורה, מאחר שהם קשורים כאן בחזון החורבן, הגאולה, קבוץ הגולים, מלחמת העמים האחרונה. זה מתוה גם את קו־ההתפתחות: מן המזמורים אל הנביאים.

על דמוי המשפט עיין: ישׂ' ה', טז; כ"ח, יז; ל', יח; ל"ד, ה; נ"א, ד, ה; נ"ט, יא; ס"ו, טז; השוה גם מ"ב, ג, ד; יר' ב', לה; כ"ה, לא; מ"ט, כח; יחז' ה', ח, י, טו; ז', ג ואילך; י"א, ט—י; ט"ו, לח, מא; כ', לה—לו; כ"א, לה;

---

112 גונקל, מבוא לתהלים, ע' 114 ואילך.

113 עיין מובינקל, Psalmenstudien, חלק ב', ע' 182; שמידט, Thronfahrt ע' 12; ביאורו לתה', ע' 91, ועוד. ועיין נגד זה גונקל, מבוא לתהלים, ע' 114 ואילך.

כ״ד, יד; כ״ה, יא; כ״ח, כב, כו; ל׳, יד, יח; ל״ד, טז ואילך; ל״ה, יא; ל״ו, יט; ל״ח, כב; ל״ט, כא; יואל ד׳, ב; עוב׳, כא; מיכה ז׳, ט; צפ׳ ג׳, ה, ח; מל׳ ג׳, ה. ועל דמוי מלכות יהוה עיין: יש׳ כ״ד, כג; ל״ג, כב; מ״ג, טו; מ״ד, ו; נ״ב, ז (השוה כל הקטע שם, ז—י עם תה׳ צ״ח, א ואילך); יחז׳ כ׳, לג; עוב׳, כא; מיכה ד׳, ז; זכ׳ י״ד, ט, טז, יז. הנביאים השתמשו בציורי המזמורים והפכו אותם לסמלים אסכטולוגיים. דבר זה מוכח גם מתוך השואת הציורים והסמלים של ס׳ תהלים עם אלה של הנביאים בכלל.

כבר ראינו, שישעיהו השני בציורי מזמורי המלכת יהוה לשם תיאור הגאולה וקבוץ הגולים (למעלה, ע׳ 717—718). וכן עמדנו כבר על כמה וכמה דמויים ומליצות של ס׳ תהלים, שהנביאים נתנו להם משמעות אסכטולוגית: על דמויי העגונים־העניים ומשפט הרשעים, מתן „לב חדש״, הובלת שי לאלהים מארצות רחוקות, שפיכת החמה על הגוים, רנת הגוים לישראל, הובשת עובדי פסל[114]. הרבה מזמורי תהלים משתמשים בתיאורי הופעת אלהים ופעולותיו בצבעים קוסמיים: בציורי מעשה בראשית ופלאי העולם, בדמויי הסערה, רעש הארץ, המוטת הרים, המון הים וכו׳, עיין י״ח, כ״ט, ל״ג, מ״ו[115], מ״ח, נ׳, ס״ה, ע״ד, פ״ט, צ״ג, צ״ה—צ״ט, ק״ג, ק״ד, קל״ה, קל״ו, קמ״ד, קמ״ז, קמ״ח. אבל בשום מקום בתהלים אין הציורים האלה קשורים בתיאור הפורענות הלאומית, הגלות, הגאולה, מלחמת העמים האחרונה. אולם אצל הנביאים נעשו הצבעים האלה צבעים אסכטולוגיים. עיין: יש׳ ב׳, יב—כב; ה׳, כה; י״ג, י, יג; י״ז, יב—יד; כ״ד, יח—כג; כ״ט, ו; ל׳, כו, כז, ל; ל״ד, ד; מ׳, יב ואילך; מ״ב, ה; מ״ח, יג; נ׳, ב—ג; נ״א, ו, טו—טז; ס״ו, טו—טז; יר׳ ד׳, כג—כו; ה׳, כב; י׳, י, יב—יג; ל״א, לד; ל״ג, ב, כה; נ״א, מח; יחז׳ ל״ח, יט—כב; יואל ב׳, א, י—יא, כא—כב; ג׳, ג—ד; ד׳, טו—טז; עמ׳ ד׳, יג; ס׳, ה—ו; נחום א׳, ב ואילך; ב׳, א ואילך; חגי ב׳, ו—ז; זכ׳ ט׳, יד; י״ד, ג—ז.

זהרור אסכטולוגי של דמוי בריאת העולם הוא חזון בריאת עולם חדש: יש׳ ס״ה, יז; ס״ו, כב. (חזון זה מצוי גם בספרות החיצונית). ציורי יציאת מצרים ובקיעת הים מופיעים בתהלים בלי רקע אסכטולוגי, עיין: ס״ו, ו; ע״ז, טו—כא; קי״ד; קל״ה, ח—ט; קל״ו, י—טז ועוד. ואילו אצל הנביאים הם מופיעים בחזונות אסכטולוגיים, עיין יש׳ מ״ג, טז—כא; נ״א, י; ס״ג, יא—יד. מלחמת רהב ותנין נזכרת בס׳ תהלים בתפלות על עזרה במלחמות־הוה: ע״ד, יב—יד; פ״ט, יא. לויתן נזכר בין נפלאות מעשה־בראשית (ק״ד, כו). ואילו הנביאים מזכירים את רהב, תנין, לויתן בחזון אחרית הימים: יש׳ כ״ז, א—ב; נ״א, ט—י. רעש הארץ ונזילת הרים עם

---

114 עיין למעלה, הערות 89, 92, 93, 99, 100, 103 ועוד 718.

115 עיין למעלה, הערה 96.

יהושפט אלהים בסיני נזכרו בתה׳ ס״ח, ח—ט (השוה שופ׳ ה׳, ד—ה), בשיר־נצחון במלחמה. ואילו ביש׳ ס״ג, יט—ס״ד, ג מוטיבים אלה מופיעים בתפלה אסכטולוגית.

בתה׳ קי״ג, ג המשורר רואה את שם יהוה כאילו הוא מהולל בהווה „ממזרח שמש עד מבואו״ (עיין גם מל׳ א׳, יא, והשוה תה׳ נ׳, א). ואילו ביש׳ מ״ה, ו אנו מוצאים את המליצה הזאת בחזון „משיחי״ על כורש: האל הקים אותו, למען ידעו „ממזרח שמש וממערבה״, כי יהוה הוא האלהים (השוה שם, א, יג). ובנ״ט, יט ואילך: ויירא ממערב את שם יהוה, וממזרח שמש את כבודו... ובא לציון גואל וגו׳. תהלת האל „ממזרח שמש עד מבואו״ קבועה איפוא כאן במסגרת אכסטולוגית. ממשלת המלך „מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ״ היא בתה׳ ע״ב, ח יעוד נשגב למלך ההווה. בזכ׳ ט׳, ט—י זהו יעוד מובטח למלך העתיד, אשר „יבוא״, „עני ורכב על חמור״, עם שוב אסירים „מבור״ ולפני מלחמת העמים האחרונה. בתה׳ מ״ה, ה, ז—ח; ע״ב, א—יז מלך ההווה הוא מלך הצדק ומגן העניים. אצל הנביאים זוהי מדתו של מלך העתיד (יש׳ י״א, א—ט ועוד).

„הודו ליהוה, קראו בשמו, הודיעו בעמים עלילותיו״ היא בתה׳ ק״ה, א פתיחת המנון לאל על נפלאות העבר. ביש׳ י״ב, ד הרי זה מזמור, שיאמר לעתיד לבוא „ביום ההוא״. בתה׳ ק״ז, א; קי״ח, א—ה, כט „הודו ליהוה כי טוב, כי לעולם חסדו״ הוא פזמון של שיר־תודה על חסדי יום יום בהווה, ובק״ו, א ובקל״ו, א—כו הוא פזמון במזמורי תודה על חסדי העבר. ואילו ביר׳ ל״ג, א יאמר שיר זה במזמורי־תודה לעתיד לבוא. גם מזמורי ע ל י ה ל ר ג ל קבועים ביש׳ ב׳, ג; מיכה ד׳, ב; יר׳ ל״א, ה במסגרת אסכטולוגית. לשיר פתיחת השערים בתה׳ קי״ח, יט—כ מקביל ביש׳ כ״ו, ב שיר, שיושר „ביום ההוא״. תהלת אלהים במזמור תודה למודי על שהוא שם „מדבר לאנס מים וארץ ציה למצאי מים״ (תה׳ ק״ז, לה) מופיעה ביש׳ מ״א, יז—יח מלה במלה בנבואת גאולה. תהלת אלהים באותו מזמור (י, טז) על שהוא מוציא „ישבי חשך״ מכלאם ועל אשר „שבר דלתות נחשת ובריחי ברזל גדע״ מופיעה ביש׳ מ״ב, ז ומ״ה, ב בנבואות אסכטולוגיות. הגמול הטוב לצדיק מסומן בס׳ תהלים וגם בספרי החכמה לפעמים בהבטחה, שהוא וזרעו „יירשו ארץ״ או „ישכנו ארץ״ (תה׳ כ״ה, יג; ל״ז, ג, ט, יא, כב, כז, כט; מש׳ ב׳, כא; י׳, ל). ביש׳ ס׳, כא; ס״ה, ט; נ״ז, יג; ס״א, ז ההבטחה הזאת היא לאומית ואסכטולוגית. המלים „צדק״, „צדקה״ מסמנות בס׳ תהלים את חסד ההשגחה האלהית המתמדת. בישעיהו השני המלים מסמנות ישועה וגאולה לעתיד לבוא (מ״ה, ח, יג, כא—כד; מ״ו, יג נ״א, ה—ח, ועוד. והשוה תה׳ מ״ח, יא עם יש׳ מ״א, י: בימין צדקי).

המסקנה ברורה: מן הספרות המזמורית נטלו הנביאים דמויים לא־אסכטולוגיים ונתנו להם משמעות חדשה — אסכטולוגית.

המזמורים כ״ב וק״ב

מקום מיוחד לעצמם קובעים המזמורים כ״ב וק״ב. בשני המזמורים האלה כאילו הובעה במלים ברורות האידיאה הנבואית של תשובת העמים מן האלילות. בה בשעה שבשאר המזמורים נזכרה סתמית מלכות יהוה על הגוים, השגחתו עליהם, פרסום שמו ביניהם, שעבודם לו׳ הובלת שי מהם למקדשו וכו׳, נאמר בכ״ב, כח: ״זכרו וישובו אל יהוה כל אפסי ארץ, וישתחוו לפניך כל משפחות גוים. ויותר מזה נאמר בק״ב, יד—כג: אתה תקום תרחם ציון... ויראו גוים את שם יהוה, וכל מלכי הארץ את כבודך, כי בנה יהוה ציון, נראה בכבודו... לספר בציון שם יהוה... בהקבץ עמים יחדו, וממלכות לעבוד את יהוה. היש לראות כאן השפעה נבואית?

הבחינה מראה לנו, שמזמור כ״ב אינו יוצא באמת ממסגרת הרעיונות של ס׳ תהלים ושל ספרי תנ״ך בכלל. הפסוק על תשובת העמים נמצא כאן בתפלת יחיד. המשורר מבטיח לספר על העזרה, שעזר לו האל, ״לאחיו״, להלל אותו ״בקהל רב״. והוא מעורר לירא אלהים את ״כל זרע ישראל״, באשר האל עונה לקוראיו. ואת העזרה הזאת לעני ״יזכרו״ לבסוף ״כל אפסי ארץ״ וישובו אל יהוה[116]. כבר ראינו, שזהו סגנון מצוי במזמורי תהלים ובמזמורי מצרים ובבל: היחיד מבטיח לפרסם שם האל לכל באי עולם על העזרה, שיעזור לו. המשאלה, שהגוים יודו באלהי ישראל, כשיראו את נפלאותיו וחסדיו יום־יום עם בני ישראל, הובעה בתפלת שלמה (מל״א ח׳, יב—סא) והודגמה בספור על נעמן (מל״ב ה׳)[117]. וגם במזמור כ״ב רקע המשאלה הוא חסד יום־יום, ואין כל רמז לרקע אסכטולוגי־לאומי. ואמנם, פסוק כט ממשיך: כי ליהוה המלוכה, ומשל בגוים. מלכותו על הגוים קיימת איפוא כבר בהווה — סימן מובהק לאוניברסליזמום האידיאוני.

לא כן מזמור ק״ב. כאן התקוה לתשובת העמים נסמכה לתפלה על בנין ציון והראות כבוד יהוה בתוכה. יש איפוא מגע מסוים עם האסכטולוגיה הנבואית. ועם זה יש לשים לב לזה, שאף כאן הקטע יד—כג קבוע במזמור יחיד, ב״תפלה לעני כי יעטף״. אין קשר אורגני בין המזמור ובין התפלה לרחם ציון. ולא זה בלבד אלא שגראה, שהפסוקים יח—כג קשורים לא עם העזרה לציון אלא עם העזרה למשורר. ״תכתב זאת לדור אחרון״ אינו יכול להתיחס לבנין ציון[118], אלא לעזרת האל ל״אסיר״

---

116 ל״יזכרו״ השוה יש׳ ס״ג, ז; חב׳ ק״ה, ה ועוד. גם אחיו של המשורר, כל זרע ישראל, קהל העניים מודים לאלהים בגלל העזרה למשורר. וכן בפסוקים לא—לב: צדקת האל עם העני הספור לדור אחרון וכו׳.

117 השוה למעלה, על מזמור ס״ו, הערה 111. ועיין על המשאלה הזאת גם למעלה, ע׳ 444.

118 וגם לא ל״נבואה״ כולה (בטנן, גונקל, קיטל ועוד), כי תהלת דור אחרון תסוב

הגאנק[119], והיא שתסופר בציון "בהקבץ עמים יחדו" וגו'. ואם כן, הרי יש לנו כאן מקבילה לכ"ב, כח—לב. אולם גם ביד—יז נזכר רק בנין ציון, ואילו גאולה, קבוץ גלויות, מלחמת עמים אחרונה לא נרמזו אף כאן. כבר אמרנו למעלה[120], שתפלה על בנין ציון, על רחומה וחנינתה אינה רומזת כשהיא לעצמה דוקא על התורבן בימי צדקיהו. תפלות בסגנון זה אנו מוצאים גם בספרות המזמורים הבבלית. אפשר איפוא, שבק"ב, יד—כג הובעה בצורה מיוחדת אותה ה מ ש א ל ה, שאנו מוצאים בספרות שלפני הנבואה, שהאל ייטיב עם ציון ועם ישראל וימשוך על ידי זה את לב העמים לירוא אותו ולעבדו. מכל מקום, גם אם נניח, שיש כאן קטע נבואי יתום, שנספח במשך הזמן על תפלת י ח י ד, אין זה יכול לשנות את משמעותו של ס' תהלים בכללו, שהוא י צ י ר ה ל פ נ י - ג ב ו א י ת.

* * *

ס' תהלים היה בכל הדורות הספר העממי ביותר בכל כתבי הקודש, גם בישראל גם בעמים. וגם בתקופת התהוותו מעורה היה בשרשיו בכל רשויות חיי האומה, וניזון היה מכולן. העושר הרב של עניניו מעיד על כך. ספרות המזמורים הישראלית אינה יצירה של מעמד או חוג או של חבר אמנים-מומחים. אין היא יצירתם של הכהנים או של הלויים, ואין היא גם יצירתם של הנביאים. היא יצירה ע מ מ י ת - ל א ו מ י ת. היא הגבוש העתיק ביותר של עבודת-האלהים בארשת-שפתים, שאינה לתש ואף אינה קשורה בפולחן הכהני בכלל. ספרות-מזמורים מונותיאיסטית כזו לא יכלה להוצר בעם אלילי, שבו לא היתה אמונת-היחוד אלא נחלת חוג או כת. זוהי יצירת ע ם מונו-תיאיסטי. הספרות המזמורית, שנאצרה בס' תהלים ושמקומה ההיסטורי הוא לפני הנבואה הספרותית, מעידה עדות מונומנטלית ביותר, שישראל היה עם מונותיאיסטי מראשית היותו לעם.

על ע ז ר ת ה א ל ולא על התקיימות ה„נבואה". שכן ממשיך המזמור: כי השקיף ממרום קדשו וגו'. השוה על כ"ב, כח למעלה, הערה 116. בשני המזמורים זכר העזרה נצרר בצרור הזכרון (בכ"ב—בעל פה, ובק"ב—בכתב) ל„דור אחרון", ל„עם נברא", ל„עם נולד" למען תהלת האל.

119 אבל הפסוקים יח וכא יכולים להיות גם סגנון אביוני של מזמור לאומי, השוה ע"ט, יא; ע"ד, כא; ס"ח, ז ועוד.

120 ע' 664—665; ועיין הערה 48.

תקונים והערות

				נדפס:	צ"ל:
עמוד	טו,	שורה	3 מלמטה	עמוד 369	עמוד 362
„	232	„	אחרונה	„משפט ומוסר"	„האידיאל והמציאות"
„	357	„	5 מלמעלה	לראות	אין לראות
„	368	הערה	18	b—י	$ז^b$—י
„	374	„	24	על עונש	על חטא
„	385	שורה	7 מלמעלה	מ"א. ה	יר' מ"א, ה
„	387	„	13 „	וגם לא נכנסו	אלא נכנסו
„	403	הערה	3	פרק זה	ספר זה
„	491	שורה	15 מלמעלה	שנזכו	שנזכרו
„	514	„	15 מלמטה	מזמור ס"ו	מזמור ס'
„	605	„	אחרונה	הערה 11	הערה 13
„	610	הערה	10	1918	1913
„	640	שורה	8 מלמעלה	השקפת־הגמול	השקפת־הגמול הלאומית
„	681	„	ראשונה	הנבואיות	הנבואיים

עיין גם תקוני הטעויות למעלה, ספר א', ע' טו.

— בע' 132 נאמר, שגדעון נקרא בשם „ירבעל", באמת — „על שם אלהי ישראל". ושם בהערה הובאו כדוגמא השמות: יריה, יריאל, ירואל. הנחת ההערה הזאת היא, שביאור השם ירבעל בשופ' ו', כה—לב קבע את הכתיב המסרתי של השם. אולם עצם הדעה, ש„בעל" בשם ירבעל הוא כנוי ליהוה, אינה תלויה בהנחה זו. המשמעות הראשונית של השם היא: בעל נלחם, מעין: ה' איש מלחמה. הראיה המכרעת לכך, ש„בעל" שמש כנוי ליהוה, הוא הספור על „בעל פרצים", שנזכר שם, ע' 131.

— בע' 150 נאמר, שמן הנביאים שלפני שמואל נזכרו בשם שלשה: משה, יהושע, דבורה. והיה מן הראוי למנות גם את מרים. אלא שמרים נזכרה רק בצלו של משה, ואין היא מנהיגה לדורה.

— את הספר, ששמו הרווח הוא „עזרא הרביעי", הבאנו גם בשם „חזון עזרא", כמו שהוא נקרא בתרגומו העברי של אברהם כהנא.

מ פ ת ח*

(שמות וענינים)

עמודים א' — 400 : כרך ב', ספר א' ; 401—727 : ספר ב'.

אבות, תקופת האבות 1—33, 35 37, 40, 47, 86, 90, 93, 126—127, 302—311, 419, 535 ואילך, 547, 596, 598 ; ראשיתה 434; לא בנו מקדשים 2, 25, 142—144, 260—261, 304, (419) ; לא היו במדבר 33, 65—66, 336—337, 341 ; אינם שליחים 345 ; לא גרו בירושלים 173, 260 ; אינם מלכים 304 ; גרים 2, 16, 143, 304 ואילך, 439 ; אמונת האבות, אלהי האבות, 2—3, 26 ואילך, 30—31, 36, 38, 40, 50, 131, 575, 619—621; הפלשתים בימיהם 102, 304 ; הבטחות אסכטולוגיות 156—157, 198—200, 287, 625—626; ברית אבות 198, 292—293 ; השבועה 285, 669 ; אגדה צפונית 262 ; פולחן אבות 549—550.

אבימלך, בן גדעון (102—103), 142, 155, 224, 376, 538, 597, 627.

אבימלך, מלך גרר 29, 305, 336, 499, 536, (593).

אביתר 167, 172, 370—371, 383 ; בנבואה על עלי 360 ; התנגד למקדש? 354—355 ; בית אביתר 462—463, 471.

אבן השתיה 172—173.

אברהם 1 ואילך, 36, (132), 292, 302 ואילך, 422, 434, 439, 450, 499, 500, 536, 537, 550, 563, 597, 606 ; נוטע אשל 127, 304 ; לא סר לעיר שלם 173 ; אמונת אברהם 25—32, 412, 565, 570, 687, עיין אבות.

אגור 28, 575, 576—577, 635.

אדום, אדומים 11 ואילך, 16, 62, 67, 88, 89, 102, 149, 152, 161, 176, 191, 192, 194—195, 199—200, 204, 230, 304, 339 ואילך 380, 436, 663 ; שדה אדום 137, 157—158, (198) ; חכמת אדום 144, 619, 622, 632, 634—636 ; ארץ עוץ 604, 615, 619—620 ; מורד 198 ; ההתחתנות בהם 366.

אדון 131, 555.

— אדונים 21, 136.

אדם 27—29, 33, 339, 408—415, 422, 427, 454, 535, 596, 598, 637, 645.

אדמה טמאה 92, 138, (278), 455—457, 460, 548 ; אדמת נכר 282, 455, 500, 501, 531 ; לא אדמת אפרים 262, ארץ הקודש, עיין קדושה.

אהל מועד 54, 74, 81, 91, 359, 483 ; מקדש של נודדים 169, 173, 260—261, 273, 337 ; האוהל והמקדשים 124, 125, 187, 272, 273—274, 360, 472 ; האוהל והארון 77—78, 169, 260, 354—355, 421, 462, 467—473 ; טבנאה ומקדש 77—79, 104,

* הסוגרים, שסגרנו בהם קצת מספרים, טורים, שבאותם העמודים נזכר או נרמז הענין, אם גם לא נזכר הערך בפירוש.

353, 463, 467 ואילך, 473 ואילך; אוהל דוד 77, 169, 173, 187, 201, 470, 500.
אהרן 46, 122, 139, 415, 466, 467, 499, 537—538, 547, 597; „נביא" משה 79; עושה נפלאות 79, 463—464; עשה את העגל 80, 84, 261, (264), 276, 415, 466, 467; שם מצרי 22, 79; מטה אהרן 345 ואילך, 463; בני אהרן, בית אהרן 78—84, 125—126, 130—131, 136, 188, 264, 273—274, 276, 344, 462 ואילך, 490, 538, 664; התרכוותם בטקדש שלמה 188, 264; בצפון 264—265, עיין כהן.
אוב וידעוני (106), 159, 161, 182—183, 252, 267, 269—272, 370, 432, (547), 549, 550, 555. עיין מת.
אוניברסליזמוס 24—25, 49 ואילך, 52—53, 71, 137—138, 239, 448 ואילך, 585 ואילך, 619; סוגיו 433 ואילך; אידיאוני 50, 149—150, 208, 281, 339, 433—447, 511, 631, 637, 712 ואילך; בדתות האליליות 24, 150, 446—447; בס' רות 211—214, 282, 437; בספורי הנביאים 277—279; בס' יונה 279—287, 437, 440, 443; בס' תהלים 437, 440—446, 511, 519—522, 528, 531—532, 654—655, 711—727; בספרות החכמה 631, 636—637.
אוסיר 552, 555, 588, 589.
אורים ותומים, 78, 80—81, 106, 108, 120, 125, 243, 344, 465—467, 484, 543, 566; ה„מיתום" עליהם 335, 342.
אחאב 82, 206, 216, 224—235, 238, 245—246, 248, 249, 252, 254—258, 261, 265, 278, 286, 287 ואילך, 295, 373, 427, 546, 567, 627; אחאב ושלמה 386.
אחז 284, 286, 292, 297, 378, 488.
אחזיה, בן אחאב 228, 248, 250—251, (278), 373.
אחיה השילני 184, 187, 241—242, 247—248, 249, 258, 276, 546; הנבואה על שלמה 210, 242, 253—254, 258, 362, 365—367; רואה ושליח 250, 543; נגד חמאת ירבעם 262; נבא בשכר 249—250.
אחנאתון 4, 35, 56, 111—112, 314, 448; דתו אלילות נמורה 42—45; התימנון לשמש 43, 437.
אחרית הימים 158, 197, 206, 208, 287—293, 415, 433, 441, 444, 445, 510—518, 626, 655, 677, 680, 716 ואילך, 723, 724; בתורת 157, 198—199, 287—290, עיין אסכטולוניה.
אידיאל נומדי, לא היה בישראל 65—66, 232, 578—579, 625—626.
איוב 21, 28—29, 36, 283, 339, 411, 412, 422, 437, 499, 575, 599, 600, 703; צדיק עשיר 697; השמן 427—429, 437; רעיו 28, 389, 412, 422, 437, 499, 575, 604—621, 631; השאלה האיובית 405, 606 ואילך, 616, 618, 622, 642, 697—698.
— ס' איוב ה—ו, 21, 197, 282—283, 284, 401—403, 437, 440, 518, 519, 554, 559, 574—576, 579, 583, 595, 596, 600, 602, 604—623, 625, 631—646, 697, 703.
איזבל 206, 224—235, 248, 252, 254—258, 546.
אינטואיציה, יצירה אינטואימיבית, עיין מונותיאיזמום.
איסלם 47, 56—57, 59, 88, (91), 103, 113, 117, 345, 347, 414, 415, 478.

איתן 144, 188, 196, 202—203, 506—507, 634—635.

אכסטזה 48, 74, 110, 122—124, (128), 182, 243—246, 253.

אל, אלים 25, 34 ואילך, 43—44, 51, 57—58, 67—68, 114, 136, 142, 143, 150, 174—175, 178—181, 222 ואילך, 237—238, 413, 423, 429—432, 442, 446—447, 497, 550 ואילך; ישראליים 67; עולם בלי אלים 84 ואילך, 50, 57, 85—86, 115, (286), 347—348, 412—415, 531; קברי אלים 142—143, 174; מיתת אלים 551, 554—556; ממשלתם עלי אדמות 178—179, 588; תמאיהם 563—584, 587, 602; „שפטים" 348, 652; מחוקקים 587—588; משגיחים 595, 602; תולדות אלים 405; אל עליון 25, 26, 131, 519, 529 (ועיין עליון).

אליהו 45, 225—232, 244—258, 276, (425), 483, 490, 543, 594; בהוץ לארץ 277—279; לא נלחם בעגלים 259—262, בבמות 362; עושה נפלאות 247—249, 278; מקטרג 290; הולך להר חורב 337; עלייתו 551, 556; בונה מזבח 105, 187; אחזיה 248, 250—251, (278).

— חוון אליהו 226, 232, 244—245, 248, 250, 258, אפכמולוגי 290—291.

אלילות, המלחמה בה 29, 35 ואילך, 45, 49 ואילך, 52, 57—59, 60, 85—86, 136, 304, 637; השמדתה 56—59, 67—68, 76, 114; נחלה שהנחילה לישראל 18—25, 41, 47—48, 84, 173—175, 178—181, 404, 417, 419, 429, 446, 462, 487—489, 531, 552, 557, 585, 596, 636; ראשיתה 29, 36, 412—414, 434—436, 442, 451; האידיאה היסודית 112, 347, 406, 413, 414; בינה ובין האמונה הישראלית 346—348, 414, 446—448, 453—457, 531—532, 585—594, 621—622; במולה באחרית הימים 281, 441—446, 460, 511, 671, 711—727; הגוים אינם נענשים עליה 56, 278, 281, 413, 438—441, 558, 574; בספרות התכמה 575, 578—579, 581, 618—622, 636—637.

— אלילות בישראל 76, 129—132, 176—177, 191, 221—238, 265—270, 599—600; תקופותיה 113—115, 159—161, 177, 221—223, 239, 297, 363—365; נמושית 114—115, 160, 221, 223, 238, 252, 270, 271, 275; חמא האלילות 53—56, 130, 159, 161, 221 ואילך, 259—270, 295—298, 362, 510, 591, 599—600; התבעלות האמונה הישראלית 136, 224, 260—261, 354—355; פמישיזמום 76, 115, 445, 653; מושג האלילות 222.

אלישע 45, 180, 225—233, 242, 243—258, 265, 276, 290—292, 543; בהוץ לארץ 278—279; לא נלחם בעגלים 259—262, בבמות 362; עושה נפלאות 47, 247—251, 344; אופי האגדות עליו 47, 245 ואילך, 344; נבא בשכר 249; רואה ושליח 250, 279; בני הנביאים 243 ואילך.

אמונת היחוד, הישראלית 2, 25, 28, 31, 33 ואילך, 277 ואילך, 344—348, 531; איגה חובה על הגויים 281, 414, 415, 448, 451, 558; הקדומה 25—32, 36, 412—414, 433—436, 440, 447, 450, 454, 458—459, 575, (591), 619—621, 637, 645; „שמית" 623. עיין אוניברסליזמום, אלילות.

אנטיוכוס, אפיפנס 668, 669.
אסא 223, 263, 264, 265, 288.
אסכטולוגיה (240—242), 368, 433, 442, 506, 510 ואילך; עתיקה 84, 87—88, 111, 113, 155—158, 197—208, 287 ואילך, 512—518, 711; בס' תהלים 512—518, 221, 648, 691, 705—727; הדשה 287—293, 433, 510—511, 671, 705; נוצרה באפרים 290, בתקופת בית יהוא 293, 516; מקדש „אסכטולוגי" 274. עיין אחרית הימים.
אפוד 76, 78, 81, 105, 125, 130, 166, 181, 187, 344, 392, 464—467, 499; גדחה מפני הנבואה (181), 243, (484); הרמונים 431; אפוד ותרפים 130—131, 263; בכתבי ראס שמרה 21—22.
אפותיאוזה 44, 143, 178—181; של המת 544, 549—556.
אפרים 1, 13, 98, 146, 148, 204, 223, 384—386, 398; מנחלת אפרים 145, 147—150, 258, 262, 277—287, 290—293; מלכות אפרים 80, 131, 223, 231, 233, 236, 239—242, 257—266, 287—293, 294, 295—298, 367, 384—386, 399; שקיעתה 289. עיין יוסף.
ארון הברית 71, 72, 76—78, 130—131, 264, 335, 337, 393, 463; יצירת הכהונה 81—83, (354); מקום התגלות 353, 496; הארון והאוהל 77—78, 124, 187, 260, 354—355, 462; הארון והמקדש 77—78, 173—175, 265, 354—355, 467—476; במלחמה 82—83, 99, 137, 351—353, 468—470; שבייתו 105, 115, 121—122, 137, 142, 224, 351, 364, 376, 399, (469), 470; כלי קודש יחיד 130; הקשר עם הפולחן 77—78, 187, 470, 500; הסטליות שבו 81—83, 137, 175, 259—261, 262, 349—354, 418, 427; נשיאת הארון 82—83, 99, 141, 354, 463, 468—473, 480, 496; העלאתו 166, 168—169, 187, 188, 192, 470, 482, 503; בימי שאול 166, 469; (שיר הארון של משה) 72, 83, 148, 202, 351—354, 469, 503; שיר העלאת הארון 169, 201—202, 513, 522, 524, 525; סכנתו 353, 474; אינו מרכז של אמפיקטיוניה 400; גניזתו 470.
ארם, ארמים 11 ואילך, 18—19, 34, 65, 102, 144, 161, 191, 196, 304, 436, 458, 634; אלהי ארם 373; מלחמותיהם בישראל 152, 176, 194—195, 227—233, 248, 250, 254, 265, 288—293, 380; ארמי אבד 626; שלטון ארם 275; גוי נבל 289; אליהו ואלישע 277—279; ארמית 579, 622—623.
ארץ ישראל, הריאלית והאידיאלית 193, 378, 381, 386; גבולותיה 92—95, 100, 152, 157, 193, 194, 382, 384—386; כבוש שבטי או לאומי 386—400; שאלת כבושה השלם 92, 95, 99—100, 152—153, 154, 157, 191, 193—195, 210, 215, 287, 374—384, 386, 391—393; גניזת האידיאל 379—381, 386. ארץ הקודש, עיין קדושה.
אשור (50), 82, 102, 149, 152, 173, 178—180, 234, 265, 268, 275, 279—287, 291, 253, 380, 446, 492, 557, 586, 634, 663; בס' תהלים 660.
— האל 26, 446, 683.
אשר 312—314, 386.
אשרה, אשרות 126—127, 222—223, 225, 236, 238, 263, 269, 365; הסרת

האשרים והמצבות 266—267, 269 ואילך, 360—361; ביטי האבות 26; פסל האשרה 223, 235, 237—238, 266.

באר שבע 63, 127, 128, 143, 336 ואילך, 378, 383, 550, 567; בין התחום הפולחני ובין התחום הנבואי 336.

בבל 1, 11, 13 ואילך, 34, 35, 37, 42, 50, 65, 102, 178—180, 268, 428, 446, 483, 534, 544, 586, 622; השפעה תרבותית על ישראל 19—25, 41, 51, 68—69, 90, 130, 136, 150, 173, 266, 417, 462, 492—493, 497, 531, 553, 557, 585, 596, 682 ואילך; חכמה 144, 196—197, 406, 578, 602, 603, 617—622, 632—646; מומורים 19, 22, 24, 148, 446, 478, 531, 617, 654, 658, 680, 682—684, 690, 706, 726; מקדש בל 480; מגדל בבל 143, 411; הכשדית 152, 275, 380, 688.

בודה, בודיזמום 112, 448.

בית אל 16, 98, 100, 128—129, 143, 173, 236, 262, 383, 393 („בכים"), 400, 500, 550; המצבה 126; כבושה 100, 129, 134, 389—390, 391; אגדת בית אל 143—144, 260, 383, 302, 361, 419, (426); ביטי יאשיהו 269 ואילך, 384—356; התפירות 322—325.

בית הבחירה 124, 169, 172—173, 176, 181, 186, 189, 206—208, 262, 270—275, 356—371, 462, 471—473, 484, 488, 491, 656—658; עיין יחוד הפולחן.

בלעם 18, 28, 34, 339, 412, 415, 422, 443, 529, 538; נבא בשכר 249; מנחש 251, קוסם 621; בלעם ומשה 344; המשורר־המושל 145—146, 620, 634—635.

— שירי בלעם 146, 151, 188, 199—200, 634; אחרית הימים 199.

במה, במות 124—129, 187—189, 222, 223, 235—236, 261, 262, 275—289, 356—371, 472, 491; בס' מלכים 297—298, 356 ואילך, 365; לא מסורת כנענית 128—129, 271—272; הסרתן (234, 235), 237, 262, 266, 268—275, 473; איסורן 129, 266, 297, 358—362, 491, 656; במות התופת 267, 269; במות שלמה 159, 176—177, 187, 193, 210, 269, 270, 295—298; חטא הבמות 656; „מועדי אל" 510, 657, 661; הבמות ובתי הכנסיות 484, עיין יחוד הפולחן.

בני אלהים, בני אלים 139, 150, 170, 178—181, 202, 404, 411, 419, 422—423, 426, 437, 457; בבר' ו', א—ד 425.

בני קדם 13, 18—19, (37), (45—47), 118, 144—146, 149, 196—197, 577, 623, 632, 634—636.

בנימין 98—99, 108, 109, 134, 148, 157, 165—166, 302 ואילך, 384—386, 394—397, 389, 538; בני ימין 15 ואילך.

בעל, בעלים 21, 131—132, 159, 222, 268, 269; מהות הבעל 136, 354—355; מכנויי האלהים 131—132, 160, 224; הבעלים והעשהרות 113—114, 159, 305, 373; גביאי הבעל 114, 224—225, 227—228, 246; הבעל הצידוני, השמדתו 224—234, 236, 248, 250, 255, 272, 278, 290—292, 295; התבעלות האמונה הישראלית 136, 224, 260—261, 354—355.

— בעל פעור 54, 55, 113, 363, 549, 597, 599—600.

— בעל צפון 64.
— בעל זבוב 102, 228, 250, 373.
ברית, עם האבות 26, 29, 438, 439, 483, 581; בין ה' ובין ישראל 39, 53, 55, 63, 66, 67—71, 74, 87, 237, 290, 299, 400, 449, 460, 473—474, 558, 572, 599, 644; סמליה 77, 82—83, 126—127, 130, 168—169, 492; ברית השבטים 57, 60 ואילך, 67, 88—89, 91—99, 302 ואילך, 389—400; לא אמפיקטיוניה 96, 394, 399—400; ברית דטיונית בקדש 66; ברית שכם 309; ברית המלך 217, 589; אספות ברית 73, 269—270, 275, 299—300, 494; על ספר 275, 299; אות ברית 430, 454, 492; אל ברית 499; ברית אברהם 450; ברית עולם 515; ברית מוסרית 520, 558, 583—594, 631, 636—637, 644; עברים 458, 459. עיין אבות, סיני, שכם.
ברכה 473, 475, 477, 491, 492, 513, 525, 530; ברכה וקללה 287 ואילך, 460, 465, 468, 477, (482), 502, 523; ברכת הזבח 105. עיין בלעם, יעקב, יצחק; ועיין כהן.
גבולות, עיין ארץ ישראל.
גבור, גבורים, אגדת גבורים 139—142, 179, 450, 456; „אנשי השם" 404, 585.
גבעה 108, 169, 469, 470; פילגש בגבעה 96, (133—134), 224, 398—400, 500, 570, 592, 600, 627.
גבעון 93, 127, 128, 141, 173, 187, 383, 389, 391, 395—396, 443; גבעונים 93, 101, 134, 191, 194, 210, 309, 389, 395, 396, 458, 561; השמדתם 161—162, 185, 189, 230—231, 364, 370, 396, 551, 596; נמעו 191.
גד החוזה 167, 184, 186, 187, 464.
גדעון 45, 90, 97—99, 101, 107, 109, 123, 126, 142, 144, 224, 397, 562, 567; האגדות עליו 118, 127, 139; ממשלתו 103—104, 107, 109; רואה באותות 109, 118, 123, 182; עושה פסל 130—131, האפוד 365, 376; מקנא 131—132, (266); פילגשו 134, (562).
גוים, עיין ישראל.
גזע 457—461; שותפות גועית 13, 17—18, 22, 304—307, 458.
גילגמש 139, 178, 534, 551, 555, 646.
גלגל 100, 108, 127, 128, 163, 173, 189, 370, 383, 393, 396, 550.
גלות 236, 287—293, 297, 367, 522, 592, 640; שבעי הצפון 233, 236, 284, 288, 297, 377; קבוץ גלויות 508—509, 511, 664—666, 695, 716.
— גלות בבל 240, (296), 356, 493, 504, 508, 661—663.
גן עדן 404, 407—411, 419, 421, 435, (563), (597, 598).
גר, גרים 93, 190—193, 439, 458—461, 523, 524, 542, 568—571, 572, 574, 584; במקדש 126, 264, 458; גיור 519, 620—621; בס' רות 211—214; בתפלת שלמה 367; התגיורות דתית 278—279, 459—461, (543).
דבורה 45, 97—101, 109, 123, 142, 150, 224, 319—320, 378; רואה לשבט ואם בישראל 98, 394—397; דבורה ושמואל 106—107.
— שירת דבורה 98, (107), 115, 147, 148, 320, 394—397, 502, 503; משירת המושלים 145; יסוד אסכטולוגי 157—158.

דגון 103, 114, 119; מפלת דגון 115, (121), 137, 142, (470).
דוד 10, 34, 77, 109, 121, 131, 139, 155, 159—220, 240—242, 243, 257, 360, 364, 368—369, 371 ואילך, 376, 388, 396, 399, 464, 469—471, 490, 503, 523, 525, 540, 546, 554, 563, 589, 596 ואילך, 627, 634, 686; גבור מלחמה 140; מושיע 168; אינו מחרים 190—191, 193—195, 203; אינו משלים את הכבוש 193, 203; דוד וגלית 140, 164—165, 546; משורר 110, 188, 201, 506 ואילך; מגבש השירה הפולחנית 188—189; אין אלילות בימיו 113, 159, 199, 210, 221; אין הפא לאומי בימיו 364; תרפים בביתו 159—160, 220; חוגר אפוד 78, 169, 187; הרעב בימיו 189, (231), 551, 596; בית דוד 146, 168, 180, 188, 198, 200, 202, 236, 240—242, 291, 295, 367, 508, 516, 525—526, 546, 547, 647; תפלתו 170, 200, 369, 500; תשובתו 285; קינותיו 201; מזמוריו 201—206, 688—689; נשיו 458, 562, 596; בס' רות 211—214; ס' תהלים 647, 701. אהל דוד, עיין אהל מועד; גבואות נתן, עיין נתן.
דור הפלגה 28, 36, 285, (404), 411—415, 417, 436, 598; ראשית האלילות 412—414, 434—436, (439).
דיוניסוס, יסוד דיוניסי 22, 48, 74—75, 123, 136, 243, 246, 478—479, 486, 571.
דמון, דמונים 411—412, 423—432, 435, 457, 463—465, 481, 487, (492), 549—551, 553, 587. עיין שדים, שעירים.
דמוקרטיה פרימיטיבית 96—97, 215—219, 372, 398—400; לא אמפיקטיוניה 86, 400.
דן 99—100, (134), 145—146 155, 157, 802 ואילך, 378, 381, 382, 383, 384, 386—387, 392, 393, 397; המקדש 129, 130—131, 155, 262, 377, 550; יחש כהניו 343, 377; תורבנו 377.
דנאל 21, 28—29, 283, 437, 604, 619.
דניאל 501, 637.
דריוש 443.

הבל 27, 339, 411, 439, 536, (551), 645.
הגל 154.
הדד 260.
הודו 112.
הושע 108, 131, 236, 238, 242, 271, 562, 687; חסד 686; על המלוכה 160, 180, 371—373; על בית יהוא 292—293, 295; על המוסר והפולחן 185; על המדבר 626; נגד העגלים 262, 265, 296, 299; על הפריצות 263.
הושע בן אלה 266.
הימן 144, 188, 196, 506—507, 634—635.
היסטוריה, ההיסטוריוגרפיה המקראית 153—155, 208—211, 293—298, 355—400; ראשיתה 153—155, 356, 363 ואילך, 382; גבואית, כהנית 294—296; ההיסטוריון־סופיה המקראית 53—55, 92, 113—114, 117, 153—155, 159—161, 208—211, 221—223, 237, (252, 258), 294—298, 355—400, 599—600, 670—671; הדרמה ההיסטורית, הממד ההיסטורי 58, 60, 85—87, 116—117, 153, 408, 415, 416, 434, 452, 457; הנמקה היסטורית 478. היסטוריה מונו־

תיאיסטית של העולם, עיין מונותי־איזמוס.
העי 141, 395—396, 596. ההפירות 324—325.
הרודוט 294.
התגבאות 22, 45, 48, 109—110, 183—184, 243—246, 253, 542; במדבר 74—75, 122—123; בארץ כנען 123—124; סופה 183; התגבאות פולחנית 123, 128, 243, 478—480, (488), 498—499.

זנות פולחנית, טיבה בישראל 263—264, 272, 578; בעולם האלילי 563—564, 578. עיין קדש.
זרתושטרה 112.

חבקוק, א'—ב' 440, 604, (615), 616, 618, 642, 688; ג' (מזמור מלך) 688, 689.
חג, חגים 25, 54, 66, 105, 125, 127—128, 132—133, 175, 187, 217, 453—455, 466, 475, 483, 486—498, 503, 525—532, 649—650; במדבר 71—73, 74, 343; חג ירבעם 259, 261, 262; שמחת ההג 74, 263; חגים חקלאיים 135—137, 453—454, 487—491, 493; חגים אליליים 136, 453, 474, 487, 490, 493, 497, 650.
חדש 262, 454, 487, 491—492, 496, 526; שמות החדשים 493.
חזון אליהו, עיין אליהו.
חזקיהו 33, 130, 234, 235, 237, 262—263, 264, 265, 270—271, 298, 299, 361, 401—402, 443, 473, 485, 560; תפלתו 501—502; תפלתו 501—502; אנשי הזקיה 576—577; תה' פ"ט 663.

חטא 81, 427; שורש הרע 85, 293, 295, 407—415, 436, 590, 593—594, 602 ואילך; התפיסה העתיקה 286—287; החטא הדתי והמוסרי של ישראל 53—56, 130, 287—293, 295—298, 299, 510—511, 528—529, 592—594, 603, 626—628, 670—671, 674—676, 690; בספרי נ"ך 363—381, 670; חטאי אלים 563—564, 602. החטא הקדמוני, עיין נצרות.
חטאת, עיין קרבן.
חטי 80—81, 133, 292, 463—467, 475—476, 477, 481—482, 487, 494—496, 528, 530.
חכמה, ספרות החכמה 19, 21, 24—25, 32, 114, 195—197, 401—404, 439, 509, 510, 527, 531, 544, 557—559, 574 ואילך, 601 ואילך, 617, 623—631, 646; רקע לא ישראלי 283, 404, 440, 519, 574, 577, 605, 640, 645—646; טוטר החכמה 68—70, 196—197, 519, 557—559, 574—594, 604—646; שרשה העתיק 79, 196—197, 404, 585—595, 634—646; נשים חכמות 195—196, 499, (503), 547; כהנית 299; כשוף 348; בס' תהלים 283, 518—522, 527—529, 631, 703—704, 707; עניים, צדיקים ורשעים 582, 625, 681—682, 696—698, 703—704; חכמה וגבואה 402—403, 631—645; חכמת המורת פוליתיאיסטית 637.
חלדה 247, 269—270.
חלום, חלומות 118, 121, 182—183, 251; חלום שלמה 361, 500.
חמורבי 1, 68, 178, 287, 493, 561, 562, 586, 587—588, 598.

חנה (104), 501, 503, 505, 523, 589, (571), 597; מומורה (מומור מלך) 505, 689.
חנוך 27—29, (425), 535, 551, 556, 597.
חסיד, חסידים 509, 677 ואילך, 686 ואילך; הכהנים 462; הקהל ההוגג 202, 509, 528, 672, 696; העם 202, 517, 682, 694—695.
חרטום, חרטומים 38—40, 47—48, 50, 85—86, 346—348, 463, 482, 490.
חרם 55, 133—134, 189, 302 ואילך, 564—565, 627; של המלך 215—216; חרם הכנענים 88, 93, 94, 133, 134, 306, 311—312, 440, 458; חרם צפת 311—312; חרם יריחו 395; הרם עמלק 107, 133, 162—163 (183), 184—185, 189, 364, 370, 439; החרטת העי 141; החרטת טדין 341; סוף מלחמת החרם 190—191, 193—195, עיין גוב.
חרמה 311—312, 345, 389—390, 391.
חת, חתים 4, 192, 439, 557, 586.

טומאה 80—81, 455—457, 464 ואילך; דימונית 348, 456—457, 481, 530, 532, 550—552; תפיסתה הישראלית 58, 81, 431—432, 456, 465, 481—482, 530, 551, 553—556; טומאה וקדושה במת 553, בזנות 564.

יאשיהו 33, 73, 225, 235—236, 237, 252, 262—263, 265, 401—402, 663; הרפורמה 268—275, 299, 356 ואילך, 473, 485, 488, 494; גבולות יהודה בימיו 384—386.
יבום 212—213, 439, 548, 561.
יהוא 180, 226—233, 236, 241, 253—255, 265, 283—284, 288, 516, 627; לא הסיר את העגלים 259—262; טושיע 290—292; נבואת הושע לביתו 242.
יהודה 16 ואילך, 93, 98, 148, 157, 204, 212 223, 302 ואילך, 384—386, 396; דם כנעני 13, 17, 304—307, 458; טלכותו 146, 199, 240—242; לא נזכר בשירת דבורה 397; כבוש ירושלים (100), 390; כבוש השפלה 320, 390.
יהוידע 233, 265, (269), 485.
יהוה, ההגלות השם 25, 30—31, 37—39, 50—52, 53, 85, 131—132, 339, 346, 434, 620—621; ביאור השם 42, 50—51; אל נעלם לגויים 286, 434—446, 723, עיין ישראל.
יהונדב, בן רכב 231—232, 338, 342, 458, עיין רכב, אידיאל נומדי.
יהורם, בן אהאב 229—231.
יהורם, מלך יהודה 198, 226, 233.
יהושע 7, 10, 53—54, 71, 73, 118, 127, 139, 150—153, 218, 276, 337, 344, 442—443, 468, 469, 499, 500, 538, 550, 597; המסורת על תקופתו 356 ואילך, 386 ואילך; אין המא אלילות בימיו 113—114, 160, 363—364, 374; כובש הארץ 89—110, 302 ואילך, 377 ואילך, 386 ואילך; לא כבוש שלם 387, 391 ואילך; האגדות עליו 140—141, 152; טשרת טשה 74, 77—79, 91, 104, 122—123, 140, 218, 590; שואל באורים 81, 105, 106, 120, (125), 344, לא בעניני מלחמה 392; עושה נפלאות 140—141, 247, 344, 463; מסיר אלהי נכר 114; ברית שכם 309, 394—395, 399—400, 590.

— ס' יהושע, זמן חבורו 154—155, 203, 355—400; יסוד אסכמולוגי 157; אין אידיאל של שלמון מדיני 194.
יהושפט 226, 263, 443.
יום הכפורים 81, 455, 456, (466), 468, 475, 478, 481, 487, 493—493; העמתי 475, 495, 496, 498.
יום יהוה 291—293, 506, 516—517, 715.
יון 21, 48, 96, 406, 447, 508, 544, 593, 600; פירודה 95, 102; סנגון יוני 266; חכמת יון 578, 634; תוקים 586—588; אסטיקטיוניה 400; לא נזכרה בס' תהלים 650.
יונה 247, 276, 279 ואילך, 292—293, 217, 222, 443, 501, 505, 600.
— ס' יונה 279—287, 437, 440, 605, (645), 711.
יוסף 1, 6, 15 ואילך, 47, 145—146, 262, 302 ואילך, 387 ואילך, 439, 537—538, 550; דם מצרי 13, 17, (304), 458; תנומיו 552; בית יוסף 93, 94 100 145—146, 148, 387—388, 392—393, 394—397, עיין אפרים.
יחוד, עיין אמונת היחוד.
יחוד הפולחן (לפי ס' דברים) 234, 262—263, 266—267, 268—275, 401—402, 482—484; בס' מלכים 296—298, 359, 330—362; בספרי הקורות 355—371; אהל מועד 359.
יחזקאל 21, 237—238, 290; אינו מוכיר חטא העגלים 296; על גביאי השקר 256; התקדשותו 346; ערי כהנים ולויים 382; תלוקת הארץ 384; מעשה מרכבה 418, 422; שאלת הגמול 283, 533, 595—596, 615—617, 631—642; „ארץ כי תחטא“ 283, 437, 440, 616; חוקיו 589.
— ס' יחזקאל 462.
יעקב 1 ואילך, 29, 70, 93, 143, 292, 302 ואילך, 439, 500, 536—538, 545, 563, 597; מציב מצבה 126, 144, 549; נדרו 473, 523, 536; תפלתו 523, 524, 536—537; בניו גבורים 140; מסיר אלהי נכר 160; מלחמתו עם ה„איש“ 189, 342, 425; חנומיו 552.
— ברכת יעקב 145—146, 199, 287; אחרית הימים 157.
יפתח 34, 97—99, 107, 109, 224, 562, 567; על כמוש 115; נדרו 133, 365, 376, 564; בכויי בתו 550.
יצחק 1 ואילך, 29, 292, 302 ואילך, 440, 450, 500, 536, 597; עקדת יצחק 132, 173, 606.
— ברכת יצחק 198.
יראת האלהים, של הגויים 281—282, (339), 347, 440—439, 558, 574, 720; בספרות התכמה 575, 579, 580, 604 ואילך, 607 ואילך, 613, 618—619.
ירבעם בן יואש 233, 238, 279, 284; מושיע 233, (247, 248), 292—293; גבואת עמום 242, 292—293; הושע 292—293; ראשית האסכמולוגיה התדשה 287—293.
ירבעם בן נבט (80), 176—177, 180, 189, 241, 249, 250, 253, 258, 367, 372, (399), 499, 546; תמאותיו 76, 222—223, 229, 232—233, 258—262, 275—276, 291, 295—298, 362, 365, 377, 425, 471, 494, 599.
ירושלים 4, 26, 80, 83, 159, 235 ואילך, 241 ואילך, 256, 288, 296, 297, 378, 389, 391, 392, 448, 509; מקדשה אינו קדום

129, 172—173, 260—261, 353—354;
כבושה הראשון 100, 388—390; כבוש דוד
168—169, 190, 305, 388—390; „עיר נכרי"
134, 173, (191); יבוס, בלי ערך צבאי
101, 388; עיר בין־שבטית 146, 168; עיר
דוד 168, 187, 201—202, 545; בתירתה
168—171, 202, 207—208, 240—242, 273—
274, 355—356, 361—362, 384, 508; בס'
תהלים 655—658; אינה בין ערי הכהנים
382—383. עיין מקדש.

יריחו 93, 133, 141, 337, 389, 395—396,
463, 468; עיר התמרים 389; בימי יאשיהו
384—386; התפירות 321—325.

ירמיהו 236—238, 290, 370, 533, 599;
רואה 277; אינו מוכיר עגלים 296; על
המוסר והפולחן 185; על נביאי השקר
256; על מעשי יאשיהו וצדקיהו 299—
300; על הקרבת הבנים 267—268; סבלו
255, 269, 524; משתמש מלילך 282;
התקדשותו 346; פוטוריו 505, 524, 530,
647—649, 688, 700—702, 707—708, 709,
715, 716, 725; שאלת הגמול 604, 615—
617.

— ס' ירמיהו 462.

ישראל, העם והשבטים 91 ואילך, 386—
400; תולדותיו פלא־אות 60, 103, 139—
142, 153, 396, 450—452; יודע את האלהים
70, 85—86, 116—117, 137, 208, 291, 434—
435, 441, 451, 591—593, 723; ישראל
והגוים 280—287, 404, 433—461; לא עם
מדברי 65—66, 68, 625—626; עם מלחמה
140. עיין שארית ישראל.

ישו 534, 573—574.

ישמעאל, ישמעאלים 11, 13, 16, 149,
192, 450, 536, 634; ארצם 341.

ישעיהו 21, 234, 236—238, 252, 271, 290,
291, 418, 500, 501, 546, 616, 678 ואילך,
703, 709, 714; רואה 277; אינו מוכיר
עגלים 296; רופא, עושה נפלאות 247,
277, 298; בס' מלכים 298; על נביאי
השקר 256; נביא ישועה 258, 298;
תיאור התקופה 288; התקדשותו 346,
426.

ישעיהו השני 211, 214, 367, 640, 662,
677, 681, 688; פומוריים 650, 717—719,
724—725.

יתרו 38, 62, 443; סדרי משפט 339; יתרו
והאמונה הישראלית 338—342, 345, 443.

כהן, כהנים 25, 41, 42, 49, 57, 72, 90,
104—106, 128, 129, 175, 462—504, 583,
727; חלקם ביצירת האמונה הישראלית
75—94, 124, 136, 266—267, 270—275,
299—300, (354), 401—403, 462 ואילך;
שירות לפני הארון 77, (202), 354, 463;
ברית כהנית 70; תפקידיהם 80, 105, 125—
126, 131, 181, 187—188, 264—265, 343—
344, 398—400, 464—467, 499—529—532,
536, 543; נושאי הארון 141, 463, 484,
465, 480; כהן ונביא 78, 80, 84, 162,
342—344, 484—485, 499; כהן ומלך 178—
181, 513, 669; כהנים ולויים 78, 84, 125—
126, 188—189, 264—265, 465, 478, 484;
ברכת כהנים 105, 465—466, 475, 477,
502, 530; ערי כהנים 125, 382—384, 503;
כהנים במקם יריחו 141; שרי המלך 188,

265, 484; נכנעים לטלכים 162, 265, 485; לא שאפו לשלטון 180; תופשי התורה 299, 343, 627; היסטוריה כהנית 294—296; בס' תהלים 664, 705; כהנים אליליים 114, 222 ואילך, 238, 269; כהני ירבעם 259, 262—264, 276, 352; כהני הבמות 269 ואילך, 362, עיין אהרן.

כורש 443, 446, 661.

כמוש 114, 115, 177, 365.

כנען, כנענים 34, 37, 65, 92 ואילך, 178—180, 439, 536, 588; מלחמות כנען 33, 88, 91—95, 97—101, 145, 146, 148, 152—153, 287, 302—328, 374 ואילך, 386—400, 442, 443; ההרם וההורשה 88, 93, 94, 133, 134, 140, 194, 306, 311—312, 378—382, 385—409, 443, 450, 458, טעמם 440; חסול הגורם הכנעני 94—95, 99—101, 134—135, 191, 194, (221). 305, 311, 388; סוף מלחמת החרם 190—191, 193—195; עבדים 191, 193, 264; דם כנעני 13, 17, 29, 304—307; המשטר המדיני 92, 311; השפעה תרבותית על ישראל 19—25, 41, 48, 51, 74, 79, 90, 123, 128—129, 131, 134—135, 136, 138, 143, 150, 173—176, 180, 260, 271—272, 311, 406, 417, 462, 493, 635, 645, 650; עבודת הבעל 224 ואילך; מזמורים 19—20, 24, 147, 150; נישואי תערובת 191—193, 366, 378, 458; סמיעתם 191; מסחר 578—579; ארץ כנען 1 ואילך, 38, 54, 57, 62 ואילך, 71, 87 ואילך, 91 ואילך, 113, 139, 142, 154, 198, 210, 302—334, 373 ואילך, 450—451; ראס שמרה 20—22, 147, 150, 268, גבולות הארץ, כבושה השלם, עיין ארץ ישראל.

כרוב, כרובים 76, 77, 78, 81—83, 130, 173—175, 349—354, 473—475; הקבלה לעגל 259—261, 265, 421, 425, (471); מוטיב מצרי 82, 173—174, 260; רכב אלהים 82—83, 137, 148, 175, 352—354, 418, 425—427, 473—474, 722; צורתם 425; ישב הכרובים 148, 350—354, 426; שומרים 350, 353—354, 426—427, 473; בני אלהים 411.

כשוף 22—23, 39, 44, 52, 73, 90, 121—122, 139, 142, 222, 231, 348, 413, 482, 534—535, 587; שירי קסמים 145; בס' תהלים 649—651; פרישה טן המגיה 49—50, 80—81—118—122, 137, 286, 346—348, 416—417, 419, 465, 476, 478, 487, 530; לא קסם בישראל 47—50, 72, 140—141, 247—252, 463—465, 530—532; התפיסה המקראית 432.

לבן 13, 14, 29, 70, 126, 131, 537.

לוי, לויים 1, 77, 354; בקדש 66, 339—342; בימי בית ראשון 188—189; ירידתם 264, 484; בני לוי 77, 78—79, 84, 125—126, 130, 188, 264, 362, 462, 566, 598, 664; משפר משה 78—79; ערי לויים 124, 382—384; שומרים, שוערים, משוררים 126, 188—189, 264—265, 503—504, 529—532, 634, 679; נושאי הארון 468, 470; ממשוררי תהלים 478, 679, (727); שיר הלויים. 478. עיין כהן, שמעון ולוי.

לוחות 70—71, 77—78, 82—83, 130, 175,

345, 346, 354, 427, 467—468, 472, 473.
לויתן 406, 724.
לחש 80, 83, 463—465, 476—478, 530—532, 649.
למואל 28, 575, 576—577, 635.

מגיה, עיין כשוף.
מדין, מדינים 11, 34, 55, 88, 98, 101—102, 109, 130, 142, 149, 152, 198, 380; משה ומדין 38, 48, 62—67, 70, 338—342; יום מדין 98, (397); אויבים, מוחרמים 341; חכמי משל 144.
מואב, מואבים 11 ואילך, 16, 34, 55, 62, 72, 88, 89, 95, 102, 149, 152, 161, 191, 192, 194—195, 198, 200, 204, 230, 304, 339 ואילך, 380, 436, 483, 663; השיר על מפלתו 145; לא הוחרמו 162; ההתחתנות בהם 366, 458.
מוחמד, עיין טהמד.
מונולטריה 37, 277.
מונותיאיזמוס 25—32, 277 ואילך; כהני עממי 239 ואילך, 299, 403; יצירה ישראלית 23, 41 ואילך; העם המונותיאיסטי 30—31, 34—37, 54—56, 237—238, 262, 293, 487, (491), 531, 727; יצירת מעמקים אינטואיטיבית 115, 129, 138, 140, 175, 181, 182, 207, 405, 408, 415, 462, 476—478, 479, 486, 531—532, 554—556; המהפכה המונותיאיסטית 53—59, 67—68, 79 ואילך, 84—87, 90, 111 ואילך, 114 ואילך, 117, 138, 145; התקופה המונותיאיסטית (ימי משה־יהושע) 53—54, 113—114; זרמים מונותיאיסטיים 3, 28, 35, 42, 637; תפיסה אריתמטית 28, 42, 44, 407; מונותיאיזמוס ואלילות 335—348, 354, 418—419; בספרות החכמה 636—637; בס' תהלים 649—653, 727; היסטוריה מונותיאיסטית של העולם 29, 30, 33, 412—414, 434, 436, 558—559, 575.
עין אמונת היהוד.
מוסר 32, 74, 79, 144, 219, 557—645; אישי, לאומי 69—70, 197, 585—594, 595 ואילך, 638 ואילך; מוסר נבואי 69, 557—559, 583—594, 638 ואילך; דרישת הנביאים 68, 186, 196, 209—210, 249, 258, 278, 594, 615—619; רקע לא ישראלי 283, 284, 404 ואילך, 519—521, 574, 605, 621; מסורת האבות 27 ואילך; הוקה עולמית 68—69, 432—441, 570, 572, 574, 586, 591, 593; של העולם האלילי 24—25, 68—70, 280—287, 435, 439—440, 557, 587—588, 593; הממד המוסרי 58, 70, 408, 434, 452; מוסר החכמה ומוסר התורה והנבואה 68—70, 197, 439, 557—559, 571—594, 637—646; בסוס לאומי 454, 558, 565, 571—573, 583—584, 586—587, 591—594, 644; ברית היסטורית 520—521, 558—559, 572, 583—584, 586—587, 591, 599, 631, 637, 644—645; בין־לאומי 68, 570, 574; מוסר ופולחן 68—70, 75, 185—186, 510—511, 528, 532, 574—576, 586, 587, 592, 631, 643, 645, 655, 670—676; הגורם ההיסטורי המוסרי (239) 298, 584, 592, 670—671, 675—676, 690 ואילך, 710, 711; גמול 595 ואילך; ספרות ספורית 282—287, 605; האידיאל המוסרי 624—628, 697; הפרובלמות היסודיות 283, 405—415, 601 ואילך, 620—622, עיין חכמה,

מזבח, מזבחות, 2, 26, 29, 35, 38, 77, 104, 124—128, 159, 217, 262, 336—337, 490 ואילך, 498; במדבר 67, 74, 337—338; בנין מובחות 105, 127, 132, 143, 169, 173, 180, 186, 187, 201, 304, 336—338, 344, 383, 464, 466, 500; מובחות שדה 124, 126, 272, 467, 472; מובת נחושת 124, 126, 173, 472; לאלילים 222 ואילך.

מזמור, מזמורים (32), 476 ואילך, 502—532, 513, 514, 543, 557; יצירה לא כהנית 477—478, 503—504, 525 529—532, 727; בתקופת השופטים 147—150; בתקופת המלכים 169, 179, 192, 200—206, 293, 513 ואילך; מומורים למודיים 196—197, 283; מזמורי מלכים 179, 192, 202—206, 505; מומורי עניים 147, 206, 523—525; בספרות הנבואית 402, 506, 515—517, 524, 687—688, 704—705, 723—725; ישעיה השני 717—719; ש"א ב', א—י 505, 689, 720; ש"ב כ"ב, עיין תהלים י"ח; ש"ב כ"ג 204—205, 689; ישי' ל"ג 704, כ"ה 709, כ"ו 725; יר' י"ד, ז—מ 505; יואל א', מו—כ; ב', יו 505; יונת ב', ג—י 505; מיכה ז' 704; חבקוק ג' 688, 689, עיין בבל, כנען, מצרים, קינה, שיר, תהלים.

מחמד 47, 49, 53, 56, (72), 74, 78, (91).

מיכה 236—238, 271, 703; על נביאי השקר 256; על הקרבת הבנים 267; על שומרון וירושלים 298.

מיכיהו 228, 245—246, 247, 254, 255—257, 276, 427; אינו נלחם בעגלים 262; „פסימיסט" 257.

מלאך, מלאכים 47, 148, 150, 422—432, 437; בני־אדם־מלאכים 551; צבא השמים 418, 423, 425; נפילים 653; מלאכים רעים, מויקים (50), 347, 426—432, 487, 550, 651; מלאך אישי 537; מלאך ה' 393, 424; שרי הגויים 437, 652—653. עיין בני אלהים.

מלך מלכים, 159 ואילך, 276, 293 ואילך, 565—567, 577 ואילך; מלכים כהנים 178—181, 513; ייסוד המלוכה בישראל 102—110, 117, 146, 209, 210—211, 387—388, 399—400, 543; המלוכה נוצרה בבת אחת 103, 117, 399—400; ההתנגדות למלוכת 103—104, 108, 117, 151, 160—161, 179, 209, 365, 371—373; השנאת המלוכה 155, 161, 186—206, 208—211, 221, 373—377; מלכות עולם 60, 170, 186, 188, 203, 207, 219, 241, 508, 512—518; בתוון המשיחי 151, 186, 512—518; דמוי המלכות 178—181; שרשה הנבואי 180—181, 200, 218, 240—242, 344; יעוד המלכות 151—152, 197—198, 200, 215, 450—451; האידיאל המדיני 193—195, 197—206; מלכות בית דוד 146, 168, 170—171, 180, 186, 187, 236, 258, 291, 295, 508, 511—518, 647, 660—663; משפט המלוכה 71, 108, 109, 151—152, 215—219, 372, 566—568, 589; ברית עם העם 217, 399, 566, 589; מתן חוקים 217, 586—591; תמאיהם 364—365, 371—373, 596—600; זכיות סקרליות 169, 187—188, 217, 218; מלך העתיד 180, 242, 291 513; חלוקת המלוכה 189, 209—210, 223, 240—242, 259 ואילך, 287, 294, 295—298, 362, 365—369, 599; תמארת וירידה 176,

275, 287; פולחן מלכים 178, 551; בס' תהלים 647, 664. מלכות אפרים, עיין אפרים.
— ס' מלכים 293—298; ביגו לס' שופטים ושמואל 210—211, 297—298, 364—365, 371; זמן חבורו 294, 365.
מלך, מלכום 114, 177, 267—268, 267—268, 364, 440.
מלכות האלהים, 156; הקדומה 84, 88, 95—110, 113, 139, 160—161, 162, 345, 378, 394, 397—400, 451, 567; ללא דוגמא 60—91, 178, 218—219, 398; הערכתה 155, 158, 161, 208, 211; ראשיתה 73—74, 178; לא מלכות כהנים 180, (345), שלמון שליחים 398; בנצרות ובאיסלם 88; מלכות האלהים ושלילת המלוכה 371—374; המשיחית 511—518, 680; בס' תהלים 721—725.
מלכי צדק 26, 28, 36, 172, 339, 412, 536; מלך־כהן 180.
מלכת השמים 28, 238, 268, 272.
ממלכת נביאים 90, 95—110, 180, 398.
מנשה 1, 13, 92, 98, 99, 146, 204, 302 ואילך, 384—386.
מנשה, בן חזקיהו 225, 234—236, 238, 242, 252, 264, 267—268, 269, 270, 274, 297, 298, 365, 596, 668.
מסחר 578—579, 626.
מעשר 25, 262, 383, 453—454, 484, 509, 501, 541—542, 570, 572, 656; הקדמון 125, 484, 656.
מצבה, מצבות 85, 126—127, 222, 223, 263, 365; הסרתן 266, 269 ואילך, 360—361; ביטי האבות 26, 70—71, 143, 304; בסיני 67, 126—127, 338; על קבר 546, 549.
מצרים 1 ואילך, 34 ואילך, 37, 38 ואילך, 42, 56, 178—180, 302 ואילך, 439, 440, 441, 451; השפעה תרבותית על ישראל 22—25, 41, 47—48, 68—69, 79, 82, 90, 136, 141, 150, 173—176, 260, 266, 417, 462, 463, 493, 531, 541, 553, 557, 584, 585, 596, 659 ואילך, 682 ואילך; חכמה 144, 185—186, 196—197, 541, 565—577, 579, 581, 587—588, 602, 603, 617—622, 632—646, 660, 681, 703; על הטוסר והפולחן 185—186, 510, 575; מומורים 19, 22, 24, 147, 446, 478, 531, 658—659, 682—684, 690; דתה 42—45, 143, 428, 446, 483, 534—535, 563—564; פולחן מתים 22, 178, 544, 551—554; שמות מצרים 22, 79; סמל העולם האלילי 39—40, 49—50, 60, 85—86; בלי אלים 347—348; שלטונה בכנען 92, 304—311, 317—319; התחתנות במצרים 386, 458.
— יציאת מצרים 60—89, 92, 135, 138, 145, 191, 302—328, 451, 453, 454, 460, 571, 583.
מקדש, מקדשים 35, 46—47, 57, 77—78, 124—131, 217, 494 ואילך; המקדש הישראלי 80—81, 206—207, 260—264, 273—275, 420—421, 462—485, 553; אגדת המקדשים 128, 129, 142—144, 273—274, 354—355, 420, 472; האבות לא בנו 2, 25, 142—144, 260, 304; שילה 104—106, 128, 130, 166; מקדש שלמה 77, 83, 129, 172—177, 187—189, 206—208, 240—242, 266, 349—354, 356 ואילך, 421, 462, 470—

473, 503, 509; בית תפלה 207, 359, 439, 473, 500—501, 542; גם לנכרי 460—461, 500, 542; מקדש שלמה וטקדשי ירבעם 260—261, 262, 265—266, 271, 471, 474, 483, 494; מקדש שלמה והארון 354—355, 427, 471—473; מזמורים 526—532; תקופת ייסוד המקדשים 127—129, 142—144, 187, 472; לא מסורת כנענית 128—129; אין מקדש של אמפיקטיוניה 96; מקדשים לאלילים 114, 159, 222 ואילך, 238, 267, 272. עיין בית הבחירה, ירושלים.

מרדך 43, 446, 493, 497, 649.

מרים 46, 72, 75, 122, 344, 345, 499, 502, 503, 597.

מרנפתח 1, 61—65, 73, 94, 312—319, 325—328.

משה 1, 3, 29—32, 33—91, 111, 113, 115, 117, 118, 138, 139, 144, 150—151, 170, 257, 276, 302 ואילך, 363, 448, 503, 538—539, 540, 546, 547, 669; האגדות עליו 334—348; אור פניו 422; אותות 345, 346; התקדשותו לנביא 346, 537; מריבת קדש 335, 342, 597; במלון 345, 346, 430, 537; נביא, משורר, רואה 45 ואילך, 109, 120, 122—123; מחוקק, שופט 68—70, 74, 90, 96, 97, 106, 218, 343—344, 589; נשען על בני לוי 78 ואילך; לא כהן קוסם 49, 52, 72, 75, 90, 335, 342—344, 346—348; עושה נפלאות 47—48, 50, (72), 247, 344—348; ממנה שופטים 217, 567; אינו שואל באורים 344; מקים מובחות ומצבות 67, 126—127, 338, 344; לא שלל פולחן 75—76, (343); הנביא השליח הראשון 29—30, 38 ואילך, 49, 50, 52—53, 55, 59, 68, 72, 84, 85, 87, 90, 122, 178, 344—346; שם מצרי 22; „מצרי" 42; „רציחתו" 42, 75, 86—87; גבור 140; מריו 415; ענו 571, 684—685; תפלתו 157, 285, 290, 346, 433, 442, 499, 500, 537—538, 599, 600, 603; משתמט מלילך 282, 415; נשיו 458. עיין שירת הים, שירת האזינו, ארון.

— ברכת משה 145—146, 148, 193—193, 287, 335, 342—343; יסוד אסכטולוגי 157, 199, 514—515.

משיח, תקוה משיחית 88, 161, 168, 171, (180), 203, 240—242, 291—293, 380, 512—513, 518; בס' תהלים 647, 712 ואילך; בנצרות ובאיסלם 88, 647. עיין אחרית הימים, אסכטולוגיה.

משל, משלים 19, 32, 144—147, 195—197, 527—529.

— ס' משלי ה—ו, 19, 21, 69, 195, 283, 401—403, 440, 557—559, 575—584, 595, 596, 618—619, 631—646, 697. עיין שירת המושלים.

משנה תורה. עיין יהוד הפולחן.

משכן. עיין אהל מועד.

משפט 19, 27, 31, 32, 68—71, 79, 276—277, 339, 557—594, 636; בידי הזקנים 96, 343, 566; בידי המלך והשרים 215—216, 343—344, 567; הכהנים והמשפט 343, 465—467; משפט המלוכה 71, 108, 109, 215—219, 372, 566—568, 589; ראשית המשפט הישראלי 74; מתן חוקים 217, 586—591; משפט חילוני (דין המלכות) 217, (589); משפט אלהים 127, (466), 467, 561, (566). משפט הרשעים. עיין צדיק ורשע.

משפט האורים, עיין אורים ותומים.
מת, מתים 456, 479—480, 544—556; כנוי לאלים 431, 549; רוחות המתים 182, 432, 544, 547, 549—552; פולחן מתים 535, 548—554; מנהגי אבל 456, 470, 490, 499, 503, 527—528, 547, 549—554; תחית המתים 596, 640, 642.
— דרישה אל המתים 182—183, 252, 267, 432, 545, 547, 549—550, עין אוב.
נבוכדנצר 443, 661, 668.
נביא, נביאים 41, 45 ואילך, 55, 87, 92, 183, 243—258, 542—543; מנהיגים 45—46, 81, 90 ואילך, 96—110, 122, 215, 218, 276—277, 343, 398, 466, 542, 567; שליחים 29, 37 (רק בישראל), 48—49, 68, 69, 71—72, 73—75, 84, 85, 87, 90 ואילך, 96—110, 113, 115—121, 138, 150, 162, 184, 243—252, 254, 257, 278, 284, 294, 304, 344 ואילך, 393 („מלאך ה'"), 396, 398, 417, 484, 571; מתפללים על ישראל 157, 285, 290, 499—500; עושי נפלאות 39—40, 47—48, 50, 120, 140—141, 246 ואילך, 277, 344—348, 542—543; פועלים כיחידים 122—123, 184, 247, 254; גרושים לפרטים 120, 246 ואילך, 251; גלחמים במלכים 162, 184, 186, 241—242, 254—258, 278, 485; שרי המלך 184, 186; פטריוטים 254 ואילך, 292—293; נביאי ישועה 255—258, 291—293, 298; תוכחה 257—258; בני נביאים, משרתים 74, 75, 77, 78, 108, 122, 140, 243 ואילך, 253—255, 294; מלחמתם בבעל 254—255; מתנבאים 74—75, 109—110, 122—124, 243—246, 253, 264; „משוגעים" 253—254, 264; דרישתם המוסרית של הנביאים 68, 186, 196, 209—210, 249, 258, 278, 294; מוסר נבואי 69, 557—559, 583—594; על הפולחן 185—186, 510, 532, 575, 592, 670—677; היסוד הנבואי באמונה הישראלית 73—75; הקשר עם האוהל והמקדש 77—78; השורש העתיק של הנבואה 45—49, 79; נביאים במקדשים 264; אופי הנבואה הישראלית 116 ואילך, 255—258; בין צפון לדרום 261—262, 290—293; הספרות הנבואית בתנ"ך 150—153, 197—200, 214—215, 276—279, 287—293, (294), 363—400; המלוכה והנבואה הישראלית 180—181, 184, 200, 240—242, 344, 567; היסטוריה נבואית 294—296; היסטוריוגרפיה ונבואה 363—400; מתן תוקים 589 ואילך; נביאי שקר 247, 248, 251—252, 255—258, 261, 292; אינם מכשפים 252; הריגת נביאים 226—231, 250, 254—255, 295, ביטי מנשה 268; נביאי הבעל 214, 224—225, 227—228, 246, 479.
— הנבואה הספרותית 239—240, 258, 276—277, 280—281, 298, 299, 357, 401—403, 431, 442, 444, 447, 532, 557—559, 564, 567, 575, 594, 599, 604, 615 ואילך, 631 ואילך; ראשיתה 628; לא נבואת פורענות 257—258; על חטא האלילות 236—238; לא דרשו בטול הבמות 271; ספרות ספורית 277; הנבואה הספרותית וס' ההלים 510—512, 515, 521—522, 631, 648—727; ספרות החכמה 583, 615, 631—646; הנביא והמשורר־החכם 529.
עין רואה, כהן.

נוב 150, 163, 185, 216, 370, 383, 385, 483.
נח 21, 27—29, 283, 339, 411, 437, 535, 536, 558, 571, 597, 598, 604, 619, 637, 645; אינו שליח 345; בני נח 438, 591.
נחמיה 73, 211—212, 256, 500, 501, 627—628.
נחש 19, 21, 80, 83, 90, 117—122, (137), 182, 222, 465, 468—469, 534—535; לא נחש ביעקב 228, 249—252, 463—465; מנשה 235, 267.
נחש, הנחש הקדמוני 407—411, 427, 598.
נחש הנחושת, נחשתן 76, 130, 234, 259, 265—266, 272, 835, 345, 346, 347, 425.
ניוה, בס' יונה 279—287, 422, 440, 501.
נמרד 436, 535.
נסוך מים 128, 186, 453, 490.
נעמן 214, 249, 250—251, 277—278, 339, 436, 444, (455), 460, 543, 620, 645, 722, 726.
נצרות 47, 56—57, 58—59, 88, 112, 117, 181, 345, 347, 414, 448, 533—534, 551, 679 ואילך; מסילים 131; התמא הקדמוני 415, 534, 640; אהבת הריע 573—574.
נשואי תערובת 134, 191—193, 304, 365, 458—458; האיסור הכולל 193, 366, 458; בס' רות 211—214, 458.
נתין, נתינים 561.
נתן 184, 195, 209—211, 249; נבואת הפורענות 186, 196, 209—210, 257, 368—369, 594; התנגד לבנין בית 187, 354—355, 360.
— חזון נתן 161, 169, (179), 180, 200, 202—206, 207, 209—211, 242, 369; עתי קותו 186, 369.
סדום 17, 27, 31, 69, 415, 417, 429, 430, 439, 536, 570, 593, 597; הספור על סדום 283, 284, 285, 440, 605, 638, 641, 711.
סיני 61 ואילך, 66, 137; סיני וראשית האמונה הישראלית 334—343; מעמד הר סיני 39, 54, 71, 345, 559, 572, 590, 592; ברית סיני 67—71, 74, 77, 88, 126, 168—169, 175, 197, 400, 430, 451, 482, 558 ואילך, 586, 592; הר סיני 419—420, 422, מקומו 67, 339—340, 345; מדבר סיני 9, 13, 61 ואילך, 345, 451 ואילך, 625—626; קדושתו נבואית־בלבד 38, 66, 137, 336—342, 420; הופעה מסיני 148, (157—158), 198, 337, 343, 419, 422. עין מדין, קדש, אידיאל נומדי.
סינקרטיזמוס 42—43, 260—261, 447; לא היה בישראל 132, 222—226; של מנשה 267.
סכות 453, 455, 487—491, 495; מומורים 490, 526.
סנחריב 443, 663, 692, 705, 718.
ספר הישר 33, 145, 153, 389; השלמתו 197.
ספר איוב, עיין איוב.
ספר יהושע, עיין יהושע.
ספר מלחמת יהוה 33, 72, 145—146, 153.
ספר משלי, עיין משלי.
ספר שופטים, עיין שופט.
ספר תהלים, עיין תהלים.
ספרי הקורות, עיין היסטוריה.

עבד, עבדים 458—459, 504, (524), 560—561, 562, 566, 569—570, 572—573, 580,

582, 584; ראשית העבדות 411, 538.
— עבד עברי 300, 459, 541, 560—561, 562, 569—570, 572—573, 582, 584, 627—628; יובל 496, 573, 627.
עבודת אדמה, אידיאל 578—579, 624—626.
עברי, עברים, בני עבר 4, 7, 8—13, 21, 45—47, 144—145, 309—310, 314, 315, 328—334, 463, 544; אלהי העברים 30, 50; שבטים עברים 65—66. עיין עבד עברי.
עגל, עגלים, מעשה העגל 54, 55, 113, 157, 342, 363, 415, 538, 599; חטא לאומי 209, 599; אהרן עשהו 80, 84, 261, 264, 276; אפר העגל 120; לא סמל האל 76, 259; חָמִיש 76, 265; עגלי ירבעם 76, (80), 222, 223, (229), (232—233), 259—266, 272, (291), 295—298, 363, 365, 377, 421, 425, 471; משמעותם 259—261, 421, (471); מעשה העגל ועגלי ירבעם 275—276, 296.
— עגליו 51, 260.
עגלה ערופה 464, 466, 467, 483, 501, 502, 550—551, 566, 572.
עזאזל 81, 431, 456, 530; השעיר לעזאזל 81, 456, 477.
עזרא 73, 211—212, 501, 662, 681.
עי, עיין העי.
עלי 99, 104, 122, 189, 224, 351, 364, 376, 400, 470, 471; נורל ביתו 121, 150—151, 364, 376, 540, 597, 598; הנבואה עליו 359—360, 370—374, זמנה 371.
עליון 21, 26, 51, 131, 519, 529, 620; בני עליון 707.
עמון, עמונים 11 ואילך, 16, 98—99, 102, 108—109, 115, 133, 149, 152, 191, 192, 194—195, 198, 304, 380, 438, 663; לא הותרמו 162; ההתחתנות בהם 366, 458.
עמוס 249, 265, 271, 290, 548, 616, 703, 709; אינו מזכיר חטא עגלים 296; תיאור התקופה 288; על ירבעם בן יואש 242, 292—293; על אמציה 599; על המוסר והפולחן 185; על הנוירים 119; על הפריצות 263; על אלהי העולם 437.
עמלק, 88, 98, 101—102, 149, 152, 198, 335, 380, 389; חרם עמלק 107, 133, 161—163, 183, 189, 364, 369—370, מעמו 439, 687; שיר עמלק 72; בחזון בלעם 199—200; ידי משה 344, 345, 347; בס' תהלים 660.
ענו, ענוים 509, 523—525, (569), 571, 582, 610, 616, 677—704, 709, 714; במצרים, בבבל 682 ואילך.
עני, עניות, 206, 624—628, 677—704. עין ענו.
ענת 186, 224.
ערב, ערבים 11, 18—19, 37, 45—46, 53, 55—56, 59, 72, 74, 112, 438; ערב וישראל 19, 51, 90, 144, 335 ואילך.
עשו 29, 149, 198, 450, 536, 619; מכירת הבכורה 198.
עשתר, עשתרת, עשתרות 43, 113—114, 132, 177, 178, 224, 268, 479—480, 564, 578. עיין בעל.
עתליה 226, 233, 236, 265, 268, 485.

פוילוס 534.
פולחן, ישראלי 66, 72—73, 124, 126—

181, 135—137, 160, 169, 174—175, 187—189, 453—455, 462—532; במדבר 75—84, 130; ללא פסל 80—81, 83, 130, 174—175, 206, 421, 474; בתקופת האבות, בספרות החכמה 25, 27 ואילך, 575; אפרים ויהודה 80, 131, 223, 231—238, 258—266, 271, 474, 483, (503), 504; פולחן תמיד 81, 125, 127, 475, 482—484; התנבאות פולחנית 123; בחוץ לארץ 278—279, 460; ממישיטמי 115, 238; טני־מיתולוגי 174—175, 222, 413, 414, 421, 453, 474, 476, 478, 479—480, 483, 530, 532, 563—564, 643—645, 650; בשמים 532; פולחן אבות 549—550; פולחן מתים 535, 548—554. עיין יחוד הפולחן, מוסר.

פלשת, פלשתים 29, 34, 92, 95, 98, 100, 131, 184, 191, 378 ואילך, 436, 439, 442, 494; כבוש עריהם 320, 390; מלחמות פלשת 102—110, 119, 137, 142, 149, 164—165, 167, 190, 204, 304—311, 378, 380; לא הותרמו 162, 190, 306; בימי האבות 102, 304—306; אשם פלשתים 121—122, 137.

פנחס 398, 400, 464, 538, 598; שם מצרי 22, 79.

פסח 18, 73, 270, 453, 455, 459—460, 487—491, 494—495; המקס 132, 430, 431, 464, 487—488, 491, 495; העומר 453, 475, 477, 487—489; פסח יאשיהו 269—270, 488.

פסל, פסילים 56, 59, 83, 114, 237—238, 270, 550, 621; גוף האל 76, 80—81, 82, 130, 174—175, 206, 421, 474, 482; שפמים בפסילים 34, (115), 348; ישר־אליים 130—131, 160; איסורם 67; פסי־שיזמום 76, 115, 130, 238, 259; עבודת פסילים סימבולית 67—68, 75—76, 80, 130, 259. עיין פולחן.

פרגמטיזמוס 210, 294 ואילך; מסגרת פרגמטית בספרי הקורות 113—114, 134, 154, 155, 159—160, 209—210, 294—298, 355—400; נושים פרגמטיים גבואיים 294—295, 363—400.

פרס 95, 112, 443, 446, 508; לא נזכרה בס' תהלים 660.

פרעה נכה 668.

צבא השמים, עיין מלאך.

צדיק ורשע 196, 283, 405, 430, 437, 497—498, 545, 566, 575—576, 579—582, 597, 601—622, 624—628; בס' תהלים 147, 509, 510—511, 518—522, 527—529, 601, 604, 628, 673, 677—711; בספרות החכמה 631, 696—698; משפט הרשעים 510—511, 521—522, 529, 576, 601, 604, 677, 690, 705—723.

צדוק 260, 354, 371, 383; בית צדוק 462—463, 471.

צדקיהו 236, 237, 239, 298, 596, 663, 727; שחרור העבדים 300, 627.

צור, צורים 4, 50, 149, 173, 191—193, 386, 391.

צידון 5, 11 ואילך, 149, 277—278, 366, 380, 386, 391. הבעל הצידוני 224 ואילך, 234, 373.

ציצית 430—431, 456.

צלם אלהים 408—409, 412, 425—435, 438, 572, 574.

צפניה 237, 616, 678, (681), 703, 709, 714.
צפת, בנגב 100, 311—312, 389—390, 391.

קדושה 38, 66, 76, 126, 128, 455—457, 552; סכנתה 82—83, 353, 432; התפיסה הישראלית 112—113, 261, 273—274, 419—421, 449, 480—482; קדוש ישראל 52; ישראל נושא הקדושה 117, 448—461; קדושת הבכור 132; קדושת המלך 165; קדושת הכהן 462; ארץ הקודש 87—88, 111, 124, 135—137, 143, 169, 273—274, 278—279, 355, 419—420, 422, 452—457, 460, 472, 500; שני תחומיה 336—338; עיר הקודש 169, 207, 273—274; קדושה וטומאה במת 553, בזגות 564.
קדש 38, 62 ואילך, 198; מקום חניה 89; אין לה ערך בתולדות ישראל 65—66, 341; קדש וראשית האמונה הישראלית 334—335, 338—342; בקיעת הצור 345.
קדש, קדשה 223, 235, 263—264, 272, 562—564, 572—573.
קהלת 283, 440, 559, 576, 583, 602, 618, 631, 646.
קין 27, 69, 411, 415, 439, 535, 536, 593, 597, 645.
קינה, קינות 147—149, 201, 499, 503, 514, 516, 523, 526, 527—528, 547.
קיני 38, 62, 70, 192, 389, 458, 459; השערת הקיני 338—341.
קללה, עיין ברכה.
קרבן, קרבנות 25, 41, 43, 75, 77, 80—81, 104—106, 125, 126—129, 262, 475, 481 ואילך, 487—498, 501, 503, 540—541, 565, 575, 619; בסיני 67; השפעה כנענית 22; למת 549; קרבן אדם 31, 132—134, 189—190, 267—268, 365, 483; החמאת 126, 475, 481, 540; קרבן ושיר 532; של בן נכר 460—461. עיין פולחן.

ראש השנה 454—455, 487, 491—498, 521, 649; מזמורי ראש השנה 454—455, 496—498, 521, 526, 649—650, 722; בבבל 683, 694, 722.
רבקה 198, 440, 500, 536.
רהב 34, 138, 202, 406—407, 724; בס' תהלים 649—652, 720, 724.
רואה, רואים 45 ואילך, 106—107, 109, 119—121, 182—183, 246—252, 277.
רכב, רכבים 231—232, 338—342, 458; אידיאל נומדי 625.
רכב ברזל 92, 93, 103, 311, 319—320, 387, 392—393.
רות 460.
— ס' רות 211—214, 282, 437, 620.
רע, מאת האל 347, 427—432, 550, 602, 606 ואילך, 616; רע אהורמיני, דמוני, מני 85, (206), 285, 405, 407—408, 414, 427, (430), 456, (465), (481—482), (497), (532), 550—556, 587, 590—591, 602, 651; הרע והחמא 85, 283, 285, 407—415, 427, 590—591; המבעי, המוסרי, הדתי, הלאומי 86, 405—415, 434—435, 445, 527—529, 579, 587, 590, 601—622, 642; הרע החברותי (בתפיסת הנביאים, בס' איוב ובס' תהלים) 616, 690—704; כליון הרע 710—711; הפתרון האלילי 405, 602 ואילך, 618.
רפואה 243—251, 277, 344, (345), 542;

מחוץ לתחומה של הכהונה 80, 83, 344, 463—465, 530, 582.
רשע, עיין צדיק ורשע.

שטן 426, 427—429, 437, 604 ואילך, 618.
שעיר, שעירים 57, (81), 124, 272, 274, 480—481, 491, 500, 530, 550; שעירים ואלים 54, 58, 348, 431—432; שעירים ומתים 182—183.
שאול 81, 102—103, 106—110, 117, 126, 131, 142, 155, 159—169, 181, 189—190, 192, 195, 199, 210, 219, 224, 241—242, 371 ואילך, 376, 397, 400, 469, 540, 546, 562, 566, 596 ואילך, 627, 688—689; שאול ושמואל 106—110, 120—121, 133, 161—163, 180, 181—186, 189, 200, 209, 241, 249—250, 257, 369—370, 399, 400, 543; מתנבא 109—110, 123, 246; משמיד את הגבעונים 161—162, 185, 189, 230—231, 364, 370, 396, 596; מתרים את גוב 150, 185, 216, 370; מעלה את שמואל באוב 106, 182—183, 370; מושיע 109, 195; בונה מזבחות 105, 169; מברכת משה 146, 198—200, (343); בשירי בלעם 163, 199—200; אין אלילות בימיו 113, 159, 199, 210, 221; מכרית האובות 161, 182, 252, 271, 547; הוקעת בניו 189—190, 191, 230—231, 370, 482, 546, 551; הסבר גורלו 184, 189, 190, 209, 364, 369—370, 417, 429, 544—556, 636.
שארית ישראל 511, 615, 708—711; בחזון אליהו 290—291; החזון אינו בס' תהלים 709—711.
שבועות 453, 455, 475, 487—491.
שבט, שבטים 260—261, 302 ואילך; ברית השבטים 57, 60 ואילך, 67 ואילך, 88—89, 91—99, 302, 386—400, לא אמפיקטיוניה 96, 394, 399—400, משמרם הסדיני הקדמון 95—99, 113, 148, 398; לא שבטי מדבר 68—69, 135; התנחלותם 93 ואילך, 113, 148, 190, 193—194, 302—328, 382, 388; כבוש שבמי או לאומי 91 ואילך, 302—312, 325, 386—400; מלחמות שבטים 146, 148, 155, 157, 387—400; מלחמות בין השבטים 302, 306; לא היו מלחמות נחלה 306—310. עיין אבות.
שבת 54, 262, 454, 456, 487, 491—492, 541, 570, 572; לא נזכרה בספרות התכמה 581, 584, 636.
שד, שדים 34, 58, 348, (463—465), 530, (532), 550; כנוי לאלים 481, 549. עיין דמונים.
שדי 25, 26, 27, 30, 51, 131, 519, 529, 537, 620.
שומרון 51, 82, 225 ואילך, 241, 260; אשרה 233; עגל 263; פסיליה 296; ביתי יאשיהו 269 ואילך.
שופט, שופטים 37, 45, 54 ואילך, 74, 90—158, 162, 191, 271, 276—277, 287—288, 343—344, 394—400; פועלים כיחידים 122; מושיעים 142; משטר השופטים 90—110, 567; הגשמת הנבואה השליחית 115—121, 345; תקופה ראשונה של „אלילות" 113—115, 159, 161, 210, 221; הערכת התקופה 155, 158, 160—161, 208, 210—211, 257, 356, 364—365, 369, 373—377; אין עבודת בעל 224; המלך והשופט 215—219, 567, 589; שלמון לאומי 97—

99, 356, 394, 397—400; שלשלת השופטים 344, 396—397; שופט וכהן 344. עיין משפט, מלך, תיאוקרטיה.
— ס' שופטים, זמן הבורו 154—155, 208—211, 355—400; ביגו לס' שמואל וס' מלכים 210—211, 296—297, 364—365, 371; אין אידיאל של שלטון מדיני 194; מימי שאול־דוד 377.
שילה (146), 168, 469, 471; מקדש שילה 77—78, 83, 104—105, 128, 130, 150—151, 166, 308, (353), 359—360, 364, 370—371, 376, 377, 470, 483, 500, 501; החג 135—136.
שיר, שירים 144 ואילך, 197 ואילך, 200 ואילך, 288 ואילך, 499, 502; שירה פולחנית 72—73, 147 ואילך, 169, 188—189, 201 ואילך, 206, 207, 263, 476—478, 486, 498—532; שיר הלויים 503—504. עיין מוטור.
שירת „האזינו" 288—290, 292, 502, 517.
שירת הים 146, 502, 506; יסוד אסכטולוגי 156.
שירת המושלים 72, 144—147, 153—154, (196), 197—200, 450, 529, 634—635.
שישק 668.
שכם 2, 17, 29, 71, 143, 173, 204, 241, 304, 383; קורותיה 93, 302, 306, 342; מקדשה 71, 131, 143, 359, 400; בריית שכם 309, 394—395, 399—400, 590.
שלמה 1, 10, 77, 134, 144, 155, 159—221, 241, 243, 254, 316, 320, 349 ואילך, 362, 388, 470, 471, 494, 506 ואילך, 540, 627, 634; הכמתו 110, 172, 176, 195—197, 182, 196—197, 589, 635, 646; טשלי שלמה 576—577, 583, 589; אינו מחרים 190—191, 103—195; שעבוד הכנענים 191, 193, 378, 458—459; כסאו 179, 514; חטאו 362, 364—367, 373; נשיו הנכריות 192—193, 206, 210, 221, 234, 241—242, 362, 458; אלילות ביטיו 113, 193, 199, 221—223, 227, 234, 236, 295—298, 364, 366, 599; במותיו 159, 176—177, 187, 193, 210, 224, 269, 270, 295—298, 362, 366; מזמוריו 205—206; ס' דברי שלמה 293—294; חלום שלמה 176, 361, 500. עיין אחיה, מלך, מקדש, טשלי, קהלת.
— תפלת שלמה 176, 200, 206—208, 361—362, 367—368, 421, 444, 446, 464, 473, 500, 501, 523, 542, 722, 726.
שמגר 102, 157.
שמואל 45, 71, 104—110, 117, 122, 126, 133, 150—151, 224, 243, 290, 344, 383, 399, 400, 499, 500, 540, 669; אינו מצביא 99, 106—107, 142; רואה ושליח 106—107, 119—121, 183, 243, 246, 247, 249—250; אינו כהן 105; שומר הארון 470; שואל באלהים 81, 105, 106, (125); שמואל והמלוכה 90, 106—110, (151), 160—163, 167, 179, 184—186, 187, 189, 200, 209—211, 241—242, 249—250, 257, 369—370, 371—374, 399, 543; האגדות עליו 119—121, (133), 139, 538; שילה 78, 104—105, 353; בניו 108, 217, 567; העלאתו באוב 106, 182—183, 370; משפט המלוכה 71, 108, 109, 184, 215—219, 589; גבא בשכר 249; חטא האלילות ביטיו 364; הערכת הפולחן 185—186;

על התרם 184—185, 369—370; משפט את אנג 189.
— ס' שמואל 208—211, 297, 355—400; ביגו לס' שופטים ומלכים 210—211, 364, 371.
שמעון 13, 93, 98, 302 ואילך, 384—386, 389, 397.
— שמעון ולוי 17, 73—79, 146, 306—307, 339, 342.
שמשון 45, 97—99, 123, 142, (183—184), 224, 500; האגדות עליו 104, 118—119, (133), 139, 140, 387, 538; נשיו 134, 219, 365, 458; ממשל 144; מושיע 119.
השפלה, כבושה 320, 390, 392.
שר, שרים 216 ואילך, 269—270, 277, 372, 566—567. עיין מלאך.

תהלים 20, 147—150, 169, 192.
— ס' תהלים ה—ו, 19, 21, 72, 147, 168, 170, 188, 195, 206, 293, 401, 418, 478, 504, 506—532, 543, 646—727; אוניברס' ליזמום 437, 442—445, 511, 518—522, 528, 531—532, 654—655, 711—727; מוסר ופולחן 510—511, 528, 532, 655, 670—674, 676; הבחנת הסוגים 522—523, 654; מזמורים אסכמולוגיים 512, 518—705, 727; מזמורי המלכת יהוה 437, 445, 454—455, 496—497, 507, 515, 521, 522, 526—527, 649—652, 691—693, 716—719, 722—723, 724; מזמורי חולים 699—700; מזמורי תכמה 283, 440, 507, 518—522, 528, 525, 527—529, 557, 576, 603—604, 616, 631, 641, 703—705, 707; „מזמורים חשמונאיים" 509—510, 660, 663, 666—669, 694; מזמורים לאומיים 444, 512, 514—517, 525, 603, 780—696; מזמורי מלכים 179, 192, 202—206, 508, 512—514, 522, 523, 225—526, 530, 647, 660—661, 663, 680, 689, 695—696; מזמורי עניים 631—704; מזמורי ראש השנה 496—498, 521, 526, 649,—653, 722.
פרק א' 518, 705; ב' 203—204, 513, 526, 712; ז' 440, 522, 703, 705, 722; מ' 440, 520, 521, 522, 524, 604, 702, 705, 722; י' 604, 702, 703—704, 706; י"א 440, 706; י"ב 706; י"ד 441, 518, 520, 525, 603, 693, 703—705; מ"ו 518, 520, 529, 671—674, 676; י"ת (ש"ב כ"ב) 204, 513, 528, 689, 712—713; כ"ב 444, 520, 522, 526, 692, 706, 726—727; כ"ד 518, 520, 522, 527, 529, 671—674, 676, 692; כ"ט 150, 671, 691, 692, 718, 721; ל"ג 720; ל"ט 518, 528; מ"ב—מ"נ 525, 658; מ"ד 509, 516—517, 520, 522, 523, 525, 603, 666—669; מ"ה 205, 514, 525, 647, 695, 725; מ"ו 515, 656, 713; מ"ז 497, 521, 522, 718—719, 722; מ"ח 515, 692—693, 713, 721; מ"ט 518, 520, 528; נ' 515, 518, 522, 523, 528—529, 532, 671—674, 676, 713; נ"א 563, 671—674, 700; נ"ג 705; נ"ת 652—653, 702, 704, 708; ס' 204, 514, 525, 662, 667, 670; ס"ה 437, 454, 490, 526, 527, 720, 721; ס"ו 713—714; ס"ז 454, 490, 497, 521, 522, 526, 721—722; ס"ת 418, 515, 522, 524, 656—657, 714; ס"ט 700, 703, 714; ע"ב 205, 514, 524, 525, 695, 725; ע"ג 518, 520, 604, 614, 618, 703; ע"ד 509,

516—517, 523, 603, 657, 661, 662, 667—669, 670; ע״ה 696, 706; ע״ו 714—715; ע״ז 715; ע״ט 506, 509, 516—517, 523, 603, 661—662, 667—668, 694, 715; פ׳ 148—150, 525, 667; פ״ב 441, 518, 520, 521, 523, 525, 652—653, 702, 704, 707—708; פ״ג 148—150, 525, 667, 715; פ״ה 526, 694, 706—707, 721; פ״ו 715; פ״ט 202—203, 514, 515, 522, 525—526, 532, 547, 662, 663—664, 670, 695, 720; צ״א 518—519, 527, 529; צ״ד 440, 518, 520, 521, 522, 523, 525, 529, 603, 703—704, 707; צ״ה 692, 716, 718; צ״ו 718, 722; צ״ח 717, 722; צ״ט 716, 722; ק׳ 718; ק״א 527, 529, 696; ק״ב 444, 509, 664, 693, 700, 726—727; ק״ד 437, 520, 522, 710, 719; ק״ה 715, 725; ק״ו 664—665; ק״ז 501, 518, 520, 522, 526, 529, 664, 710, 720, 725; קי״ג 445, 527, 720, 725; קט״ו 445, 520, 527, 603, 664, 715; קי״ז 715—716; קכ״ו 526, 661, 716; קל״ב 169, 201—202, 513, 522, 524, 525, 664, 669, 670, 696; קל״ה 445, 516, 517, 520, 522, 527, 664, 695, 715, 720; קל״ז 282, 455, 500, 504, 508, 509, 522, 525, 531, 662, 666; קמ״ב 524, 703; קמ״ה 437, 441, 509, 520, 522, 720; קמ״ח 716, 720; קמ״ט 716; ק״ן 720. עיין הכמה, מזמור, צדיק ורשע, קינה, שיר.

תורה, ספר התורה 33, 81, 129, 219, 220, 300, 401—403, 462, 467 ואילך, 583 ואילך, 655; יצירת הכהונה 485; של יאשיהו 269—275, 299; בס׳ תהלים 659—660; ספרות התורה 33—36, 439—440, 442, 557, 627; התגבשותה 214—220, 275—276, 298—300; תהום האגדה והשירה 154; משמרת הכהונה 482, 485, 566.

תחית המתים, עיין מת.

תיאודיציה 405 ואילך, 601—623; בס׳ מלכים 300.

תיאוקרטיה 96, 105—106, 344, 371, 373, 394, 397—399; בשירת דבורה 397; הקדומה 356, 398; ה„תיאוקרטיה" של ההוקרים הנוצרים 396; בס׳ תהלים 647.

תיאמת 406, 591, 649.

תמוז 136, 224, 478—479, 589; בכויין 235, 237—238, 480, 555.

תנין 34, 138, 406—407, 724.

תרח 11 ואילך.

תרפים 21, 131, 159, 160, 270, 272. עיין אפוד ותרפים.

תפלה 24, 25, 202, 206—207, 285, 499—532, 575, 619; במקדשים 128, 207, 264, 461—462, 464, 473; תפלת נביאים 290; פולחן לא כהני 477, 499 ואילך. תפלת שלמה, עיין שלמה. עיין מקדש.

תשובה 280—287, 437, 674, 676—677; חזון תשובת הגויים 433—436, 441—446, 460, 511, 671, 711—727.

תוכן כרך ב׳

ספר א׳

הקדמה . . . . . ה—ו
מפתח כיבליוגרפי . . . . . ז—טו
תקוני טעויות . . . . . טו

א. תקופת האבות . . . . . 1—32
אפיה של תקופת האבות 1
הרקע ההיסטורי 3
ההיקסוסים וראשית תולדות ישראל 5
החבירו ושבטי ישראל 7
המסורת על מוצאם של שבטי ישראל 11
ה״אבות״ והשבטים 14
התגבשות שבטי ישראל ליחידה אתנית 16
מצבם התרבותי של שבטי ישראל 18
הרמה התרבותית־הדתית של השבטים וצמיחת האמונה הישראלית 23
תקופת האבות ואמונת היחוד 25

ב. ראשית האמונה הישראלית . . . . . 33—59
הספרות המקראית העתיקה והמהפכה הדתית שקדמה לה . 33
העדות ההיסטורית על משה 37
התגלות רעיון היחוד (האידיאה הישראלית המקורית. השפעת הראיה העתיקה. סימנים היסטוריים. החויה הגבואית) . . 41—49
היסוד העולמי והיסוד הלאומי בבשורת משה 49
המהפכה המונותיאיסטית (העדויות על המהפכה המונותיאיסטית. דוגמאות היסטוריות) . . . . . 53—57
חורבן אמונת־האלים הישראלית הקדומה . . . . . 57—59

ג. יציאת מצרים ובריתסיני . . . . . 60—89
יציאת מצרים 60
המדברה 65

ברית סיני 67
האגדה, השיר והחג 71
הנביא ורוח הנבואה 73
פולחן וכהונה 75
בני לוי 78
כהונת בית אהרן והמהפכה הדתית 79
בני לוי ובית אהרן. הדרמה האלהית החדשה ואגדת המרי 84
יעוד הארץ 87

ד. תקופת השופטים . . . . . 90—110
ממלכת נביאים 90
התנחלות לאומית ואוטופיה דתית 91
אחדות השבטים במלכות האלהים 95
סוף מלחמות כנען 99
המלחמות עם העמים השכנים 101
שמואל 104
שאול — השופט האחרון והמלך הראשון 107

ה. היצירה הדתית־התרבותית בתקופת השופטים . . 111
השורש המוגותיאיסטי של התרבות הישראלית . . . 111
תקופת ה„אלילות" הראשונה 113
התגלות האלהים וחסד האלהים 115
התמורה בתחום האמונות המגטיות והמגיות (גדעון. שמשון.
אשם הפלשתים) 118
נביאים ומתנבאים 122
האהל והמקדשים 124
כהנים ולויים 125
מזבחות, מצבות, במות, מקדשים, גימוסי פולחן . . . 126
פסילים וצורות בעבודת האלהים 130
שמות האלהים 131
קרבן אדם, חרם, נדר, שבועה 132
ישראלים וכנענים 134
אדמת הקודש 135
ולהי ישראל ואלהי העולם 137
האגדה והספור 138

המשל והשיר. ספרות המזמורים 144
הספרות הנבואית העתיקה 151
דברי הימים 153
אסכטולוגיה קדומה 155

ו. זוהר מלכות . . . . . 159—177
תקופת שאול, דוד ושלמה 159
חסד המלוכה 160
שאול ושמואל 161
שאול ודוד 163
דוד 166
שלמה 171

ז. היצירה הדתית־התרבותית בראשית תקופת המלוכה 178—220
דמוי־המלכות הישראלי 178
הדרישה באלהים. בין שני עולמות 181
הנביאים. שמואל, נתן, גד, אחיה 183
עבודת האלהים. הכהונה 187
קרבן אדם, חרם, שבועת 189
ישראלים, כנענים, בני נכר, גרים 190
האידיאל הלאומי המדיני החדש 193
המשל והחכמה 195
השיר. הספרות הנבואית 197
ספרות המזמורים 200
תפלת שלמה 206
דברי הימים 208
ספר רות 211
התורה. משפט המלוכה 214

ח. מלחמות אלהים בישראל . . . . . 221—238
תקופת־ה־אלילות־ השניה 221
מירבעם עד אחאב. אסא 223
עבודת הבעל הצידוני 224
ההיה סינקרטיזמוס בישראל? 225
מלחמת אליהו בעבודת הבעל 226

אחאב 227
אחרית בית אחאב. השמדת הבעל 228
בית יהוא. מלכי ישראל האחרונים 232
עבודת אלילים במלכות יהודה 233
עדות הנביאים 236

ט. היצירה הדתית־התרבותית עד החורבן . . . . 239—300
היצירה שלפני הנבואה הספרותית 239
המלוכה והנבואה בישראל וביהודה 240
הנבואה העממית (נביאים ובני נביאים. הרוח והדבור האלהי. רואים, רומאים, עושי נפלאות, שליחים. הנבואה העממית ואמונת היחוד. נחשים, חלומות, כשפים, ידעונים. פעולתה הדתית־המדינית של הנבואה העממית. נביאי אמת ונביאי שקר. נביאי תוכחה ונביאי ישועה) . . . . . 243—258
עבודת אלהים (חטאות ירבעם. בין ישראל ליהודה. במות ומקדשים. כהנים ולויים. תנועות של רפורמה. זרמים אליליים. הרפורמה של יאשיהו) . . . . . 258—275
האגדה והספור (האגדה העתיקה. אגדת נביאים. אמונת יחוד אוניברסליסטית) . . . . . 275—279
ס׳ יונה 279
השירה. הספרות הנבואית. האסכטולוגיה החדשה (ראשית האסכטולוגיה החדשה. שירת ״האזינו״. מרקי התוכחה. תוון אליהו. שארית ישראל. יום יהוה. ספרות המזמורים) . . 287—293
דברי הימים 293
התורה 298

לחקר המקורות והספרות (נספח א׳):

א. יציאת מצרים וכבוש הארץ. . . . . 302—328
רובד האבות ורובד השבטים. ספרי המלחמות . . . 303
העדויות על הכבוש הצבאי האחיד של ארץ כנען . . 307
העדות המדומה על הכניסה מן הדרום 311
עדויות מקורות שמחוץ לתנ״ך. 312
השאלה הכרונולוגית. החבירו. פיתום ורעמסס. רעמסס השלישי 316
הרשימות על רכב הברזל 319

החפירות בארץ ישראל 321
סכום 325
הפרובלמה הגיאוגרפית של יציאת מצרים. ים סוף. ההתנגשות עם גדוד מרנפתח. 325

ב. חבירו ועברים . . . . . 328—334

ג. לחקר האגדות על משה (המקורות. הקדושה הנבואית־בלבד של סיני והמדבר. מדין וקדש. משה אינו כהן. השליח הראשון. קו־הגבול בין האלילות ובין האמונה הישראלית) . 334—348

ד. הארון והכרובים . . . . . 349—354

ה. לחקר נביאים ראשונים . . . . . 355—400
תחומי העריכה המשנה־תורתית של ספרי נביאים ראשונים (ההשקפה המקובלת על העריכה המשנה־תורתית. קביעת הקריטריון. אין עבוד משנה־תורתי ביהושע־שופטים־שמואל. העבוד המשנה־תורתי של ס׳ מלכים) . . . . . 355—362
חבור ספרי הקורות (ההיסטוריוגרפיה והנבואה. גושים נבואיים־פרגמטיים. התפיסות הפרגמטיות השונות בספרי הקורות). . . . . 363—365
פרקים פרגמטיים עתיקים (חטא שלמה, חלוקת המלוכה, נבואת אחיה. תפלת שלמה. נבואות נתן. תפלת דוד. נבואת שמואל לשאול בש״א ט״ו. הנבואה על בית עלי). . . 365—371
ההתנגדות למלוכה במקורות העתיקים 371
השגבת המלוכה בס׳ שופטים (ההערכה השלילית של תקופת השופטים. היסורים הזמניים והעונש המתמיד. אימתי נולדה הערכה שלילית זו?) . . . . . 373—377
הפרובלמה העתיקה והנשכחה של הכבוש השלם (שאלת הכבוש השלם. בין שופ׳ א׳ ובין שופ׳ ב׳—ג׳. אוטופיה קדומה. ראשית ההיסטוריוגרפיה בישראל. האופי האוטופי של תנועת הכבוש) . . . . . 377—382
ערי הכהנים והלויים 382
רשימת הגבולות והערים בס׳ יהושע 384
ס׳ יהושע ושופ׳ א׳ 386

האופי הלאומי הראשוני של ספורי ס' יהושע ושופטים 394
אחדות שבטי ישראל לפני יסוד המלוכה 397

ספר ב'

זמנים ותקופות . . . . . 401—403

י. החטא והרע . . . . . 404—415
האגדה והחכמה. שאלות עולם 404
שאלת הרע. הרע הטבעי, המוסרי, הדתי, הלאומי. . . 405
תמורת מעמקים באגדה העתיקה 406
אין לרע שורש קדמון 407
החטא הקדמוני. עץ הדעת. ראשית הרע. . . . 408
ראשית האלילות. דור ההפלגה. 412
ספר תולדות המרי האנושי 414

יא. אלהים, בני אלהים ולא אלהים . . . . . 416—432
אל עליון. דמות וחבירן סתר 416
אלהי השמים. 417
כסא אלהים. ההיכל. המרכבה 418
הר מועד. סיני. ארץ הקודש. המקדשים. 419
שכינה. התגלות. המקדש הישראלי 420
הופעות אלהים 421
בני אלהים 422
המטבע הישראלי של אמונת המלאכים 423
בריאת המלאכים. דמויות 425
תפקידי המלאכים 426
רוח אלהים 427
מלאכי הרע. השטן 427
מלאכי חבלה 428
אמצעי מגן. האות. דם. טוטפות. ציצית. מזוזה . . . 429
רוחות הטומאה 431

יב. ישראל והעולם . . . . . 433—447
האוניברסליזמוס האידיאוני, החזוני והמעשי . . . 433
האוניברסליזמוס האידיאוני העתיק. יסודו הקוסמי. הרגלית

בראשית 433
יסוד ההשגחה. שופט עולם. רחמיו על כל מעשיו . . 436
היסוד המוסרי. חוק מוסרי עולמי 438
היסוד ההיסטורי. ישראל והעמים 441
אפיו האי־רציאלי של האוניברסליזמוס העתיק . . . 444
האוניברסליזמוס האלילי והאוניברסליזמוס הישראלי . . 446

יג. האמונה הלאומית . . . . . 448—461
ממש וסמל ביסוד הלאומי 448
האל העליון ו„המעט מכל העמים" 449
על־לאומיות בפולחן הלאומי 452
קדושה וטומאה בישראל ובעמים 455
גזע ודת 457

יד. הכהן והמקדש . . . . . 462—485
יצירותיה של הכהונה הישראלית 462
אפיה של הכהונה הישראלית 463
תפקידי הכהונה 465
הארון והדביר 467
מן האוהל עד בית הבחירה 472
התפיסה הכהנית של המקדש והפולחן 473
מקדש הדממה 576
אין התגבאות, אין יסוד־תמוז, אין דרמה 478
משמרת הקודש. משמרת התורה 480
פולחן התמיד הלאומי 482
הכהונה והנבואה 485

טו. הכהנים והעם . . . . . 486—532
הפולחן העממי 486
החגים בפולחן העממי 486
פסח, שבועות וסוכות 487
שבת, חודש, ראש השנה 491
שמחה, צער, אבלות 498
התפלה והרנה 499
יוצרית ומבצעית של השירה הפולחנית 503

המזמור והנוסח 504
ספר תהלים (הרכב הספר. שאלת הזמן. הרקע המדיני. ס׳ תהלים והנבואה הספרותית. מזמורים אסכטולוגיים. ס׳ תהלים וספרות החכמה. צורות וסוגים. מזמורי סובלים וגרדפים. המזמורים והפולחן. מזמורי חכמה פולחניים. יצירה לא־כהנית. היצירה המזמורית הישראלית והאלילית) . . . 506—532
העבודה שבשמים 532

טז. היחיד והחברה . . . . . 533—543
ערך היחיד באמונה הישראלית 533
היחיד בספורי התורה 535
היחיד בספורי ספרי הקורות 539
הקבוץ והיחיד בדת המעשית 540
הנבואה, הכהונה, המזמור 542

יז. החיים והמתים . . . . . 544—556
שאול וקבר 545
מנהגי אבל 547
הקשר עם החיים 547
אין עבודת מתים בישראל 548
נימוסי המתים והאמונה המקראית 552
נתיב הנפש אל האלהים 554

יח. משפט ומוסר . . . . . 557—594
התורה והחכמה 557
מוסר התורה (קדושת החיים. חירות ועבדות. חוקי אישות ועריות. קדושת הדבור. קדושת הקנין. צדק ומשפט. יראת הכבוד. רחמים ואהבה. משפט העניים. ענוה. שכרות) . 559—571
האופי הנבואי והלאומי של מוסר התורה 571
מוסר החכמה. 574
ס׳ משלי (הרכבו. מחברו וזמן חבורו. אופי הספר. מטבע המוסר של ס׳ משלי) . . . . . 576—582
בין מוסר החכמה למוסר התורה 583
קדמות מוסר החכמה בישראל 586
המטבע המיתולוגי של מוסר החכמה 587

המטבע הנבואי של המוסר הישראלי 589
האידיאה של הברית המוסרית הלאומית 591
הפתוס המוסרי בתוכחה הלאומית 593

יט. תורת הגמול . . . . . 595—623
סדר עולם מוסרי 595
גמול אישי וגמול קבוצי 595
גמול אישי בספורים ובחוקים 596
שתוף גמול 598
הגמול הצודק 600
סוד ההשגחה 600
צדוק האלהים 601
ס׳ איוב (הרכב הספר. איוב הצדיק ואיוב החכם. מן התלונה האישית עד שלילת ההשגחה. טענות אליהוא. הופעת האל. מקומו ההיסטורי של ס׳ איוב. ס׳ איוב וחכמת המזרח העתיק. ס׳ איוב ואגדות בראשית. בצוח החכמה האלילית. זמן חבור הספר) . . . . . 604—623

כ. האידיאל והמציאות . . . . . 624—628

לחקר המקורות והספרות (נספח ב׳):

א. ספרות החכמה . . . . . 631—646
ההשקפה הישנה על ספרות החכמה 631
המפנה 632
שרשה העתיק של החכמה המקראית 634
אפיה העל־היסטורי של החכמה 636
היחס בין התורה והנבואה ובין החכמה 637
תורת הגמול של יחזקאל 639
גמול קבוצי בספרות החכמה 640
עצמאות ספרות החכמה 642

ב. ספר תהלים . . . . . 646—727
הפרובלמה ההיסטורית של ס׳ תהלים 646
אידיאות מאוחרות בס׳ תהלים 653
בקורת. אמונת היחוד. יחוד הפולחן 655

דתיות אישית 658
מזמורי התורה 659
הרקע המדיני. העמים והארצות 660
אין זכר למאורעות בית שני 660
אין צפיה לחדוש בית דוד 663
אין זכר לשלטון הכהונה 664
קבוץ גלויות ובנין ירושלים 664
שאלת המזמורים החשמונאיים 666
אין זכר לנבואה המאוחרת 669
האידיאות היסודיות של הנבואה 670
הפולחן והמוסר בס׳ תהלים 671
החטא המוסרי הלאומי. האסכטולוגיה הנבואית . . . 674
אין חטא מוסרי לאומי בס׳ תהלים 675
הערכת הפולחן 676
אין דרישת תשובה. אין יום דין לאומה. 676
ענוים, עניים, צדיקים וכו׳. מישעיה עד האביונות הנוצרית 677
הנחות מוטעות 681
ה״עניים״ בס׳ תהלים 681
ענוים, עניים וכו׳ בספרות המצרית והבבלית . . . 682
העני והענו בספרות המקראית 684
החסיד 686
הנוסח הסוציאלי־המוסרי 686
השמוש הלאומי בסגנון הסוציאלי־המוסרי 687
הסגנון הסוציאלי־המוסרי בריבי יחידים, משפחות, מפלגות 688
הרע החברותי בספרות הנבואית ובס׳ תהלים . . . 690
הרע החברותי במזמורים הלאומיים. 690
הסגנון הסוציאלי־המוסרי במזמורים הלאומיים . . . 693
מזמורי המלכים 695
צדיקים ורשעים בספרות החכמה 696
צדיקים ורשעים במזמורים המוסריים־הדתיים . . . 698
מזמורי סובלים ונרדפים 699
הרע החברותי ומדת הדין בס׳ תהלים 702
משפט הרשעים בס׳ תהלים אינו אסכטולוגי 705
הצלת הצדיקים וחזון שארית ישראל 708

כליון הרע 710
האסכטולוגיה של ס׳ תהלים 711
האוניברסליזמוס האידיאוני של ס׳ תהלים 711
האוניברסליזמוס ההיסטורי 712
האוניברסליזמוס ההיסטורי במזמורי המלכת יהוה . . 716
האוניברסליזמוס הקוסמי והמוסרי 719
משפט העולם. מלכות האלהים 721
ציורים מן המזמורים בחזון האחרית של הנביאים . . 723
המזמורים כ״ב וק״ב 726

תקונים והערות 728
מפתח 729

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

23205